80 انواع پر مشتمل علوم و معارفِ قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الإتقان

فی

علوم القرآن

فہمِ قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

جلد اوّل

تالیف

علامہ جلال الدّین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

مکتبۃ العلم
۱۸۔ اُردو بازار لاہور پاکستان
☎ 37211788
☎ 37231788

۸۰ انواع پر مشتمل علوم و معارفِ قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الإتقان

فِی علومِ القرآن

اردو

فہمِ قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

تالیف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

۸۴۹ھ ـــــ ۹۱۱ھ

(حصہ اول)

یہ جواہر پارہ علامہ سیوطیؒ نے صدہا کتب کے وسیع و عمیق مطالعہ کے بعد ترتیب دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اسے امت مسلمہ کے تمام طبقات میں قبولیت عامہ نصیب فرمائی اور آج قرآن حکیم کا ہر ادنیٰ و اعلیٰ طالب اس عظیم کتاب کا محتاج ہے۔

ناشر مکتبۃ العلم

۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان

Ph: 37231788 - 37211788

نام کتاب: ـــــــــ الاتقان فی علوم القرآن

تالیف: ـــــــــ علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

طابع: ـــــــــ خالد مقبول

مطبع: ـــــــــ لٹل سٹار پرنٹرز

ملنے کے پتے

❖ مکتبہ رحمانیہ اقراء سنٹر، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور۔ ☎ 37224228

❖ مکتبہ علوم اسلامیہ اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ، اُردو بازار، لاہور ☎ 37221395

❖ مکتبہ جویریہ ۱۸ - اردو بازار ۰ لاہور ۰ پاکستان ☎ 37211788

استدعا

اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے انسانی طاقت اور بساط کے مطابق کتابت، طباعت، تصحیح اور جلد سازی میں پوری پوری احتیاط کی گئی ہے۔

بشری تقاضے سے اگر کوئی غلطی نظر آئے یا صفحات درست نہ ہوں تو ازراہ کرم مطلع فرمادیں۔ ان شاء اللہ ازالہ کیا جائے گا۔ نشاندہی کے لئے ہم بے حد شکر گزار ہوں گے۔

(ادارہ)

۸۰ انواع پر مشتمل علوم و معارفِ قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الإتقان

فِی علوم القرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست مضامین "الاتقان فی علوم القرآن" (اردو) حصہ اوّل

اڑتیسویں نوع (٣٨)

قرآن مجید میں غیر عربی الفاظ کا استعمال

کتاب اور صاحبِ کتاب

یعنی "الاتقان فی علوم القرآن" کے مصنف
علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کے مختصر حالات

نام ونسب : ابوالفضل عبدالرحمٰن بن ابی بکر کمال الدین بن محمد جلال الدین السیوطیؒ۔

خاندان : ان کے آباواجداد بہت پہلے بغداد میں مقیم تھے اور علامہ سیوطیؒ سے کم از کم نو پشت پہلے مصر کے شہر "اُسیوط" میں آکر آباد ہو گئے اور اسی شہر کی نسبت سے "السیوطی" کہلائے۔

ولادت : پہلی رجب ۸۴۹ھ بروز اتوار بعد نمازِ مغرب مطابق ۳/اکتوبر ۱۴۴۵ء کو قاہرہ میں پیدا ہوئے جہاں ان کے والد "مدرسۃ الشیخونیہ" میں فقہ کے مدرّس تھے۔

ابتدائی حالات : پانچ چھ برس کی عمر میں (صفر ۸۵۵ھ مطابق مارچ ۱۴۵۱ء میں) اُن کے والد کا سایہ سر سے اُٹھ گیا۔ ان کے والد کے ایک صوفی دوست نے اس معصوم بچے کو اپنا منہ بولا بیٹا (متبنیٰ) بنالیا جو آئندہ چل کر وادیٔ علم کا ایک عظیم شہسوار بننے والا تھا۔

آٹھ برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کرلیا۔ جس کے بعد قاہرہ اور مصر کے نامور اساتذہ سے کسبِ فیض کیا اور تفسیر، حدیث، فقہ، معانی ونحو، بیان، طب وغیرہ میں مہارت حاصل کی۔ اسی دوران (۸۶۹ھ مطابق ۱۴۶۴ء) میں فریضۂ حج کی ادائیگی کی سعادت سے بہرہ ور ہوئے اور حجاز کے اساتذہ وشیوخ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔

تدریس : علومِ نقلیہ وعقلیہ میں مہارت حاصل ہوئی تو انہیں ان کے استاذ علامہ بلقینی کی سفارش پر مدرسہ شیخونیہ میں مدرس فقہ کی حیثیت سے یعنی اسی عہدہ پر مقرر کیا گیا جہاں اُن کے والد ان سے پہلے متعین تھے۔ ۸۹۱ھ مطابق ۱۴۸۶ء میں انہیں اس سے اہم مدرسہ البیبرسیہ میں منتقل کیا گیا، جہاں وہ ۱۶،۱۵ سال تک دُور دراز سے آنے والے طالب علموں کی پیاس بجھا کر انہیں علم دین کا روشن چراغ بناتے رہے۔ رجب ۹۰۶ھ مطابق فروری ۱۵۰۱ء میں بعض وجوہ کی بنا پر اس مدرسہ سے علیحدگی عمل میں آئی جس کے بعد علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے جزیرۂ نیل کے ایک گوشہ "الروضہ" میں خلوت اختیار کرلی اور آخرِ حیات تک وہیں مقیم رہے۔ علیحدگی کے تین سال بعد مدرسہ البیبرسیہ کے منتظم حضرات نے دوبارہ علامہ کو سابقہ عہدے کی پیش کش کی۔ مگر علامہؒ نے خلوت کو جلوت پر ترجیح دی اور یہ عہدہ قبول کرنے سے انکار کردیا۔

علمی وتصنیفی خدمات : علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی تحریری خدمات بہت ہمہ گیر ہیں۔ انہوں نے علم کے تمام شعبوں میں دسترس حاصل کی اور ان میں ہر ایک پر قلم اُٹھایا، ان کی تصنیفات کی تعداد جمیل بک نے عقد الجواہر میں ۵۷۶ بتائی ہے، جبکہ

انگریز مصنف فلوگل (Flugel) نے Wiener-Gohrl میں ان کی تصنیفات کی طویل فہرست دی ہے جس کے مطابق تعداد ۵۶۱ ہے۔ اس عدد میں ضخیم کتابیں اور چھوٹے چھوٹے رسائل دونوں طرح کی مؤلفات شامل ہیں۔ البتہ خود علامہ سیوطیؒ نے اپنی کتاب ''حسن المحاضرہ'' میں تعداد کتب تین سو بتائی ہے (ہوسکتا ہے کہ یہ تعداد حسن المحاضرہ کے لکھنے کے وقت تک کی تحریر کردہ کتب پر مشتمل ہو)

علامہ سیوطیؒ کی تحریروں کو ایک خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم وفنون کے تقریباً تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم ومعارف کی نایاب قیمتی ذخیروں کی جگہ پُر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان کی قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب ''الاتقان فی علوم القرآن'' سرِ فہرست ہے۔

حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب ''کشف الظنون'' میں ''الاتقان'' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

''اس کتاب کی ابتداء ''الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب'' سے ہوتی ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمٰن ابن ابی بکر سیوطیؒ کی تحریر فرمودہ ہے جس کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ یہ کتاب اُن کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔ اس کتاب میں علامہ سیوطی نے اپنے شیخ کافیجی کی تصنیف اور علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی البرہان فی علوم القرآن کے علوم کو خاص طور پر جمع کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اپنی تصنیف ''التحبیر'' پر اضافہ کرنے کے بعد ۸۰ انواع پر مشتمل ''الاتقان'' تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر ''مجمع البحرین'' کا مقدمہ ہے''۔ (کشف الظنون)

علامہ جلال الدین سیوطی کو یوں تو علوم شریعت' قرآن وتفسیر' حدیث وفقہ' ادب ولغت' تاریخ وتصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود ہے مگر علم قرآن اور تفسیر قرآن سے خاص شغف تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی خدمت کا کوئی موقعہ اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص وعوام کے لئے مفید ثابت ہوئیں۔

قرآن وتفسیر پر ان کی چند مشہور کتابیں یہ ہیں:

(۱) ترجمانُ القرآن فی التفسیر المسند للقرآن: جس میں انہوں نے وہ تمام احادیث جمع کی ہیں جن کا تعلق قرآن پاک کی تفسیر ہے۔

(۲) تفسیر الدّر المنثور فی التفسیر الماثور: یہ ایک طرح سے پہلی کتاب کا خلاصہ ہے۔ یہ تفسیر قاہرہ کے مطبع میمنہ سے ۱۳۱۴ھ میں طبع ہوئی۔ ۲۲۵۱ صفحات پر چھ جلدوں میں محیط ہے۔

(۳) مفحمات الاقران فی مبهمات القرآن: اس میں قرآن حکیم کی مشکل آیات کی تشریح کی گئی ہے۔

(۴) لُبابُ النقول فی اسباب النزول: قرآن حکیم کی مختلف صورتوں کے شانِ نزول پر علامہ سیوطیؒ نے یہ کتاب لکھی جو علامہ واحدی کی کتاب اسباب النزول پر مبنی ہے اور اس میں کئی طرح سے اضافہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب تفسیر جلالین کے حاشیہ پر بھی طبع ہوتی رہی ہے۔

(۵) تفسیر الجلالین : یہ مقبولِ عام تفسیر جو عرصۂ دراز سے مدارس اسلامیہ کے درسِ نظامی میں داخل نصاب ہے، علامہ جلال الدین سیوطیؒ کے استاذ علامہ جلال الدین المحلی (متوفی ۸۶۴ھ) نے لکھنی شروع کی تھی مگر ان کی عمر نے وفا نہ کی اور تفسیر مکمل نہ ہوئی تو ہونہار شاگرد علامہ سیوطیؒ نے ۸۷۰ھ میں صرف چالیس دن کے اندر اسے مکمل کیا۔ چونکہ استاد اور شاگرد دونوں کا نام جلال الدین تھا اس لئے تفسیر کا نام بھی ''تفسیر جلالین'' مشہور ہوا۔

(۶) مَجْمَعُ الْبَحْرَیْنِ و مَطْلَعُ الْبَدْرَیْنِ : یہ ایک عظیم اور مبسوط تفسیر تھی جسے علامہ سیوطیؒ نے لکھنا شروع کیا۔ ان کی کئی تصانیف میں اس بڑی تفسیر کا ذکر موجود ہے مگر یہ پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کتاب ضائع ہوگئی یا پایۂ تکمیل ہی کو نہیں پہنچی۔

(۷) التحبیر فی علوم التفسیر : یہ ان کی بڑی تفسیر ''مجمع البحرین و مطلع البدرین'' کا مقدمہ ہے جس میں ان تمام علوم وفنون کا جائزہ لیا گیا ہے جن کا تعلق قرآن پاک سے ہے۔ ''الاتقان'' کے دیباچہ میں بھی علامہ سیوطیؒ نے اس کتاب کا ذکر کیا ہے۔

(۸) الاتقان فی علوم القرآن : یہ کتاب ''التحبیر'' کے بعد لکھی گئی اور اس میں ''التحبیر'' کے جملہ مضامین کے علاوہ علامہ زرکشیؒ[۱] کی ''البرہان فی علوم القرآن'' اور علامہ بلقینیؒ[۲] کی ''مواقع العلوم'' کے منتخب مضامین کو حسنِ ترتیب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب خاص طور پر بہت مفید ثابت ہوئی اور کئی زبانوں میں اُس کا ترجمہ کیا گیا۔ اسی کا اردو ترجمہ آپ کے سامنے ہے۔

(۹) مُعْتَرَکُ الْاَقْرَانِ فِیْ اِعْجَازِ الْقُرْآنِ : اعجازِ قرآنی کے موضوع پر عمدہ تصنیف ہے۔

وفات : علم ودانش کا یہ آفتاب ۱۸/ جمادی الاولیٰ ۹۱۱ھ بمطابق ۱۷/ اکتوبر ۱۵۰۵ء کو مصر میں غروب ہوا۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ وادخلہ فسیح جناتہ. آمین یا رب العلمین و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین.

۱؎ متوفی ۷۹۴ھ

۲؎ متوفی ۸۲۴ھ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

وَصَلَّی اللّٰہُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَصَحۡبِہٖ وَسَلَّمۡ. شیخ امام عالم علامہ محقق ومدقق۔
حافظ حدیث ومجتہد شیخ الاسلام والمسلمین ابوالفضل عبدالرحمٰن ابن شیخ کمال الدین عالم المسلمین ابوالمناقب ابوبکر السیوطی الشافعیؒ فرماتے ہیں: ''تمام تعریفیں اُس خدا کے لئے سزاوار ہیں جس نے اپنے بندہ پر اہل دانش کی بینائی بڑھانے کے لئے کتاب نازل فرمائی اور اُس کتاب میں علوم وحکمت کی اقسام سے عجیب وغریب باتیں بھر دیں۔ عزت میں کوئی کتاب اس کے ساتھ ہمسری کرنا تو کیا اُس کے پاسنگ بھی نہیں ہے۔ علم کے لحاظ سے وہ سب طرح اعلیٰ درجہ رکھتی ہے۔ نظم عبارت کا خیال کیا جائے تو بے حد شیریں ہے اور لوگوں کو مخاطب بنانے میں اُس کی بلاغت بے مثل ہے۔ وہ کتاب کیا ہے؟ قرآن عربی جس میں کسی طرح کی خرابی کا وجود نہیں۔ نہ وہ مخلوق ہے اور نہ اُس میں شبہ اور شک کی گنجائش ہے۔ اور مَیں اس بات کی شہادت دیتا ہوں کہ اس خدا کے سوا کوئی معبود قابلِ پرستش نہیں وہ یکتا ہے اور اپنا کوئی شریک ومثیل نہیں رکھتا وہ تمام مالکوں کا مالک ہے۔ اُس کے قیوم ہونے پر تمام مخلوق کا اقرار ہے اور اُس کی عظمت کے سامنے سب کی گردنیں جھک گئی ہیں اور مَیں اس بات کی بھی شہادت دیتا ہوں کہ ہمارے سردار محمد (ﷺ) اُس کے بندے اور رسول ہیں جن کو خدا نے بزرگ ترین قوم کے شریف ترین گھرانے میں سے مبعوث فرمایا اور بہترین قوم کی جانب افضل ترین کتاب دے کر بھیجا۔ خدا اُن پر اور اُن کی آل واصحاب کرام پر ایسی رحمت وسلامتی نازل فرمائے جو روزِ قیامت تک دائم وقائم رہنے والی ہوں۔

حمد ونعت کے بعد معلوم کرنا چاہئے کہ علم ایک دریائے ناپید کنار ہے جس کی تھاہ معلوم نہیں کی جاسکتی۔ اور ایسا بلند سربفلک پہاڑ ہے جس کی چوٹیوں تک جاسکنا یا اس کے پایاں تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا بہتیرے لوگوں نے اس دریا کی تھاہ لینی چاہی لیکن وہ اپنی جدوجہد میں ناکام رہے اور ہزاروں نے اقسام علم کو حصر وشمار کرنے کی تمنا میں سر پٹکا مگر تھک کر رہ گئے اور حق تو یہ ہے کہ اس بات کا امکان کیا تھا کیونکہ خود پروردگار عالم نے انسانوں کو مخاطب بنا کر فرمادیا ہے: ''وَمَا اُوۡتِیۡتُمۡ مِنَ الۡعِلۡمِ اِلَّا قَلِیۡلًا'' یعنی تم کو علم کا بہت تھوڑا حصّہ دیا گیا ہے۔ ہماری آسمانی کتاب قرآن کریم تمام علوم کی سرچشمہ اور آفتاب علوم کا مطلع ہے خداوند پاک نے اُس میں ہر چیز کا علم فراہم کردیا ہے۔ اور اُس کی ہدایت وگمراہی دونوں باتوں کے واضح بیانوں سے بھر دیا ہے۔ یہی باعث ہے کہ ہر ایک فن کا ماہر اُسی سے مدد لیتا اور اپنے مسائل کی تحقیق میں اُسی پر اعتماد کیا کرتا ہے۔ فقیہ اُس سے احکام کا استنباط کرتا ہے۔ اور حلال وحرام کے حکم ڈھونڈ نکالتا ہے تو نحوی اُسی کی آیتوں پر اپنے قواعد اعراب کی بنیاد رکھتا اور غلط وصحیح کلام کا امتیاز کرتا ہے۔ اور علمِ بیان کا ماہر بھی خوبی بیان اور عبارت آرائی میں اُسی کی روش پر چلتا نظر آتا ہے۔ گزشتہ قوموں کی تواریخ اُس میں موجود ہے۔ اور پند ونصائح کا ذخیرہ وہ رکھتی ہے جس سے اہلِ دل اور صاحبِ نظر اشخاص عبرت ونصیحت حاصل کرتے ہیں اور مؤرخین اسلوب تاریخ کی تعلیم پاتے ہیں۔ اِسی طرح بے شمار علوم اُس میں موجود ہیں جن کا اندازہ معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے پھر اُس کے الفاظ کی شیرینی اور طرزِ بیان کی بے مثل خوبی اِن سب باتوں پر طرہ ہے جس سے عقل چکر میں آجاتی ہے اور دل خود بخود اُس کی طرف کھنچ جاتا ہے۔ اُس

کے ترتیب کلام کا اعجاز صاف صاف بتا رہا ہے کہ بجز علام الغیوب کے اور کوئی ایسا کلام کہنے پر قادر نہیں ہوسکتا۔

میں اپنے زمانہ طلبِ علم میں اِس بات کو خیال کر کے سخت متحیر ہوا کرتا تھا کہ علمائے متقدمین نے سب کچھ کیا مگر اُنہوں نے قرآن کے علوم میں کوئی خاص کتاب مدون (ترتیب) نہیں کی حالانکہ علم حدیث کے متعلق اُن کی اُس وضع کی تصانیف موجود ہیں۔ایک دن میں نے اپنے اُستاد اور شیخ علامۂ زمان ابا عبداللہ محی الدین الکافیجی کو یہ فرماتے سنا کہ انہوں نے علوم تفسیر کے متعلق ایک بے مثل کتاب ترتیب دی ہے اور ویسی کتاب آج تک کبھی نہیں لکھی گئی ہے۔ مجھے شوق پیدا ہوا اور میں نے اُس کتاب کی نقل اُن سے حاصل کی یہ ایک بے حد مختصر رسالہ تھا اور اُس کے تمام مضامین کا ماحصل یہ تھا کہ اُس میں دو باب تھے پہلا باب تفسیر۔ تاویل۔ قرآن۔ سورۃ اور آیت کے معانی کے بیان میں۔اور دوسرا باب تفسیر بالرائے کی شرائط کے ذکر میں۔ پھر اِن دونوں ابواب کے بعد ایک خاتمہ تھا جس میں عالم اور متعلم کے آداب مذکور تھے۔ اِس رسالہ سے میری تشنگی شوق کچھ بھی فرو نہ ہوئی اور اپنی منزلِ مقصود تک رسائی کا کوئی راستہ اس سے نہ مل سکا۔اس کے بعد ہمارے شیخ اور مشائخ اسلام کے سرگروہ علم بردارِ دین مطلی علم الدین بلقینی قاضی القضاۃؒ نے اپنے بھائی قاضی القضاۃ جلال الدین کی تصنیف کی ہوئی ایک کتاب کا مجھے پتا دیا جس کا نام مواقع العلوم من مواقع النجوم تھا۔اس میں کلام نہیں ہوسکتا کہ یہ کتاب مجھے ایک قابلِ قدر اور عمدہ تالیف ملی جس کی ترتیب وتقریر دلچسپ تھی اور اُس کے اقسام وابواب دل پسند۔ علامہ مؤلف اُس کے دیباچہ میں حسبِ ذیل سببِ تالیف لکھتے ہیں:

''امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا کسی عباسی خاندان کے خلیفہ سے ایک مکالمہ مشہور ہے اور اُس مکالمہ میں قرآن کریم کی بعض انواع کا ذکر ہے اور اُس سے ہم اپنے مقصد کا اقتباس کر سکتے ہیں۔ اگرچہ قدیم و جدید زمانوں کے علماء کی ایک جماعت نے علومِ حدیث کے متعلق ایسی تصنیفیں کی ہیں مگر قرآن کی طرف کسی نے توجہ مبذول نہیں کی۔ امام شافعی کے مکالمہ میں جن انواع کا ذکر آیا ہے وہ بھی متن قرآن سے متعلق نہیں بلکہ اُس کی سند سے تعلق رکھتی ہیں یا اُس کی سند رکھنے والوں اور اس کے اہل فن سے لگاؤ رکھتی ہیں۔ حالانکہ قرآن کی نوعیں خود ہی مکمل اور اُس کے علوم آپ ہی کامل ہیں۔ اس لئے میرا ارادہ ہوا کہ اس تصنیف میں اُن تمام باتوں کا جو مجھے قرآنِ شریف میں شامل معلوم ہوئی ہیں بیان کردوں اور اُس کے انواع علوم کا تذکرہ کروں میری یہ تالیف چند اُمور میں منحصر ہوگی۔ اوّل نزول کی جگہوں۔ اُس کے اوقات اور وقائع کا بیان۔اس میں بارہ نوعیں ہیں۔مکی۔ مدنی۔ سفری۔ حضری۔ لیلی۔ نہاری۔ صیفی۔ شتائی۔ فراشی۔ اسباب نزول۔ جو پہلے نازل ہوئی۔اور جو سب سے آخر میں نازل ہوئی۔ دوم سند کا بیان۔اس کی چھ قسمیں ہیں۔ متواتر۔ آحاد۔ شاذ۔ نبی ﷺ کی قراءتیں۔ رواۃ۔ حفاظ۔ سوم اداء کے بیان میں۔ اس کی چھ انواع ہیں۔ وقف۔ ابتداء۔ امالہ۔ مد۔ تخفیف ہمزہ اور ادغام۔ چہارم الفاظ کے بیان میں اس کی سات قسمیں ہیں۔ غریب۔ معرب۔ مجاز۔ مشترک۔ مترادف۔ استعارہ اور تشبیہ۔ پنجم احکام سے تعلق رکھنے والے معانی کا بیان۔ اور اس کی چودہ انواع ہیں۔ عام جو عمومیت پر باقی رہتا ہے۔ عام مخصوص وہ عام جس سے کوئی خصوص مراد ہو۔ وہ امر جس میں کتاب نے سنت کو خصوصیت دی ہے۔ وہ امر جس میں سنت نے کتاب کی تخصیص کی ہے۔ مجمل۔ مبین۔ مؤول۔ مفہوم۔ مطلق۔ مقید۔ ناسخ۔ منسوخ اور ناسخ ومنسوخ کی ایک قسم یعنی ایسے احکام جن پر ایک معین مدت تک عمل کیا گیا ہو اور اُن پر عمل کرنے والا کوئی مکلف شخص رہا ہو۔ ششم اُن معانی کا بیان

جو الفاظ سے متعلق ہیں اور یہ پانچ نوع کے ہیں۔ فصل وصل۔ ایجاز۔ اطناب اور قصر اور یہ سب مل کر پچاس انواع مکمل ہوتی ہیں جن کے علاوہ ذیل کی انواع خارج از شمار ہیں یعنی اسماء۔ کنیتیں۔ القاب۔ اور مبہمات اور یہ انواع قرآن کے شمار کی حد ہے''۔ قاضی جلال الدین نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ اسی قدر تھا اور اس کے بعد اُنہوں نے مذکورۂ بالا انواع میں سے ہر ایک نوع کا کچھ مختصر سا بیان بھی کیا تھا مگر اُن کا بیان اس قدر نا کافی تھا کہ اس پر ضروری اضافے کرنے کی حاجت اور مزید تشریح کی ضرورت تھی چنانچہ اسی وجہ سے میں نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی اور اُس کا نام تحبیر فی علوم التفسیر رکھا اس کتاب میں میں نے علامہ بلقینی کی بیان کی ہوئی انواع کو اُن پر اتنا ہی اور اضافہ کر کے درج کیا اور پھر اسی کے ساتھ بہت سے فائدے بھی بڑھائے جو میری دماغ سوزیوں کے نتیجے تھے اور میں نے اُس کتاب کے دیباچے میں حمد و نعت کے بعد یہ لکھا تھا:

''علوم کی کثرت اور اُن کی اشاعت ایسی خارج از شمار و قیاس ہے کہ اُن کی بابت زیادہ سے زیادہ انسان یہ کہہ سکتا ہے کہ اس دریا کی تھاہ معلوم کرنا اور اس سر بفلک پہاڑ کی چوٹی پر جا سکنا غیر ممکن و محال ہے۔ اسی لئے ہر ایک ایسے عالم کو جو دوسرے علماء کے بعد آئے شہرِ علم کا کوئی نہ کوئی ایسا نیا دروازہ کھلا ملتا ہے جس میں متقدمین کا گزر بھی نہ ہوا ہو۔ اُنہی علوم میں سے جن کی ترتیب و تدوین کو متقدمین نے ترک کر دیا تھا اور اب اِس اخیر زمانہ میں وہ بڑی زیب و زینت کے ساتھ جلوہ گر ہوئے ہیں ایک علم تفسیر بھی ہے جس کو بطور علم مصطلحاتِ حدیث کے سمجھنا چاہئے۔ اس علم کو کیا اگلے زمانہ میں اور کیا زمانۂ حال میں کسی نے بھی مدون نہیں کیا تھا۔ یہاں تک کہ اس عظیم الشان کام کی بنیاد ڈالنے کا قرعہ فال شیخ الاسلام علامہ جلال الدین بلقینیؒ کے نام پڑا اور اُنہوں نے اپنی مفید کتاب مواقع العلوم من مواقع النجوم لکھ کر اور اُسے چھان بین کے بعد تمام زوائد سے پاک بنا کر اس علم سے دنیا کو روشناس بنایا۔ لیکن گو اُنہوں نے اپنی کتاب کی ترتیب اور اس کی انواع کی تقسیم میں بہت کچھ محنت اٹھائی تاہم بقول امام ابوالسعادت بن کثیرؒ کے جو اپنی کتاب نہایہ کے دیباچہ میں لکھتے ہیں: ''ہر ایک مبتدی جو کسی بالکل اچھوتی چیز کو ہاتھ لگاتا ہے اور ہر ایک مخترع جو کسی محض نئے کام کو چھیڑتا ہے جسے کہ اُس سے پہلے کسی نے نہ کیا ہو۔ تو ضروری ہے کہ وہ پہلے تھوڑا اور چھوٹا ہو مگر بعد میں بڑھے اور پروان چڑھے''۔ قاضی جلال الدین کی کتاب بھی جو اب تک ایک بالکل اَن چھیڑ موضوع پر لکھی گئی تھی نقص اور فرو گذاشت کی علتوں سے خالی نہ رہی تاہم اس میدان میں گوئے سبقت وہی لے گئے۔ والفضل المتقدم: بہر حال مجھ کو نسبتاً اس کام میں سہولت حاصل تھی۔ ایک سر مشق میرے سامنے موجود تھی اور راستہ دیکھا نہ تھا تو سمجھا ہوا ضرور تھا میری طبیعت نے بہت سی ایسی انواع سجھائیں جو اب تک کوری تھیں اور اس طرح کی ضروری زیادتیاں میرے خیال میں آئیں جن پر پہلے کسی نے خامہ فرسائی نہیں کی تھی چنانچہ میں نے اس علم میں ایک کتاب لکھنے پر کمر ہمت باندھی جس میں ان شاء اللہ اس فن کے پراگندہ مسئلوں کو جمع۔ جملہ فوائد کو قلمبند اور اُس کے تابناک مضامین کے موتیوں کو سلک تحریر میں پرو کر رہوں۔ تاکہ گو اس علم کی ایجاد میں میرا نمبر دوم ہے لیکن اُس کے بکھرے ہوئے جواہر آب دار کی فراہمی اور تفسیر و حدیث کے دو فنون کی تقسیم مکمل بنانے میں مجھے اوّلیت کا رتبہ ملے۔ پھر جب وہ مکمل و مدون ہو کر عالمِ ظہور میں جلوہ گر اور طالبین کے لئے فیض گستر ہوئی تو میں نے اُس کا نام تحبیر فی علوم التفسیر رکھا اور دیباچہ کے بعد انواع کی حسب ذیل فہرست دی۔

نوع اول و دوم مکی اور مدنی ۔ نوع سوم و چہارم حضری اور سفری ۔ نوع پنجم و ششم نہاری اور لیلی ۔ نوع ہفتم و ہشتم صیفی اور شتائی ۔ نہم و دہم فراشی اور نومی ۔ یازدہم اسباب نزول ۔ دوازدہم جس کا سب سے اوّل نزول ہوا ۔ سیزدہم جس کا سب سے آخر میں نزول ہوا ۔ چہاردہم جس کے نزول کا وقت معلوم ہوا ہے ۔ پانزدہم جو صرف قرآن میں نازل ہوا ہے اور کسی دوسرے نبی پر نازل نہیں ہوا ۔ شانزدہم جو اُس میں سے اور انبیاء پر بھی نازل ہو چکا ہے ۔ ہفتدہم ۔ جس کا نزول مکرر ہوا ۔ ہیزدہم جس کا نزول جدا جدا ہوا ۔ نوزدہم جس کا نزول اکٹھا ہوا ۔ بستم ۔ اُس کے نازل کرنے کی کیفیت اور یہاں تک ہر ایک نوع نزول قرآن سے تعلق رکھتی ہے ۔ بست و یکم ۔ متواتر ۔ بست و دوم ۔ آحاد ۔ بست و سوم ۔ شاذ ۔ (۲۴)[1] نبی ﷺ کی قراءتیں ۔ (۲۵ و ۲۶) رواۃ اور حفاظ ۔ (۲۷) کیفیت تحمل ۔ (۲۸) عالی اور نازل ۔ (۲۹) مسلسل اور یہاں تک انواع کا تعلق سند کے ساتھ تھا ۔ (۳۰) ابتداء ۔ (۳۱) وقف ۔ (۳۲) اِمالہ ۔ (۳۳) مدّ ۔ (۳۴) تخفیف ہمزہ ۔ (۳۵) ادغام ۔ (۳۶) اِخفاء ۔ (۳۷) قلب کرنا ۔ (۳۸) مخارج حروف اور ان سب انواع کا تعلق اَدَاء کے ساتھ ہے ۔ (۳۹) غریب ۔ (۴۰) معرب ۔ (۴۱) مجاز ۔ (۴۲) مشترک ۔ (۴۳) مترادف ۔ (۴۴ و ۴۵) محکم اور متشابہ ۔ (۴۶) مشکل ۔ (۴۷ و ۴۸) مجمل اور مبین ۔ (۴۹) استعارہ ۔ (۵۰) تشبیہ ۔ (۵۱ و ۵۲) کنایہ اور تعریض ۔ (۵۳) وہ عام جو اپنے عموم پر باقی ہے ۔ (۵۴) عام مخصوص ۔ (۵۵) وہ عام جس سے خصوص مراد لیا گیا ہو ۔ (۵۶) جس امر میں کتاب نے سنت کو خاص کیا ہو ۔ (۵۷) جس امر میں سنت نے کتاب کی تخصیص کر دی ہو ۔ (۵۸) موؤل ۔ (۵۹) مفہوم ۔ (۶۰ و ۶۱) مطلق اور مقید ۔ (۶۲ و ۶۳) ناسخ و منسوخ ۔ (۶۴) جس پر ایک ہی شخص نے عمل کیا اور وہ حکم بعد میں منسوخ ہو گیا ۔ (۶۵) جو صرف ایک ہی شخص پر واجب تھا ۔ (۶۶ و ۶۷ و ۶۸) ایجاز ۔ اطناب اور مساواۃ ۔ (۶۹) اشباہ ۔ (۷۰ و ۷۱) فصل اور وصل ۔ (۷۲) قصر ۔ (۷۳) احتباک ۔ (۷۴) قول بالموجب ۔ (۷۵ و ۷۶ و ۷۷) مطابقت ۔ مناسبت اور مجانست ۔ (۷۸ و ۷۹) توریہ اور استخدام ۔ (۸۰) لف ونشر ۔ (۸۱) التفات ۔ (۸۲) فواصل اور غایات ۔ (۸۳ و ۸۴ و ۸۵) افضل القرآن ۔ اُس کا فاضل اور اُس کا مفضول ۔ (۸۶) مفردات القرآن ۔ (۸۷) امثال ۔ (۸۸ و ۸۹) آداب القاری والمقری ۔ (۹۰) آداب المفسر ۔ (۹۱) کس کی تفسیر قبول کی جاتی ہے اور کس کی تفسیر رد ہوتی ہے ۔ (۹۲) غرائب التفسیر ۔ (۹۳) مفسرین کی شناخت ۔ (۹۴) کتابت قرآن ۔ (۹۵) سورتوں کے نام رکھنے کی وجہ ۔ (۹۶) آیتوں اور سورتوں کی ترتیب ۔ (۹۷ و ۹۸ و ۹۹) اسماء کنیتیں اور القاب ۔ (۱۰۰) مبہمات ۔ (۱۰۱) اُن لوگوں کے نام جن کے بارہ میں قرآن نازل ہوا ۔ (۱۰۲) تاریخ ۔ یہاں پر کتاب تحبیر کا دیباچہ ختم ہو گیا اور یہ کتاب فضل خدا سے ۲۷ھ میں تمام ہوئی اور جن صاحب نے اِس کو لکھا تھا وہ بڑے محقق اور میرے شیوخ کے طبقہ میں سے تھے ۔ پھر اِس کے بعد میرے دل میں خیال آیا کہ میں اور کتاب اس سے بھی زیادہ بسیط ۔ مجموع اور مرتب تالیف کروں جس میں شمار و اعداد کا طریقہ اختیار کر کے جہاں تک ممکن ہو مزید انواع کی تلاش اور فوائد کی گرد آوری میں جد و جہد سے کام لوں ۔ اسی کے ساتھ مجھے یہ بھی خیال تھا کہ اس راہ میں مجھ سے پہلے کسی نے قدم نہیں رکھا ہے اور میں ہی اس میدان کا یکہ تاز ہوں ۔ ابھی میں اپنی تالیف شروع کرنے کی فکر ہی میں تھا اور میرا دل ہنوز مذبذب تھا کہ اسی اثناء میں مجھ کو یہ اطلاع ملی کہ شیخ امام بدرالدین محمد بن عبداللہ

---

[1] بغرض سہولت نوع کو ہندسوں کے ذریعہ قوسین میں لکھا گیا ۔ مترجم

زرکشی جو ہمارے شافعی بھائیوں میں سے ایک پچھلے فاضل ہیں اُنہوں نے اس موضوع پر ایک مکمل اور مبسوط کتاب تالیف کر ڈالی ہے اور اُس کا نام برہان فی علوم القرآن رکھا ہے مَیں نے بہت جلد یہ کتاب اُن سے منگا کر دیکھی اور اُس کے مطالب پر عبور حاصل کیا میں نے دیکھا تو مؤلف ممدوح نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں تحریر کیا تھا:

''چونکہ علوم قرآن خارج از حصر وشمار اور اُس کے معانی انداز وقیاس سے باہر ہیں اِس لئے اُن میں سے جتنا ہو سکے اُس پر توجہ کرنا واجب معلوم ہوا۔ متقدمین میں سے جو اُمور انجام دینے رہ گئے منجملہ اُن کے ایک امر یہ بھی ہے کہ انہوں نے انواع علوم قرآن کی کوئی کتاب تالیف نہیں کی اور جس طرح لوگوں نے فنِ حدیث کے مصطلحات وغیرہ لکھے تھے ویسے ہی قرآن کے مصطلحات اور اُس کے انواع پر کوئی مخصوص کتاب نہیں لکھی لہٰذا میں نے خدا سے مدد چاہی اور اُس کا ہزار ہزار شکر ہے کہ میری آرزو پوری ہوئی تاکہ میں ایک جامع کتاب اس موضوع پر لکھ سکوں اور اگلے لوگوں نے فنونِ قرآن اور اُس کے نکات ومطالب کی بابت جو کچھ کہا ہے اُن سب کو اُس میں جمع کردوں میں نے اس کتاب میں دلچسپ وکارآمد معانی اور حکمتوں کو درج کر کے اِسے اس قابل بنا دیا کہ لوگوں کے دل اسے دیکھ کر حیرت سے دنگ رہ جائیں اور یہ ابواب قرآن کی کلید بن سکے اور یہ کتاب کتاب اللہ کا عنوان ہو سکے۔ مفسر کو اُس کے حقائق کا اکتشاف کرنے میں مدد دے سکے۔ اور اُسے کتاب اللہ کے بعض اسرار اور باریکیوں پر مطلع بنا دے۔ میں نے اس کتاب کا نام البرہان فی علوم القرآن رکھا اور اُس کے انواع فہرست حسب ذیل ہے:

نوع اوّل۔ سبب نزول کی شناخت میں۔ نوع دوم۔ آیات کے مابین جو مناسبت ہے اُس کا علم حاصل کرنے کے بارے میں۔ نوع سوم۔ فواصل کی شناخت میں۔ نوع چہارم۔ وجوہ اور نظائر کی معرفت میں۔ نوع پنجم۔ علم متشابہ۔ نوع ششم۔ علم مبہمات۔ نوع ہفتم اسرار فواتح۔ نوع ہشتم۔ سورتوں کے خاتموں کے بیان میں۔ نوع نہم مکی اور مدنی کی معرفت میں۔ نوع دہم جو سب سے پہلے نازل ہوئی اُس کی شناخت میں۔ نوع یازدہم۔ اس بات کی معرفت کہ قرآن کتنی زبانوں (لغتوں) میں نازل ہوا۔ نوع دوازدہم۔ قرآن کے نازل کرنے کی کیفیت۔ نوع سیزدہم۔ اُس کے جمع کرنے اور اس بات کا بیان کہ صحابہ میں سے کِن کِن لوگوں نے اُسے حفظ کیا تھا۔ نوع چہاردہم۔ تقسیم قرآن کی شناخت۔ نوع پانزدہم۔ اُس کے اسماء کی شناخت۔ نوع شانزدہم۔ اس بات کی شناخت کہ قرآن میں لغت حجاز کے علاوہ کیا واقع ہے۔ نوع ہفدہم اس بات کی معرفت کہ اُس میں لغتِ عرب کے سوا کیا آیا ہے۔ نوع ہیژدہم۔ غریبِ قرآن کی معرفت۔ نوع نوزدہم۔ تعریف کی شناخت۔ نوع بستم۔ معرفتِ احکام۔ نوع بست ویکم۔ اس بات کی شناخت کہ لفظ یا ترکیب بہترین وفصیح ترین ہے۔ نوع بست ودوم۔ کمی یا بیشی کی وجہ سے اختلاف الفاظ کی معرفت۔ نوع بست وسوم۔ توجیہہ قرآن کی معرفت۔ نوع بست وچہارم۔ وقف کا بیان کہ وہ کیا ہے؟ نوع بست وپنجم۔ علوم رسوم الخط۔ نوع بست وششم۔ فضائل قرآن کی شناخت میں نوع بست وہفتم۔ خواص قرآن کی معرفت۔ نوع بست وہشتم۔ اس بات کا بیان کہ آیا قرآن میں کوئی چیز بہ نسبت دوسری چیز کے افضل ہے؟ نوع بست ونہم۔ آدابِ تلاوت قرآن۔ نوع سی ام۔ اس بیان میں کہ آیا کسی تصنیف تقریر اور تحریر میں اُس کی کچھ آیتیں استعمال کی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ نوع سی ویکم۔ کلامِ مجید میں آئی ہوئی ضرب الامثال کا ذکر۔ نوع سی ودوم۔ احکام قرآن کی معرفت۔ نوع سی وسوم۔ اُس کے مباحثات (جدل) کا انداز۔ نوع سی وچہارم۔

ناسخ ومنسوخ کی شناخت۔نوع سی وپنجم۔اُن آیتوں کی معرفت جو وہم دلاتی اور اختلاف عیاں کرتی ہیں۔نوع سی وششم۔ محکم اور متشابہ کا امتیاز۔نوع سی وہفتم۔صفات باری تعالیٰ میں وارد ہونے والی متشابہ آیات کا حکم۔نوع سی وہشتم۔اعجاز کا بیان۔نوع سی ونہم۔وجوب متواتر کی معرفت۔نوع چہلم۔اس بات کا بیان کہ سنت نبوی کتاب اللہ کی یاوری کرتی ہے۔ نوع چہل ویکم۔تفسیر قرآن کی معرفت۔نوع چہل ودوم۔وجوہ مخاطبات کی معرفت۔نوع چہل وسوم۔کتاب اللہ کی حقیقت ومجاز کا بیان۔نوع چہل وچہارم۔کنایات اور تعریض کا ذکر۔نوع چہل وپنجم۔معانی کلام کے اقسام کا بیان۔نوع چہل وششم۔اُن امور کا ذکر جو اسالیب قرآن کے متعلق معلوم ہو سکے۔نوع چہلم وہفتم۔ادوات کی معرفت۔اور یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ اِن انواع میں سے ہر ایک نوع ایسی ہے جس کی تحقیق پر انسان متوجہ ہو تو اپنی تمام عمر اُس کے پیچھے صرف کر دینے کے باوجود بھی اُس سے پوری طرح نبٹ نہیں سکتا مگر ہم نے صرف ہر ایک نوع کے اصول کا بیان کر دینے اور اُس کی چند فصلوں کا ذکر کر دینے پر اکتفا کیا کیونکہ کام بے پایاں تھا اور عمر تھوڑی جس میں یہ امر سرانجام پانا دشوار تھا''۔

علامہ زرکشی نے اپنے دیباچہ میں کتاب کی وجہ تالیف اسی قدر بیان کی ہے۔مَیں نے اس کتاب کا مطالعہ کر لیا تو مجھے کمال مسرت ہوئی اور میں شکر خدا بجالایا کہ ہنوز میرے لئے بہت بڑا کام کرنے کا موقع ہے۔میرا عزم روز بروز اپنا کام پورا کرنے کے لئے پختہ ہوتا گیا اور جس تصنیف کی تیاری کا خیال میرے دل ودماغ پر قابض تھا میں اُس کو بہت احتیاط کے ساتھ مرتب کرنے میں مصروف ہوا یہاں تک کہ آخر کار میں نے یہ عظیم الشان اور لاثانی کتاب تیار کر لی جو فوائد اور خوبی کے لحاظ سے اپنی نظیر آپ کہی جا سکتی ہے۔مَیں نے اس کے انواع کی ترتیب کتاب برہان سے کہیں عمدہ اور انسب طریقہ پر کی۔بعض انواع کو جو کسی دوسری نوع میں شامل کر دینے کے قابل تھیں باہم ملا دیا اور چند انواع کو مزید وضاحت طلب پا کر انہیں علیحدہ اور مستقل نوع کر دیا۔فوائد اور قواعد کی زیادتی۔اور پراگندہ مسائل کی فراہمی سے اِس کی دلچسپی میں چار چاند لگا دیئے اور اُس کا نام ''اتقان فی علوم القرآن'' رکھا۔اُمید ہے کہ ناظرین اس کتاب کی ہر ایک نوع کو مفرد تصنیف کے لائق پائیں گے اور اس کے شیریں چشموں سے اس طرح اپنی علمی تشنگی فرو کر سکیں گے کہ پھر اس کے بعد کبھی لب تشنہ ہی نہ ہونے پائیں۔میں نے درحقیقت اس کتاب کو اپنی اُس بڑی اور مبسوط تفسیر کا مقدمہ بنایا ہے جس کو میں نے اب شروع کیا ہے اور اُس کا نام ''مجمع البحرین ومطلع البدرین. الجامع التحریر الروایة وتقریر الدرایة'' رکھا ہے۔ میں خداوند کریم سے جو لاریب سمیع ومجیب ہے۔توفیق وہدایت اور امداد ورعایت کا طالب ہوں وَمَا تَوْفِيْقِيْ اِلَّا بِاللّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَاِلَيْهِ اُنِيْبُ.

فہرست انواع کتاب

نوع	مضمون	نوع	مضمون
سی وہشتم	قرآن میں لغتِ عرب سے باہر کا کون سا	پنجاہ ونہم	فواصلِ آیات کا حال
	لفظ آیا ہے؟	شستم	سورتوں کے ابتدائی حصّوں کا ذکر
سی ونہم	وجوہ ونظائر کی شناخت	شست ویکم	سورتوں کے آخری حصّوں کا ذکر
چہلم	اُن ادوات (حروف وکلمات) کے معانی	شست ودوم	آیات اور سورتوں کی مناسبت کا بیان
	جن کی مفسر کو ضرورت لاحق ہوتی ہے	شست وسوم	متشابہ آیتوں کا ذکر
	معرفت اعراب القرآن	شست وچہارم	اعجاز القرآن
چہل ویکم	اُن ضروری قواعد کے بیان میں جن کا	شست وپنجم	اُن علوم کا ذکر جو قرآن سے مستنبط ہوئے
چہل ودوم	ایک مفسر محتاج ہوتا ہے		ہیں
	محکم ومتشابہ کا ذکر	شست وششم	امثال قرآن کا ذکر
چہل وسوم	مقدم ومؤخر قرآن کا بیان	شست وہفتم	اقسام قرآن کا بیان
چہل وچہارم	اُس کے خاص وعام کا ذکر	شست وہشتم	قرآن کے جدل (مناظرہ) کا ذکر
چہل وپنجم	اس کے مجمل اور مبین کا حال	شست ونہم	اسماءٔ کنیتین اور القاب
چہل وششم	ناسخ ومنسوخ کا بیان	ہفتادم	مبہمات قرآن کا ذکر
چہل وہفتم	مشکل اور اختلاف کا وہم دلانے والے	ہفتاد ویکم	اُن لوگوں کے نام جن کے بارے میں
چہل وہشتم	اور متناقض حصّوں کا ذکر		قرآن نازل ہوا
چہل ونہم	مطلق اور مقید کا بیان	ہفتاد ودوم	فضائل قرآن کا ذکر
پنجاہم	منطوق اور مفہوم کا ذکر	ہفتاد وسوم	قرآن کے افضل اور فاضل حصے
پنجاہ ویکم	قرآن کے وجوہ مخاطبات کا بیان	ہفتاد وچہارم	مفرداتِ قرآن
پنجاہ ودوم	اُس کی حقیقت اور مجاز کا ذکر	ہفتاد وپنجم	خواصِ قرآن
پنجاہ وسوم	تشبیہ اور استعارات کا بیان	ہفتاد وششم	رسوم الخط اور کتابِ قرآن کے آداب
پنجاہ وچہارم	کنایات اور تعریض کا ذکر	ہفتاد وہفتم	تاویل اور تفسیر قرآن کی معرفت اور
پنجاہ وپنجم	حصر اور اختصاص کا بیان		اُس کے شرف اور اُس کی ضرورت کا بیان
پنجاہ وششم	ایجاز اور اطناب کا بیان	ہفتاد وہشتم	مفسر کی شرطیں اور اُس کے آداب کا بیان
پنجاہ وہفتم	خبر اور انشاء کا ذکر	ہفتاد ونہم	غرائب التفسیر
پنجاہ وہشتم	بدائع قرآن کا بیان	ہشتادم	طبقاتِ مفسرین

اور یہ اسّی انواع اس طرح ہوئی ہیں کہ کئی کئی انواع کو باہم شامل کر کے ایک نوع بنا دیا گیا ہے ورنہ اگر سب کو جدا جدا کیا جاتا تو غالباً تین سو سے زیادہ انواع بن جاتیں۔ اور جن انواع کا میں نے ذکر کیا ہے ان میں سے بیشتر انواع ایسی

ہیں کہ اُن پر جدا جدا مستقل تصانیف موجود ہیں اور اُن میں سے بہت سی کتابیں میں نے خود بھی مطالعہ کی ہیں۔ ایسی کتابیں جو میری کتاب اتقان کے موضوع پر تصنیف ہوئی ہیں علاوہ اس کے کہ وہ اس کتاب کے مقابلہ میں کوئی حقیقت نہیں رکھتیں اور اُس کی پاسنگ بھی نہیں ہوسکتیں اُن کی تعداد بھی چند سے زائد نہیں اور وہ حسب ذیل ہیں۔

فنون الافنان فی علوم القرآن مصنفہ ابن جوزی۔ جمال القراء مصنفہ شیخ علم الدین سخاوی۔ المرشد الوجیز فی علوم تعلق بالقرآن العزیز مصنفہ ابی شامہ۔ البرہان فی مشکلات القران مصنفہ ابی المعالی عزیزی بن عبدالملک معروف بہ ''شیدلہ''۔ اور یہ سب کتابیں میری کتاب کی ایک نوع کے مقابلہ میں بھی وہی ہستی رکھتی ہیں جو ناپید کنار ریگزار کے روبرو ایک مشت خاک اور بحر زخار کے سامنے ایک قطرۂ آب کی ہوسکتی ہے۔

جن کتابوں سے میں نے اپنی اس کتاب کی ترتیب وتالیف میں مدد لی ہے اُن کی فہرست ذیل میں درج کرتا ہوں:

تفسیر ابن جریر۔ تفسیر ابن ابی حاتم۔ تفسیر ابن مردویہ۔ تفسیر ابی الشیخ۔ تفسیر ابن حبان۔ تفسیر فریابی۔ تفسیر عبدالرزاق۔ تفسیر ابن المنذر۔ تفسیر سعید بن منصور جو اُس کی کتاب سنن کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حاکم جو اُس کی کتاب مستدرک کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حافظ عماد الدین بن کثیر۔ فضائل القرآن مصنفہ ابن الضریس۔ فضائل القرآن مصنفہ ابن ابی شیبہ۔ المصاحف مصنفہ ابن ابی داؤد۔ المصاحف مصنفہ ابن اشتہ۔ الرد علی من خالف مصحف عثمان مصنفہ ابن ابی بکر انباری۔ اخلاق حملۃ القرآن مؤلفہ آجُری۔ التبیان فی آداب حملۃ القرآن مصنفہ نووی۔ شرح بخاری مصنفہ ابن حجرؒ۔ ان کے علاوہ حدیث کی بے شمار جامع کتابوں پر نظر ڈالی اور سینکڑوں مسند مطالعہ کئے۔ قراءت اور تعلقات ادا کی کتابوں میں سے سخاوی کی کتاب جمال القراء۔ ابن جزری کی کتاب نشر وتقریب۔ ہذلی کی کتاب الکامل۔ واسطی کی کتاب الارشاد فی القراءات العشر ابن غلبون کی کتاب الشواذ۔ ابن انباری سجاوندی۔ نحاس۔ الدانی۔ عمانی اور ابن النکزاوی کی تصنیف کردہ کتابیں موسوم بہ الوقف والابتداء۔ اور ابن القاصح کی تصنیف کتاب قرۃ العین الفتح والامالہ و بین اللفظین وغیرہ پر نظر ڈالی۔ لغات۔ غریب۔ عربیت اور اعراب کی کتابوں میں سے مفردات لقرآن مصنفہ امام راغب اصفہانی۔ غریب القرآن مصنفہ ابن قتیبہ اور مصنفہ العزیزی (ہردو) وجوہ ونظائر مصنفہ نیشاپوری وابن الصمد (ہردو) الواحد والجمع فی القرآن مصنفہ ابن ابی الحسن اخفش۔ الاوسط الزاہر مصنفہ ابن الانباری یشرح التسہیل والارشاف مصنفہ ابی حیان۔ المغنی مصنفہ ابن ہشام الجنی۔ الدانی فی حروف المعانی مصنفہ ابن اُم قاسم۔ اعراب القرآن مصنفہ ابی البقاء والسمین وسفاقسی ومنتخب الدین (ہر چار) ابن جنی کی کتابیں۔ المحتسب فی توجیہ الشواذ۔ الخصائص۔ الخاطریات اور ذاالقد امالی۔ مؤلفہ ابن حاجب۔ المعرب مؤلفہ جوالیقی۔ مشکل القران مصنفہ ابن قتیبہ اور اللغات التی نزل بہا القرآن مصنفہ ابی القاسم محمد بن عبداللہ۔

احکام اور اُن کے تعلقات کی کتابوں میں سے کتاب احکام القرآن مصنفہ قاضی اسماعیل وبکر بن علاء وابی بکر رازی و الکیا الہراسی وابن العربی وابن الغرس اور ابن خونیز منداد (ساتویں کتابیں) کتاب الناسخ والمنسوخ مصنفہ مکی وابن الحصار وسعیدی وابی جعفر النحاس وابن العربی وابی داؤد سجستانی وابی عبید القاسم بن سلان اور عبدالقاہر بن طاہر تمیمی (ہر نہ کتب) اور کتاب الامام فی ادلۃ الاحکام مصنفہ شیخ عزّ الدین بن عبدالسلام کا مطالعہ کیا۔

اعجاز اور فنون بلاغت کے متعلق کتابوں میں خطابی' رُمانی' ابن سراقہ' قاضی ابی بکر باقلانی' عبدالقادر جرجانی اور امام فخر

الدین کی تصنیف کردہ کتابوں موسوم بہ اعجاز القرآن کا مطالعہ کیا۔ ابن ابی الاصبع کی کتاب البرہان اور زملکانی کی کتاب البرہان کو مع اُس کے مختصر رسالہ المجید کے دیکھا۔ ابن عبدالسلام کی کتاب مجاز القرآن پر نظر ڈالی۔ ابن قیم کی کتاب الایجاز فی المجاز پر نظر ڈالی۔ پھر زملکانی کی کتابوں نہایۃ التامیل فی اسرار التنزیل۔ التبیان فی البیان اور المنہج المفید فی احکام التوکید کی سیر کی۔ ابن ابی الاصبع کی دو کتابیں تحبیر اور الخواطر السوانح فی اسرار الفواتح مطالعہ کیں۔ شرف البارزی کی کتاب اسرار التنزیل دیکھی۔ کتاب اقصی القریب مصنفہ تنوخی۔ منہاج البلغاء مصنفہ حازم۔ العمدہ مصنفہ ابن رشیق۔ الصناعتین مصنفہ عسکری۔ المصباح مصنفہ بدرالدین بن مالک۔ التبیان مصنفہ طیبی۔ الکنایات مصنفہ جرجانی۔ الاغریض فی الفرق بین الکنایۃ والتعریض مصنفہ شیخ تقی الدین سبکی اور اُنہی کی دوسری کتاب الاقتناص فی الفرق بین الحصر والاختصاص بھی زیر مطالعہ رکھی۔ کتاب عروس الافراح شیخ تقی الدین کے فرزند علامہ بہاؤ الدین کی مصنفہ بھی دیکھی۔ مزید بریں کتاب روض الافہام فی اقسام الاستفہام مصنفہ شیخ شمس الدین بن الصائغ۔ انہی کی دوسری تصنیف نشر البعیر فی اقامۃ الظاہر مقام الضمیر اور دو کتابیں اور بھی ان کی ہی دیکھیں جن کے نام المقدمۃ فی سر الالفاظ المتقدمہ اور احکام الرائے فی احکام الآئے تھے اور علاوہ ازیں کتاب مناسبات ترتیب السور مصنفہ ابی جعفر بن الزبیر۔ کتاب فواصل الآیات مصنفہ طوفی۔ کتاب المثل السائر مصنفہ ابن اثیر۔ کتاب کنز البراعۃ مصنفہ ابن اثیر اور شرح بدیع قدامۃ مصنفہ موفق عبداللطیف کی سیر سے بھی فوائد حاصل کئے۔

اور مذکورہ بالا خاص فنون ومباحث کی کتابوں کو چھوڑ کر جن متفرق اور انواع قرآن کی کتابوں کا مطالعہ کیا وہ یہ ہیں۔ البرہان فی متشابہ القرآن مصنفہ کرمانی۔ درۃ التنزیل وغرۃ التاویل فی المتشابہ مصنفہ ابی عبداللہ الرازی۔ کشف المعانی فی المتشابہ والمثانی مصنفہ قاضی بدرالدین بن جماعۃ۔ امثال القرآن مصنفہ ماوردی۔ اقسام القرآن مصنفہ ابن قیم۔ جواہر القرآن مصنفہ غزالی۔ التعریف والاعلام فیما وقع فی القرآن من الاسماء والاعلام مصنفہ سہیلی اور اُس کا حاشیہ مصنفہ ابن عساکر۔ التبیان فی مبہمات القرآن مصنفہ قاضی بدرالدین بن جماعۃ۔ اسماء من نزل فیہم القرآن مصنفہ اسماعیل ضریر۔ ذات الرشد فی عدد الآئے وشرحہا مصنفہ موصلی۔ شرح آیات الصفات مصنفہ ابن اللبان اور الدر النظیم فی منافع القرآن العظیم مصنفہ یافعی۔ رسم الخط کی کتابوں میں سے المقنع مصنفہ الدانی۔ شرح الرائیہ مصنفہ سخاوی اور اُسی کی شرح مصنفہ ابن جبارہ کا مطالعہ کیا۔

اور جامع کتابوں میں سے بدائع الفوائد مصنفہ ابن قیم۔ کنز الفوائد مصنفہ شیخ عزالدین عبدالسلام الغرر۔ والدرر مصنفہ شریف مرتضی۔ تذکرہ مصنفہ بدر بن صاحب۔ جامع الفنون مصنفہ ابن شبیب حنبلی النفیس مصنفہ ابن جوزی اور البستان مصنفہ ابی اللیث سمرقندی وغیرہ کو دیکھا۔

اور جو مفسر محدث نہ تھے اُن کی حسب ذیل تفسیروں پر نظر ڈالی۔ کشاف اور اُس کا حاشیہ مصنفہ طیبی۔ تفسیر امام فخر الدین رازی، امام الحرمین ابن برجان، ابن بریرۃ اور ابن المنیر کی تفسیریں امالی رافعی علی الفاتحہ مقدمہ تفسیر ابن النقیب۔ الغرائب والعجائب مصنفہ کرمانی اور قواعد فی التفسیر مصنفہ ابن تیمیہ۔ اصفہانی، حوفی، ابی حیان، ابن عطیہ، القشیری، المرسی، ابن الجوزی، ابن عقیل، ابن رزین، الواحدی، الکواشی، الماوردی، سلیم

اور اب خدائے لایزال کی امداد سے اصل مقصود کو آغاز کرنے کا وقت آ گیا۔

آغازِ کتاب

نوع اوّل۔ مکّی اور مدنی کی شناخت کا بیان: ایک جماعت نے اس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں کہ منجملہ اُن کے مکّی اور عزدیرینی بھی دو اشخاص ہیں۔ مکّی اور مدنی کی شناخت کا ایک فائدہ یہ ہے کہ متاخر آیتوں کا علم حاصل ہوتا ہے اور جو بعد میں نازل ہونے کے باعث یا کسی سابق حکم کی ناسخ ہوں گی اور یا اُس حکم کے عموم کی تخصیص کردیں گی لیکن یہ دوسری شق ان لوگوں کے خیال کے مطابق نکلتی ہے جو مخصص کی تاخیر مناسب تصور کرتے اور روا مانتے ہیں۔

ابوالقاسم حسن بن محمد بن حبیب نیشاپوری اپنی کتاب التنبیہ علی فضل علوم القرآن میں لکھتے ہیں کہ ''علوم قرآن میں سب سے اشرف علم نزولِ قرآن' اُس کی جہات اور مکہ اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورتوں کی ترتیب کا علم ہے اور اس بات کا جاننا کہ کون سی سورت مکہ میں نازل ہوئی مگر اُس کا حکم مدنی ہے اور کون سی سورت مدینہ میں نازل ہوئی جس کا حکم مکی ہے اور یہ کہ مکہ میں اہل مدینہ کی بابت کیا حکم نازل ہوا اور مدینہ میں اہل مکہ کی نسبت کیا بات اُتری۔ نیز جو اس اَمر کے مشابہ ہے کہ مکی آیت مدنی کے حق میں اور مدنی آیت مکی کے بارے میں نازل ہوئی ہو۔ جحفہ' بیت المقدس' طائف اور حدیبیہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا علم رکھنا اور اس بات سے واقف ہونا کہ کون سی سورت رات کے وقت اُتری تھی اور کون سی دن کے وقت یا کون سی سورۃ فرشتوں کی جماعت کی مشایعت کے ساتھ اُتری اور کس سورت کا نزول تنہا جبریل امین ہی کی معرفت ہوا۔ پھر مکی سورتوں میں مدنی آیتوں کا علم رکھنا اور مدنی سورتوں کی مکی آیتوں سے واقف ہونا اور اس بات کو جاننا کہ مکہ سے مدینہ میں کس قدر قرآن لایا گیا اور مدینہ سے مکہ کو کتنا حصہ قرآن کا لے جایا گیا اور کتنا حصہ قرآن کا مدینہ سے ملکِ حبش کو لے گئے تھے اور کون سی آیت مجمل اُتری۔ اور کس آیت کا نزول اُس کی تفسیر کے ساتھ ہوا اور کن سورتوں میں اس بات کا اختلاف ہے کہ بعض اشخاص اُنہیں مکی بتاتے ہیں اور بعض اُن کو مدنی کہتے ہیں۔ غرضیکہ یہ پچیس وجہیں ایسی ہیں کہ جو شخص اِن کو بخوبی نہ جانتا ہو اور اِن میں باہم امتیاز نہ کر سکے اُس کے لئے ہرگز جائز نہ ہوگا کہ وہ کتاب اللہ کے متعلق کچھ کلام کر سکے''۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے اِن سب وجوہ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور اِن میں سے بعض باتوں کی مستقل ایک نوع قرار دی ہے اور چند باتوں کو اور انواع کے شمول میں ذکر کردیا ہے۔ ابن عربی اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں لکھتے ہیں: ''قرآن کی بابت اجمالی طور پر ہم کو یہ علم حاصل ہوا ہے کہ اُس میں مختلف مکی' مدنی' سفری' حضری' لیلی' نہاری' سماوی اور ارضی حصے ہیں اِن کے علاوہ بعض حصے آسمان و زمین کے مابین معلق نازل ہوئے ہیں اور کچھ زیرِ زمین غار کے اندر بھی اُترے ہیں''۔ اور ابن النقیب اپنی تفسیر کے مقدمہ میں لکھتا ہے: ''قرآن منزل کی چار قسمیں ہیں محض مکی' محض مدنی وہ کہ اُس کا بعض حصہ مکی ہے اور کچھ حصہ مدنی اور وہ حصہ جو نہ مکی ہے اور نہ مدنی''۔

مکی اور مدنی آیات اور سورتوں کے بارے میں لوگوں کی تین اصطلاحیں ہیں جن میں سے زیادہ مشہور اصطلاح یہ ہے کہ جو حصہ قرآن کا ہجرت سے پہلے نازل ہوا وہ مکی ہے اور بعد ہجرت کے جس قدر قرآن کا نزول ہوا وہ مدنی۔ بعد از ہجرت نازل ہونے والے حصہ میں اُن تمام سورتوں کی حالت یکساں مانی جاتی ہے جو عام الفتح اور عام حجۃ الوداع میں بمقام مکہ یا اور کسی سفر میں نازل ہوئیں۔ عثمان بن سعید رازی نے یحیٰی بن سلام کی سند سے اس حدیث کی تخریج کی ہے کہ

''خاص مکہ میں اور سفر ہجرت کے اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ پہنچنے سے قبل جس قدر حصہ کلام اللہ کا اترا وہ تو مکی ہے اور رسالتمابؐ کے مدینہ میں آ جانے کے بعد آپؐ کے سفروں کی حالت میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ مدنی کے ساتھ شامل ہے۔ اور یہ ایک عمدہ اثر ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ از روئے اصطلاح سفرِ ہجرت کے اثناء میں جو حصہ قرآن کا نازل ہوا وہ مکی شمار ہوتا ہے دوسری اصطلاح میں مکی اسی کو کہتے ہیں جس کا نزول مکہ میں ہوا خواہ بعد ہجرت ہی کیوں نہ ہوا ہو اور مدنی وہ ہے جس کا نزول مدینہ میں ہوا۔ اس اصطلاح کے اعتبار سے دونوں باتوں میں واسطہ کا ثبوت بہم پہنچتا ہے اور سفر کی حالتوں میں نازل ہونے والا ٹکڑا مکی اور مدنی کچھ بھی نہیں کہلا سکتا۔ طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ولید بن مسلم کے طریق سے بواسطۂ عفیر بن معدان از سلیم بن عامر از ابی امامہ اس حدیث کی تخریج کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''قرآن تین جگہوں میں نازل کیا گیا ہے مکہ مدینہ اور شام میں''۔ ولید کہتا ہے کہ ''شام'' سے بیت المقدس مراد ہے مگر شیخ عماد الدین بن کثیر کہتے ہیں کہ لفظ شام کی تفسیر ''تبوک'' کے ساتھ کرنا زیادہ مناسب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مکہ میں اُس کے قرب و جوار کے مقامات مثلاً منیٰ' عرفات اور حدیبیہ بھی داخل ہیں اور مدینہ میں اُس کے نزدیک واقع ہونے والے مضافات جیسے بدر' اُحد اور سلع اور تیسری اصطلاح یہ ہے کہ مکی وہ حصہ ہے جو اہلِ مکہ کی جانب خطاب کرنے کے لئے نازل ہوا اور مدنی وہ جس کا روئے سخن اہلِ مدینہ کی طرف ہے اور یہ خیال ابن مسعودؓ کے اُس قول سے پیدا ہوا ہے جس کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔ قاضی ابوبکر اپنی کتاب انتصار میں لکھتے ہیں ''مکی اور مدنی کی شناخت میں صرف صحابہ اور تابعین کی یاد سے رجوع لایا جا سکتا ہے خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں کوئی قول نہیں وارد ہوا ہے کیونکہ اُن کو منجانب اللہ اِس کی بابت کچھ حکم نہیں ہوا تھا اور نہ خدا نے اس بات کا علم اُمت کے فرائض میں داخل کیا تھا اور اگر بعض حصص قرآن کے بارے میں اہل علم پر ناسخ و منسوخ کی تاریخ سے باخبر ہونا واجب نظر آتا ہے تو اِس کی شناخت کے لئے قول نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے ذرائع بھی کار آمد ہو سکتے ہیں''۔

امام بخاری نے باسناد ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا: ''اس ذات پاک کی قسم جس کے سوا کوئی معبود قابلِ پرستش نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کی نسبت میں یہ نہ جانتا ہوں کہ وہ کس کے بارے میں اور کہاں نازل ہوئی ہے''۔ ایوب کا قول ہے کہ کسی شخص نے عکرمہؓ سے ایک آیتِ قرآن کی بابت سوال کیا تو عکرمہؓ نے کہا : ''یہ آیت اِس پہاڑ کے دامن میں نازل ہوئی تھی'' اور کوہ سلع کی جانب اشارہ کیا۔ ابونعیم نے اس حدیث کی تخریج اپنی کتاب حلیہ میں کی ہے اور ابن عباسؓ وغیرہ سے بھی مکی اور مدنی کا شمار دینا وارد ہوا ہے اور میں اُن تمام باتوں کو بیان کروں گا جو اس کے متعلق مجھے معلوم ہوئی ہیں پھر اس کے بعد مختلف فیہ سورتوں کی بھی تفصیل دوں گا۔ ابن سعد اپنی کتاب طبقات میں لکھتے ہیں: ''مجھے واقدیؒ نے خبر دی کہ اُن سے قدامۃ بن موسیٰ نے بواسطۂ ابی سلمۃ الحضرمی یہ روایت کی کہ ابی سلمہ نے ابن عباسؓ کو یوں کہتے سنا: ''ابن عباسؓ نے فرمایا میں نے اُبی بن کعبؓ سے اُس حصہ قرآن کی بابت سوال کیا جس کا نزول مدینہ میں ہوا تھا تو اُنہوں نے یہ جواب دیا: ''مدینہ میں صرف ستائیس سورتیں نازل ہوئی ہیں اور باقی تمام قرآن مکہ میں اُترا''۔ ابوجعفر النحاس اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں تحریر کرتے ہیں: ''مجھ سے یموت بن المزرع نے اور اُن سے ابو حاتم سہل بن محمد سجستانی نے بواسطۂ ابوعبیدہ معمر بن المثنیٰ اور ابوعبیدہ نے بروایت یونس بن حبیب بیان کیا ہے کہ یونس نے

کہا: ''میں نے اباعمرو بن العلاء کو یہ کہتے سنا کہ اُس نے مجاہد سے قرآن کی مکی اور مدنی آیتوں کی تلخیص کی درخواست کی تو مجاہد نے فرمایا: ''میں نے اِس بات کو ابن عباسؓ سے دریافت کیا تھا تو اُنہوں نے فرمایا سورۃ انعام جملہ ایک ہی بار مکہ میں نازل ہوئی ہے اِس لئے وہ مکیہ ہے مگر اُس کی تین آیتیں مدینہ میں نازل ہوئیں یعنی ''قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ سے تینوں آیتوں کے خاتمہ تک اور سورۃ انعام سے قبل کی سورتیں سب مدنی ہیں اور مکہ میں حسب ذیل سورتوں کا نزول ہوا۔ اَعْرَاف' یُوْنس' هُوْد' یُوْسف' رَعْد' اِبْرَاهِیْم' الحِجر' النَّحْل لیکن اس کی تین آخری آیتیں مکہ اور مدینہ کے مابین اُس وقت اتری تھیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُحد سے واپس آ رہے تھے۔ بنی اسرائیل' الکهف' مریم' طٰه' انبیاء' الحج مگر اس کی تین ''آیتیں ''هٰذَانِ خَصْمَانِ'' سے تین آیتوں کے خاتمہ تک مدینہ میں اُتری ہیں۔ المؤمنون' اَلْفُرْقَان' الشعراء بجز پانچ آخری آیتوں کے جن کا نزول مدینہ میں ہوا یعنی ''والشعراء یتبعهُم الغَاوُون'' سے آخری سورۃ کی پانچ آیتوں تک۔ النَّمل' القَصص' العنکبوت' الروم' لقمان سوائے تین آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں یعنی اَفَمَنْ کَانَ مومِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا'' سے تین آیتوں کے خاتمہ تک۔ سَبَا' فَاطِرُ' یٰسٓ' الصَّافَات' ص' الزُّمَر بجز اُن تین آیتوں کے جو وحشی قاتلِ حمزہؓ کی بابت مدینہ میں نازل ہوئیں۔ ''یَا عِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا'' سے آخر آیات ثلاث تک۔ ساتوں حٰم کی سورتیں۔ قٓ' الذَّارِیَات' الطور' النَّجم' اَلْقمر' الرَّحْمٰن' الواقعه' الصَّف' التغابن باستثنائے چند آخری آیتوں کے جو مدینہ میں نازل ہوئیں۔ اَلْمُلْک' نٓ' اَلْحَاقَّة' سَأَل سَائِلٌ' نوح' الجنّ' المُزَمِّل باستثنائے دو آیتوں کے یعنی ''یعنی اِنَّ رَبَّکَ یَعْلَمُ اِنَّکَ تَقُوْمُ'' سے آخر تک اور پھر سورۃ المدثر سے آخر قرآن تک۔ باستثنائے سورت ہائے اذا زلزلت' اِذَا جَاءَ نَصرُ اللّٰه' قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ' قُلْ اَعُوْذُ برب الفلق اور قُلْ اَعُوْذُ برب النَّاس کے کہ یہ سب مدنی سورتیں ہیں۔ باقی کل حصہ مکہ ہی میں نازل ہوا اور مدینہ میں ذیل کی سورتیں نازل ہوئی ہیں۔ الانفال' براءۃ' النور' الاحزاب' محمد' الفتح' الحجرات' الحدید اور اس کے بعد کی کل سورتیں سورۃ تحریم تک۔ اس طویل حدیث کی تخریج اسی طرح پر کی گئی ہے اور اس کے اسناد جید ہیں اور اس کے راوی سب ثقہ اور عربی زبان دانی کے مشہور علماء ہیں۔

اور بیہقی نے اپنی کتاب دلائل النبوۃ میں بیان کیا ہے: ''ہم کو ابوعبداللہ الحافظ نے خبر دی اور اُن کو ابومحمد زیاد العدل نے بروایت محمد بن اسحاق اور اُس نے بروایت یعقوب بن ابراہیم الدورقی بیان کیا کہ اُس سے احمد بن نصر بن مالک الخزاعی نے بواسطہ علی بن الحسین بن واقد بیان کیا ہے کہ علی نے اپنے باپ حسین بن واقد سے بروایت یزید نحوی از عکرمہ و حسین بن ابی الحسن بیان کیا تھا کہ عکرمہ اور حسین بن ابی الحسن نے کہا: ''خداوند کریم نے مکہ میں قرآن کا جس قدر حصہ نازل فرمایا وہ حسب ذیل ہے: اِقْرا باسم رَبِّکَ' سورۃ نٓ' سورۃ مُزَّمِّل' مُدثِّر' تبّت یدآ ابی لهب' اذا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ' سبّح اسم رَبِّکَ الاعْلٰی' واللَّیلِ اذا یغشی' والفجر' والضحی' اَلَمْ نشرح' العصر' العادیات' الکوثر' الهاکم التکاثر' اَرایت' قُلْ یاایّهَا الکافرون' اصحاب الفیل' الفلق' قُلْ اَعُوْذ برب النَّاس' قُلْ هو اللّٰهُ اَحَد' النَّجم' عَبَسَ' اِنا انزلناهُ' والشمس وضحاها' والسَّماء ذات البروج' والتین والزیتون' لِایلافِ قریش' القارعة' لَااقسِمُ بیومِ القیامة' اَلْهمزة' المرسلات' قٓ' لا اُقْسِمُ بهذا البَلَدِ' والسَّماء والطَّارِق' اقتربت السَّاعة' صٓ' الجنّ' یٰسٓ' الفرقان' الملائکه' طٰه' الواقعة' طٰسٓمّ' طٰسٓ' طٰسٓمّ' بنی اسرائیل' التاسعة' هُود'

یوسف' اصحاب الحِجر' اَلاَنعام' الصّافات' لُقمان' سَبَا' الزُّمر' المؤمن' حٰمٓ الدُّخان' حٰمٓ السجدة' حٰمٓعٓسٓقٓ' حٰمٓ الزحرف' الجاثیۃ' الاحقاف' الذّاریات' الغاشیۃ' اصحاب الکھف' النّحل' نوح' ابراھیم' الانبیاء' المؤمنون' الٓمٓ السجدۃ' الطُّور' تَبَارَکَ' الحاقۃ' سَأَلَ' عَمَّ یتسألون' النّازِعات' اذا السَّماءُ انشقَّتْ' اذا السَّماءُ انفطرتْ' الرُّوم اورالعنکبوت کی سورتیں۔

اور مدینہ میں مندرجہ تحت سورتیں نازل کی گئیں: ویلٌ للمطففین' البقرۃ' آل عمران' الانفال' الاحزاب' المائدہ' الممتحنہ' النّساءَ' اذا زلزلت' الحدید' مُحمَّد' الرعد' الرحمٰن' ھل اتی علی الانسان' الطلاق' لم یکن' الحشر' اذا جاء نصر اللّٰہ' النور' الحج' المنافقون' المجادلۃ' الحجرات' یاایھا النبی لِمَ تحرم' الصف' الجمعۃ' التغابن' الفتح اور براءۃ کی سورتیں'۔ بیہقی کہتے ہیں کہ ''التاسعۃ'' سے سورۃ یونس مراد ہے اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مذکورہ فوق روایت میں سورۃ فاتحہ' سورۃ الاعراف اور کھیعص مکہ میں نازل ہونے والی سورتیں ساقط ہوگئی ہیں یعنی ذکر کرنے سے رہ گئی ہیں۔

بیہقی کہتے ہیں: ''مجھ سے علی بن احمد بن عبدان نے'' اور اُس نے احمد بن عبید الصفار سے بروایت محمد بن الفضل از اسماعیل بن عبداللہ بن زرارۃ الرقی حسب روایت عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن القرشی از خصیف از مجاہد از عباسؓ روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا: ''سب سے پہلے خداوند کریم نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کا ٹکڑا ''اقراء باسم ربک'' نازل فرمایا ہے'' پھر اسی مذکورۂ فوق حدیث کے معنی اور اُن سورتوں کا ذکر کیا جو پہلی روایت سے مکہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا ذکر کرتے ہوئے ساقط ہوگئی تھیں۔ بیہقی بیان کرتے ہیں کہ اس حدیث کا شاہد تفسیر مقاتل وغیرہ میں بھی پایا جاتا ہے اور اُسی کے ساتھ مذکورۂ فوق صحیح و مرسل حدیث کا شاہد بھی ملتا ہے۔

ابن الضریس اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتے ہیں مجھ سے محمد بن عبداللہ بن ابی جعفر رازی نے اور اُس سے عمرو بن ھطرون نے بروایت عثمان بن عطاء خراسانی جو اپنے باپ سے راوی ہے اور اُس کا باپ ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے یہ بیان کیا کہ ابن عباسؓ نے فرمایا صورت یہ تھی کہ جس وقت مکہ میں کسی سورۃ کا نزول آغاز ہوتا تھا تو وہ مکہ ہی میں لکھ لی جاتی تھی اور پھر خداوند کریم کو اُس سورت میں جس قدر زیادتی کرنی منظور ہوتی اُسے بڑھاتا جاتا اور سب سے پہلے قرآن کا جو حصہ نازل ہوا وہ ''اقراء باسم ربک'' تھا۔ اس کے بعد سورۃ نٓ بعد ازاں یاایھا المزمل ازاں بعد یاایھا المدثر پھر تبت یدا ابی لھب بعدہٗ اذا الشمس کورت اس کے بعد سبح اسم ربک الاعلی بعد والیل اذا یغشی ازاں بعد والفجر پس والضحیٰ بعد ازاں الم نشرح پھر والعصر بعدہ والعادیت ازاں بعد انا اعطیناک اس کے بعد الھاکم التکاثر پھر ارایت الذی بعد ازاں قل یا ایھا الکافرون۔ پس الم تر کیف فعل ربک اور اسی طرح بہ ترتیب یکے بعد دیگرے سورتہائے قل اعوذ برب الفلق' قل اعوذ برب الناس' قل ھو اللّٰہ احد' النجم' عبس' انا انزلناہ فی لیلۃ القدر' والشمس وضحاھا' والسماء ذات البروج' والتین والزیتون' لایلاف قریش' القارعۃ' لا اقسم بیوم القیامۃ' ویل لکل ھمزۃ' والمرسلات' قٓ' لا اقسم بھذا البلد' والسماء والطارق' اقتربت الساعۃ' صٓ' الاعراف' قل اوحی' یٰسٓ' الفرقان' الملائکۃ' کھیعص' طٰہٰ' الواقعۃ' طسٓمٓ' الشعراء' طٰسٓ' القصص' بنی

اسرائیل' یونس' ھود' یوسف' الحجر' الانعام' الصافات' لقمان' سبا' الزمر' حٰم المؤمن' حٰم السجدہ' حمعسق' حٰم' الزخرف' الدخان' الجاثیۃ' الاحقاف' الذاریات' الغاشیۃ' الکھف' النحل' انّا ارسلناک نوحا' سورۃ ابراھیم' الانبیاء' المؤمنین' تنزیل السجدۃ' الطور' تبارک الملک' الحاقۃ' سال' عم یتساء لون' النازعات' اذا السماء انفطرت' اذا السماء انشقت' الروم' العنکبوت' اورویل للمطففین نازل ہوئیں اور یہ وہ سورتیں ہیں جنہیں خداوند کریم نے مکہ میں نازل فرمایا پھر ان کے بعد مدنی سورتوں کا نزول اس ترتیب سے ہوا۔ سورۃ البقرۃ' الانفال' آل عمران' الاحزاب' الممتحنہ' النساء' اذا زلزلت' الحدید' القتال' الرعد' الرحمٰن' الانسان' الطلاق' لم یکن' الحشر' اذا جاء نصر اللہ' النور' الحج' المنافقون' المجادلۃ' الحجرات' التحریم' الجمعۃ' التغابن' الصف' الفتح' المائدہ اور سب سے آخر میں سورۃ براءۃ۔ ترتیب مذکورہ کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد نازل ہوئیں''۔ ابوعبید اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتا ہے کہ مجھ سے عبداللہ بن صالح نے بواسطۂ معاویہ ابن صالح علی ابن ابی طلحہ سے روایت کی ہے علی بن ابی طلحہ نے کہا'' مدینہ میں سورۃ البقرۃ' آل عمران' النساء' المائدہ' الانفال' التوبہ' الحج' النور' الاحزاب' الذین کفرو' الفتح' الحدید' المجادلہ' الحشر' الممتحنہ' الحواریئین (اس سے سورۃ ''صف'' مراد ہے) التغابن' یاایھا النبی اذا طلقتم النساء' یا ایھا النبی لم تحرم' الفجر' اللیل' انا انزلناہ فی لیلۃ القدر' لم یکن' اذا زلزلت اور اذا جاء نصر اللہ کی سورتیں نازل ہوئیں اور اُن کے علاوہ باقی تمام سورتوں کا نزول مکہ میں ہوا تھا اور ابوبکر الانباری بیان کرتا ہے:'' مجھ سے اسماعیل بن اسحاق قاضی نے اور اُس سے حجاج بن منہال نے بواسطۂ ہمام قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ قتادہؓ نے کہا:'' مدینہ میں قرآن کے حسب ذیل حصے نازل ہوئے: البقرۃ' آل عمران' النساء' المائدہ' براءۃ' رعد' النحل' الحج' النور' الاحزاب' محمد' الفتح' الحجرات' الحدید' الرحمٰن' المجادلۃ' الحشر' الممتحنہ' الصف' الجمعۃ' المنافقون' التغابن' الطلاق' یا ایھا النبی لم تحرم دسویں آیت کے آغاز تک۔ اذا زلزلت اور اذا جاء اور باقی تمام قرآن مکہ میں نازل ہوا اور ابوالحسن بن الحصار اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں لکھتے ہیں کہ مدنی باتفاق رائے بیس سورتیں ہیں اور بارہ سورتوں کے مدنی ہونے میں اختلاف ہے اور اُن کے سوا جس قدر قرآن ہے وہ باتفاق رائے مکی ہے۔ پھر اُنہوں نے اسی بارے میں چند اشعار نظم کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

شعر	ترجمہ
۱. یا سائلی عن کتاب اللّٰہ مجتھدا وعن ترتیب ما یتلی من السُّوَرِ	اے شخص! تو مجھ سے جدوجہد کر کے کتاب اللہ اور تلاوت کی جانے والی سورتوں کے متعلق جو سوال کرتا ہے۔
۲. وکیف جاء بھا المختار من مضرٍ صلی الالہُ علی المختار من مضرٍ	اور یہ دریافت کرتا ہے کہ قوم مضر کے برگزیدہ اُن پر خدا کی برکت و رحمت ہو اُس کس طرح پر لائے؟
۳. وما تقدم منھا قبل ھِجْرَتِہٖ وَمَا تأخَّرَ فِی بَدْوٍ وَّ فِی حَضَرٍ	اور اُس میں سے ہجرت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قبل کتنا حصہ نازل ہوا اور کس قدر حصہ بعد ہجرت سفر اور اقامت کی حالتوں میں اُترا

ترجمہ	شعر
تا کہ جو مجتہد تاریخ اور نظر کے ساتھ اپنے حکم کی تائید کرنا چاہتا ہے اُس کو نسخ اور تخصیص کی معلومات حاصل ہو۔	۴. لِيَعْلَمَ النسخ والتخصيص مجتهدٌ يُؤيِّدُ الحكم بالتَاريخ والنَّظَرِ
تو سن! ام الکتاب (سورۃ الفاتحہ) کے بارے میں متعارض حدیثیں آئی ہیں اور اس کی تاویل سورۃ الحجر سے اہل اعتبار کی تنبیہ کے لئے کردی گئی ہے	۵. تعارض النَقل في أُمِّ الكتابِ وَقَد تؤولت الحِجر تنبيها المعتبرِ
سورۃ الفاتحہ ام القریٰ (مکہ) میں نازل ہوئی کیونکہ نماز پنجگانہ کا قبل از الحمد کہیں نشان نہیں ملتا	۶. اُم القرآن وفي اُمّ القرىٰ نزلت ما كان للخمس قبل الحمد من أثرِ
اور خیر الناس کی ہجرت کے بعد تیس سورتیں قرآن کی نازل ہوئیں۔	۷. وبعد هجرة خير الناس قد نزلت عشرون من سُوَرِ القرآن في عشر
سات بڑی سورتوں میں کی پہلی چار اور پانچویں سورۃ انفال	۸. فاربع من طوال السبع او لها وخامس الخمس في الانفال ذي العبَرِ
چھٹی سورۃ توبہ اور سورۃ نور اور سورۃ الاحزاب	۹. وتوبة الله إن عُدَّت فسادسةٌ وسورة النور والاحزاب ذي الذكر
سورۃ محمد سورۃ الفتح اور سورۃ الحجرات	۱۰. وسورة لنبي الله محكمةٌ والفتح والحجرات الغرّ في غُرَرِ
بعد ازاں سورۃ الحدید اور پھر سورۃ المجادلۃ اور سورۃ الحشر اور سورۃ الممتحنہ	۱۱. ثمّ الحديد ويتلوها مجادلة والحشر ثمّ امتحان الله للبشر
سورۃ المنافقون اور سورۃ الجمعہ یادگار خداوندی کے طور پر۔	۱۲. وسورةٌ فَضَح الله النفاق بها وسورة الجمع تذكارًا لمُذكِرِ
طلاق اور تحریم کے حکم اور نصر عمر پر متنبہ کرنے کے لئے۔	۱۳. وللطلاق وللتحريم حُكْمُهُمَا والنَصر والفتح تنبيهاً على العمر
یہ وہ سورتیں ہیں جن کے مدنی ہونے میں راویوں کا اتفاق ہے اور ان کے ماسوا سورتوں میں معارض حدیثیں اور اقوال آئے ہیں	۱۴. هذا الذى اتَّفَقت فيه الرواة له وقد تعارضت الاخبار في اُخَرِ
سورۃ الرعد کے جائے نزول میں اختلاف ہے اور اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اُس کی حالت سورۃ القمر کے ساتھ یکساں ہے۔	۱۵. فالرعد مختلفٌ فيها مَتىٰ نَزَلَتْ واكثر النّاس قالوا الرعد كالقَمَرِ
اس کی مانند سورۃ الرحمٰن بھی ہے جس کا شاہد حدیث میں قول الجن کے ساتھ آیا ہے	۱۶. ومثلها سورة الرحمٰن شاهد ها مما تضمّن قول الجنّ في الخَبرِ

ترجمہ	شعر
سورۃ الحواریین (صف) التغابن اور التطفیف	١٧. وسورةٌ للحواريين قد علمت ثم التغابن والتطفيف ذو النذرِ
اور سورۃ لیلۃ القدر جو ہمارے مذہب کے لئے مخصوص ہے اور پھر لم یکن اور اس کے بعد سورۃ زلزال	١٨. وليلة القدر قد خُصّت بملّتنا ولم يكُنْ بعدها الزلزالُ فاعتبر
ہمارے خالق کے اوصاف میں قل ہو اللہ اور معوذتین جو بحکم الٰہی آفتوں کو ٹالتی ہیں	١٩. وقل هُوَ اللّٰه من اوصاف خالقنا وعوذتان ترد الباس بالقدر
ان سورتوں میں راویوں کا اختلاف ہے اور ان کے علاوہ اور سورتوں سے بھی کوئی کوئی آیت مستثنیٰ کی جاتی ہے اس کے علاوہ تمام قرآن کا نزول مکہ میں ہوا ہے اس لئے تو لوگوں کے اختلاف سے اثر پذیر نہ ہو۔	٢٠. وذالذی اختلفت فيه الرُّواة لَهٗ وربما استثنيت آی من السُّوَرِ ٢١. وَمَا سوىٰ ذاک مَكِّيٌّ تنزله فلا تكن من خلاف الناس فی حَصَرِ
کیونکہ ہر ایک خلاف قابلِ اعتبار ہی نہیں بلکہ جو اختلاف قابلِ غور ہے اُسی کی جانب توجہ کرنا مناسب ہوسکتا ہے۔	٢٢. فليس كُلّ خلافٍ جاء معتبرًا الّا خلاف لَهٗ حَظٌّ مِن النَّظَرِ

فصل

مختلف فیہ سورتوں کا بیان

سورۃ الفاتحہ: اکثر لوگوں کی رائے میں یہ سورۃ مکیہ ہے بلکہ ایک قول کی رُو سے اس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ہونا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ نوعِ ثانی میں بیان ہوگا۔ سورۃ الفاتحہ کے سب سے اوّل نازل ہونے پر خداوند کریم کے قول "وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِيْ" سے استدلال کیا گیا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "سبع مثانی" کی تفسیر فاتحۃ الکتاب کے ساتھ فرمائی ہے اور یہ بات حدیث صحیح میں وارد ہے اور سورۃ الحجر باتفاق سب لوگوں کے نزدیک مکیہ ہے۔ سورۃ الحجر میں خداوند کریم نے سورۃ الفاتحہ کے ذریعے سے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شرف وعظمت کا تذکرہ فرمایا ہے اور یہ امر بھی فاتحہ کا نزول مقدم ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جو چیز ہنوز نازل نہ ہوئی ہو اس کے ساتھ اعزاز و شرف دینے کا ذکر بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے اور چونکہ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں کہ نماز مکہ ہی میں فرض ہوئی تھی اور یہ بات یاد نہیں پڑتی کہ اسلام میں کبھی نماز بغیر فاتحہ کے بھی پڑھی گئی ہو اس لئے سورۃ الفاتحہ کا مکی ہونا دل کو لگتی ہوئی بات ہے۔ ابن عطیہ اور کئی دیگر علما نے اس کا ذکر کیا ہے۔ واحدی اور ثعلبی نے علاء بن المسیب کے طریق سے بواسطۂ فضل بن عمرو علی بن ابی طالبؓ سے روایت کی ہے کہ علیؓ نے فرمایا "سورۃ الفاتحہ مکہ میں زیر عرش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی

تھی''۔ مگر مجاہد کا مشہور قول یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ مدنی ہے اس قول کو فریابی نے اپنی تفسیر میں اور ابو عبید نے کتاب فضائل میں مجاہد سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حسین بن الفضل کہتا ہے کہ مجاہد کا یہ قول اُس کی لغزشوں میں سے ایک لغزش ہے کیونکہ اور تمام علماء اس کے قول کے خلاف ہیں۔ ماسوائے اس کے ابن عطیہ نے زہری' عطاء' سوادۃ بن زیاد اور عبداللہ بن عبید بن عمیر سے بھی ایسا ہی قول نقل کیا ہے۔ ابی ہریرہؓ سے اسناد کے ساتھ اس بارے میں حدیث روایت کی گئی ہے۔ طبرانی اپنی کتاب الاوسط میں لکھتے ہیں ''مجھ سے عبید بن خنام نے اور اس سے ابوبکر بن ابی شیبہ نے بواسطۂ ابوالاحوص از منصور از مجاہد از ابی ہریرہؓ روایت کی ہے کہ ''جس وقت فاتحۃ الکتاب کا نزول ہوا تھا اُس وقت شیطان صدمہ و رنج کے باعث چیخ اٹھا تھا اور اس سورۃ کا نزول مدینہ میں ہوا تھا''۔ مگر اس میں احتمال ہے کہ حدیث کا آخری جملہ مجاہد کے قول سے لے کر یہاں درج کر دیا گیا ہو۔ بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ سورۃ الفاتحہ کا نزول دو مرتبہ ہوا پہلی مرتبہ مکہ میں اور دوسری مرتبہ مدینہ میں اور اس تکرار اول نزول سے اُس کی عظمت و بزرگی میں مبالغہ کرنا مقصود تھا اور سورۃ الفاتحہ کے بارے میں ایک، چوتھا قول اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اُس کا نزول آدھی آدھی کر کے دو مرتبہ میں ہوا تھا۔ نصف اوّل مکہ میں اور نصف اخیر مدینہ میں نازل ہوئی۔ اس قول کو ابواللیث سمرقندی نے بیان کیا ہے۔

<u>سورۃ النساء</u>: نحاس نے کہا ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے۔ نحاس اپنے اس قول کی سند میں آیۃ کریمہ ''اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُكُمْ. الآیہ'' کو پیش کرتا ہے جو باتفاق سب کے نزدیک خاص مکہ میں کلید خانہ کعبہ کی بابت نازل ہوئی تھی۔ مگر نحاس کی یہ دلیل سخت بودی اور پھس پھسی ہے کیونکہ کسی ایک یا چند آیتوں کے مکہ میں نازل ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک لمبی چوڑی سورۃ جس کا بڑا بلکہ بیشتر حصہ مدینہ میں نازل ہوا ہے مکیہ بن جائے' پھر خصوصاً اس حالت میں جب کہ قول راجح سے ہجرت کے بعد نازل ہونے والے حصہ قرآن کا مدنی ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے۔ غرضیکہ جو شخص سورۃ النساء کی آیتوں کے اسباب نزول پر نظر ڈالے گا اُسے خود بخود نحاس کے قول کی تردید معلوم ہو جائے گی اور علاوہ ازیں اُس کی تردید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے بخاری نے بی بی عائشہؓ سے روایت کیا ہے۔ بی بی عائشہؓ نے فرمایا: ''سورۃ البقرہ اور سورۃ النساء اُس وقت نازل ہوئی تھیں جب کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھی'' اور یہ بات باتفاق ثابت ہے کہ بی بی صاحبہ رسول پاک (صلی اللہ علیہ وسلم) کے گھر ہجرت کے بعد ہی آئی تھیں۔ پھر ایک ضعیف قول یہ بھی ہے کہ سورۃ النساء کا نزول ہجرت کے قریب یا بوقت ہجرت ہوا تھا۔

<u>سورۃ یونس</u>: مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ مکیہ ہے اور ابن عباسؓ سے اس کے بارے میں دو روایتیں آئی ہیں۔ اس لئے اس کی نسبت سابق میں وارد ہونے والے آثار سے تو اس کے مکیہ ہونے ہی کا ثبوت ملتا ہے اور اس اثر کو ابن مردویہ نے عوفی کے طریق سے ابن عباسؓ ہی سے اور بطریق ابن جریج بواسطۂ عطاء ابن عباسؓ سے پھر خصیف کے طریق پر بواسطۂ مجاہد ابن زبیرؓ سے روایت کیا ہے اور عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطۂ عطاء ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ ''سورۃ یونس'' مدنیہ ہے۔ لیکن مشہور قول کی تائید اُس حدیث سے ہوتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریقہ پر ابن عباسؓ سے یہ روایت کیا ہے کہ ''ابن عباسؓ نے فرمایا: ''جس وقت خداوند کریم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو رسول بنا کر ہدایت خلق کا حکم دیا اور اہلِ عرب نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا یا جن لوگوں نے اہلِ عرب میں سے اس بات کو نہیں مانا تھا تو انہوں نے کہا'' اللہ کا

مرتبہ اس سے کہیں بڑا ہے کہ اُس کا رسولؐ ایک انسان ہو"۔ تو اُس وقت خدا نے یہ آیت "اَکَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا الآیۃ" نازل فرمائی۔

سورۃ الرعد: پہلے مجاہد کے طریق سے بروایت ابن عباسؓ اور بروایت علی بن ابی طلحہ یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے۔ مگر اور باقی آثار اس کے مدنی ہونے کا اظہار کرتے ہیں۔ ابن مردویہ دوسرے شق کو یعنی اس کے مدنی ہونے کو عوفی کے طریق پر ابن عباس سے ابن جریج کے طریق پر عثمان بن عطاء سے بواسطۂ عطاء از بن عباسؓ اور مجاہد کے طریق پر ابن الزبیرؓ سے روایت کرتا ہے اور ابوالشیخ بھی ابن مردویہ ہی کی طرح قتادہ سے اس کی روایت کرتا ہے اور پہلی شق یعنی اس سورۃ کا مکی ہونا سعید بن جبیر سے مروی ہے۔ اور سعید بن منصور اپنے سنن میں لکھتا ہے: "مجھ سے ابوعوانہ نے بواسطۂ ابی بشر روایت کی ہے کہ ابی بشر نے سعید بن جبیرؓ سے باری تعالیٰ کے قول "وَمَنْ عِنْدَهٗ عِلْمُ الْكِتَابِ" کی نسبت یہ دریافت کیا کہ آیا اِس سے عبداللہ بن سلام مراد ہے تو ابن جبیرؓ نے اُس کو جواب دیا یہ کیونکر ہوسکتا ہے؟ کیونکہ یہ سورت تو مکیہ ہے"۔ اب رہی اِس قول کی تائید کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے تو اِس کے بارے میں وہ حدیث پیش کی جاتی ہے جسے طبرانی وغیرہ نے انسؓ سے روایت کیا ہے کہ "خداوند کریم کا قول "اَللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ اُنْثٰى وَهُوَ شَدِيْدُ الْمِحَالِ" اربد بن قیس اور عامر بن الطفیل کے قصہ میں اُس وقت نازل ہوا تھا جب کہ وہ دونوں مدینہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے تھے" اور جس قول سے یہ اختلاف دور ہوسکتا ہے وہ یہ ہے کہ سورۃ الرعد بجز اُس کی چند آیتوں کے اور باقی مکیہ ہے۔

سورۃ الحج: پیشتر طریق مجاہد سے بروایت ابن عباسؓ سے یہ بات بیان ہوچکی ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے مگر اس کی چند آیتیں جن کو اُسی روایت میں راوی نے مستثنیٰ کر دیا تھا اور اُس حدیث کے علاوہ باقی آثار اس کو مدنیہ بتاتے ہیں۔ ابن مردویہ بطریق عوفی ابن عباسؓ سے بہ طریق ابن جریج وعثمان بواسطۂ عطاء ابن عباسؓ ہی سے اور بہ طریق مجاہد ابن زبیرؓ سے روایت کرتا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے۔ ابن الغرس اپنی کتاب احکام القرآن میں بیان کرتا ہے "ایک ضعیف قول یہ ہے کہ سورۃ الحج مکیہ ہے مگر "هٰذَانِ خَصْمَانِ" سے آخیر آیات تک مدنیہ میں نازل ہوئیں اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کی دس آیتیں مدنی ہیں اور بقول دیگر یہ پوری سورۃ مدنی ہے باستثنائے چار آیتوں "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ سے عَقِيْمٍ" تک۔ یہ قول قتادہؓ اور چند دوسرے لوگوں کا بھی ہے۔ پھر ایک قول میں کل سورۃ کا مدنی ہونا آیا ہے اور اس کا قائل ضحاک ہے یا اور لوگ بھی۔ مگر جمہور اِس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورت ملی جلی ہوئی ہے کچھ آیتیں اس کی مکی ہیں اور بعض آیتیں مدنی"۔ ابن الغرس نے جس قول کی نسبت جمہور کی طرف ہے اِس کی تائید یوں بھی بہم پہنچتی ہے کہ سورۃ الحج کی بہت سی آیتوں کے بارے میں اُن کا مدینہ میں نازل ہونا وارد ہوا ہے اور اِس کا بیان ہم اسبابِ نزول کی بحث میں کریں گے۔

سورۃ الفرقان: ابن الغرس کہتا ہے: "جمہور اِس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورۃ مکیہ ہے" اور ضحاک اس کو مدینہ بتاتا ہے۔

سورۃ یٰسین: ابوسلیمان الدمشقی نے ایک ایسا قول بیان کیا ہے جو اس سورۃ کے مدینہ ہونے کا مثبت ہے لیکن وہ کوئی مشہور قول نہیں۔

سورۃ ص: جعبری ایک ایسا قول بیان کرتا ہے جو اس سورۃ کو مدنیہ قرار دیتا ہے لیکن وہ قول گروہ اجماع کے قول سے بالکل مختلف ہے کیونکہ اُن کے نزدیک اس سورۃ کا مکیہ ہونا مسلم ہے۔

سورۃ محمد: نسفی نے اس کے متعلق ایک غریب قول بیان کیا ہے جو اِس کے مکیہ ہونے کا مثبت ہے۔

سورۃ الحجرات: بقول شاذ مکیہ ہے ورنہ مدینہ۔

سورۃ الرحمٰن: جمہور کی رائے میں یہ سورۃ مکیہ ہے اور یہی بات ٹھیک بھی ہے کیونکہ اِس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جو اُنہوں نے جابرؓ سے بیان کی ہے: ''جابرؓ نے کہا جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کے روبرو سورۃ الرحمٰن کی تلاوت فرمائی تو اُس کی تلاوت سے فارغ ہو کر صحابہ سے ارشاد کیا کیا وجہ ہے کہ تم لوگ بالکل ساکت رہے؟ بے شک قوم جن جواب دینے میں تم سے بہتر تھی کیونکہ میں نے اُن کے سامنے کسی مرتبہ فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ ''پھر تم اپنے پروردگار کی کس نعمت کو جھٹلاتے ہو؟'' نہیں پڑھی مگر یہ کہ اُنہوں نے اِس بات کے جواب میں کہا ''وَلَا بِشَیْءٍ مِّنْ نِعَمِکَ رَبَّنَا نُکَذِّبُ فَلَکَ الْحَمْدُ''۔ ''اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے اور تیرا شکر ادا کرتے ہیں'' حاکم کہتا ہے ''یہ حدیث صحیح ہے شیخین کی شرط پر'' اور یہ ظاہر ہے کہ قوم جن کا قصہ مکہ میں واقع ہوا تھا۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر صریح دلیل اُس روایت سے بہم پہنچتی ہے جسے احمد نے اپنے مسند میں جید سند کے ساتھ اسماء بنت ابی بکرؓ سے بیان کیا ہے۔ اسماءؓ نے کہا: ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کہ آپ اعلانِ نبوت کے حکم سے سرفراز نہیں ہوئے تھے رُکن (یمانی) کی طرف نماز پڑھنے کی حالت میں ''فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ''. کی تلاوت کرتے سنا تھا اور دیکھا تھا کہ مشرکین بھی اس کو سنتے تھے''۔ اس حدیث سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ سورۃ الرحمٰن کا نزول سورۃ الحجر سے بھی پہلے ہوا ہے۔

سورۃ الحدید: ابن الغرس کہتا ہے: ''جمہور تو اس سورۃ کو مدنیہ بتاتے ہیں مگر ایک جماعت اس کے مکیہ ہونے کی مدعی ہے۔ لیکن اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہوسکتا کہ اس سورۃ میں قرآن تو مدنی ہے تاہم اُس کا آغاز مکی ہونے سے بہت کچھ ملتا ہے''۔ میرے نزدیک ابن الغرس نے جو خیال ظاہر کیا ہے یہ واقعی درست اور ٹھیک ہے کیونکہ بزار اور دیگر محدثین کے مسند میں عمر بن الخطاب سے مروی ہے کہ ''وہ اسلام لانے سے قبل اپنی بہن کے گھر گئے تو یکا یک اُن کی نظر ایک لکھے ہوئے ورق پر پڑی جس میں سورۃ الحدید کا آغاز لکھا تھا اور انہوں نے اُس کو پڑھا اور یہی اَمر اُن کے اسلام لانے کا سبب ہوگیا''۔ اِس کے علاوہ حاکم اور دیگر لوگوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا: ''عمر کے اسلام لانے اور اس آیت ''وَلَا تَکُوْنُوْا کَالَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَیْھِمُ الْاَمَدُ آلایۃ'' کے نزول میں صرف چار سال کا زمانہ بیچ پڑا ہے۔ اور یہ آیت خداوند پاک نے مشرکین مکہ کو سرزنش کرنے کے لئے نازل فرمائی تھی۔

سورۃ الصف: قول مختار یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے ابن الغرس نے اس قول کو جمہور کی جانب منسوب کیا ہے اور اسے مرجح بتاتا ہے۔ ابن الغرس کے قول کی دلیل اُس قول سے بھی باہم پہنچتی ہے جسے حاکم وغیرہ نے عبداللہ بن سلام سے نقل کیا ہے کہ عبداللہ بن سلام نے کہا: ''ہم چند لوگ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم باہم مل کر بیٹھے اور آپس میں باتیں کرنے لگے اثنائے کلام میں ہماری زبان سے نکلا کہ اگر ہمیں یہ معلوم ہوسکتا کہ خدا کو کون سا کام زیادہ پسند ہے تو ہم اُسی کو کیا کرتے۔ ہماری اس گفتگو کے بعد خداوند پاک نے یہ سورۃ نازل فرمائی: ''سَبَّحَ لِلّٰہِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ وَھُوَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ ○ یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ'' یہاں تک کہ یہ پوری سورت ایک ہی مرتبہ میں ختم کر دی۔ عبداللہ بن سلام نے کہا ''پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو یہ سورۃ ختم کر کے پڑھ کے سنا دی''۔

سورۃ الجمعۃ: صحیح قول یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے۔ بخاری نے ابی ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا: ''ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ اسی اثناء میں آپ پر سورۃ الجمعۃ نازل ہوئی اور یہ آیت ''وَآخَرِیْنَ مِنْھُمْ لَمَّا یَلْحَقُوْا بِھِمْ'' سن کرمیں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: ''یارسول اللہ! وہ کون لوگ ہیں؟'' آخر حدیث تک۔ اور یہ بات معلوم کی ہے کہ ابو ہریرہؓ ہجرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مدت بعد مشرف باسلام ہوئے تھے۔ اوراس حدیث کی آیت ''قُلْ یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ ھَادُوْٓا'' میں یہودیوں کی جانب خطاب ہے جو مدینہ میں آباد تھے اور سورۃ کا پچھلا حصہ اُن لوگوں کے بارے میں نازل ہوا ہے جو حسب تشریح صحیح حدیثوں کے حالتِ خطبہ میں قافلہ کی آمد دیکھ کرمسجد سے چلے گئے تھے۔ بہرحال اِن سب وجوہ سے سورۃ الجمعہ کا ازسرتاپا مدنیہ ہونا ثابت ہورہا ہے۔

سورۃ التغابن: اس کے بارے میں دوقول ہیں ایک مدنی ہونے کا اور دوسرے مکی ہونے کا مگر اُس کا پچھلا حصہ مکی ہونے سے مستثنیٰ اور باتفاق مدنی ہے۔

سورۃ الملک: اس کے بارے میں ایک بالکل انوکھا قول مدنیہ ہونے کا وارد ہوا ہے۔

سورۃ الانسان: ایک قول میں مدنیہ اور دوسرا غریب قول کے رُو سے مکیہ ہے مگر ایک آیت اِس میں سے مستثنیٰ کی جاتی ہے یعنی ''وَلَا تُطِعْ مِنْھُمْ اٰثِمًا اَوْ کَفُوْرًا'' (اس کو سورۃ الدہر بھی کہتے ہیں)

سورۃ المطففین: ابن الغرس کہتا ہے ''ایک قول یہ ہے کہ سورۃ المطففین مکیہ ہے اوراس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ اس سورۃ میں اُساطیر کا ذکر آیا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مدنیہ ہے کیونکہ مدینہ کے رہنے والے سب سے بڑھ کرتول ناپ میں کمی کیا کرتے تھے اور تیسرا قول یہ ہے کہ بجز قصہ تطفیف کے باقی سورۃ مکہ میں نازل ہوئی تھی۔ پھر چوتھا قول ایک جماعت کا یوں ہے کہ یہ سورۃ مکہ اور مدینہ کے مابین نازل ہوئی ہے''۔ میرے نزدیک نسائی وغیرہ کی وہ حدیث جسے اُنہوں نے سندِ صحیح کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ اس بات کی زبردست دلیل ہوسکتی ہے کہ سورۃ المطففین کا نزول مدینہ ہی میں ہوا۔ وہ حدیث حسبِ ذیل ہے۔ ابن عباسؓ نے کہا ''جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے تو یہاں کے رہنے والے تول اور ناپ کے بارے میں بڑے بُرے لوگ تھے اس لئے اللہ پاک نے ''وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ'' نازل فرمائی اور اِس سے مدینہ والوں کی خراب عادت جاتی رہی۔

سورۃ الاعلیٰ: جمہوراس کو مکیہ مانتے ہیں اور ابن الغرس کہتا ہے کہ ''اس میں نمازِ عید اور صدقۂ فطر کا ذکر آنے کے باعث ایک قول اِن کے مدنیہ ہونے کا آیا ہے'' مگراس کی تردید اُس حدیث سے ہوجاتی ہے جسے بخاری نے براء بن عازبؓ سے روایت کیا ہے کہ براء نے کہا: ''سب سے پہلے ہمارے یہاں اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے مصعب بن عمیرؓ اور ابن اُم مکتومؓ آئے اور ہم کو قرآن پڑھانے لگے۔ پھران کے بعد عمارؓ اور بلال اور سعدؓ آئے بعدازاں عمر بن الخطاب بیس ساتھیوں سمیت آئے اور اِن کے بعد خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف لاکر ہمیں عزت بخشی۔ میں نے کبھی اہلِ مدینہ کو ایسی خوشی مناتے نہیں دیکھا جیسی خوشی اُنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کے وقت ظاہر کی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی: ایسی ہی دیگر چند سورتوں کے ساتھ پڑھی گئی۔

سورۃ الفجر: اس کے بارے میں دو قول ہیں جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ ابو حیان اور جمہور نے اس کو مکیہ بتایا ہے۔

سورۃ البلد: ابن الغرس اس کی بابت بھی دو قول آنے کا ذکر کرتا ہوا کہتا ہے کہ خداوند کریم کا "بِهٰذَا الْبَلَدِ" کہنا اس سورت کے مدنی ہونے کی تردید کرتا ہے۔

سورۃ اللیل: مشہور تر قول اس کے مکیہ ہونے پر دلالت کرتا ہے مگر اس کے سبب نزول میں "نخلہ" کا قصہ آنے سے بعض لوگ اسے مدنیہ کہنے لگے۔ قصہ "نخلہ" کا ذکر ہم اسباب نزول کے ذیل میں کریں گے اور ایک قول اس کی بابت یہ بھی ہے کہ اس میں مکی اور مدنی دونوں قسم کی آیتیں شامل ہیں۔

سورۃ القدر: اس کی بابت دو قول آئے ہیں مگر اکثر لوگ اس کے مکیہ ہونے کے قائل ہیں۔ اس کے مدنیہ ہونے کا استدلال اُس حدیث سے ہوتا ہے جسے ترمذی اور حاکم نے حسن بن علیؓ سے روایت کیا ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اُمیہ کو اپنے منبر پر (خواب میں) دیکھا تو آپ کو یہ بات ناگوار ہوئی پھر اس کے بعد **انا اعطیناک الکوثر** اور **انا انزلناہُ فی لیلۃ القدر** کی سورتیں نازل ہوئیں۔ تا آخر حدیث"۔ المزی کہتا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔

سورۃ لَمْ یَکُنْ: بقول ابن الغرس مشہور ترین حیثیت سے یہ سورۃ مکیہ ہے مگر میں کہتا ہوں کہ جس وقت اس قول کے مقابلہ میں احمد کی وہ روایت لائی جائے جسے اُس نے ابی حیۃ البدری سے روایت کیا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت سورۃ "لَمْ یَکُنِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا" آخر تک نازل ہوئی تو جبرئیلؑ نے مجھ سے کہا۔ (یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کا پروردگار آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اسے اُبی کے روبرو پڑھیے آخر حدیث تک"۔ اور ابن کثیر نے اس بات کو یقینی مانا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے اور اسی مذکورۂ بالا حدیث سے اس بارے میں استدلال کیا ہے۔

سورۃ زلزلہ: اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں اور اس کے مدنیہ ہونے پر اُس حدیث کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے جس کو ابن ابی حاتم نے ابی سعید خدریؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا: "جس وقت آیہ کریمہ **"فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَّرَهٗ"** الآیہ نازل ہوئی تو میں نے عرض کیا: "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! بے شک میں اپنے عمل کو دیکھنے والا ہوں گے۔ آخر حدیث تک اور یہ ظاہر ہے کہ ابو سعیدؓ مدینہ ہی میں تھے اور وہ جنگِ اُحد کے بعد سن بلوغ کو پہنچے تھے۔

سورۃ والعادیات: اس کے بارے میں دو قول ہیں اور اس کے مدنیہ ہونے پر اُس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جسے حاکم وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فوجی جماعت کہیں ارسال کی تھی اور ایک مہینہ تک اُس گروہ کی کوئی خبر نہیں آئی چنانچہ اُس وقت "وَالْعٰدِیٰتِ" کا نزول ہوا۔ آخر حدیث تک"۔

سورۃ الہاکم: مشہور تر بات تو یہ ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے اور اس کے مدنیہ ہونے پر جو قول مختار ہے وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے بریدہؓ سے روایت کیا ہے کہ "یہ سورۃ دو انصاری قبیلوں کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے باہم ایک دوسرے پر فخر جتایا تھا"۔ آخری حدیث تک" اور قتادہؓ سے مروی ہے کہ یہ سورۃ یہودیوں کے بارے میں نازل

ہوئی ہے۔ بخاری نے ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ "ہم اُس وقت تک "لو کان لابن ادم وادٍ من ذھب" کو قرآن ہی کا حصہ خیال کیا کرتے تھے جب تک کہ سورۃ الھاکم التکاثر" نازل نہیں ہوئی تھی"۔ اور ترمذی نے علیؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" جب تک یہ سورۃ نازل نہیں ہوئی تھی اُس وقت تک ہم لوگوں کو عذابِ قبر کے بارہ میں برابر شک ہی رہا کرتا تھا" اور عذابِ قبر کا ذکر مدینہ ہی میں ہوا تھا جیسا کہ صحیح حدیث میں یہودیہ عورت کے قصہ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔

سورۃ ارایت: اس کی بابت بھی دو قول آئے ہیں جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔

سورۃ الکوثر: درست یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے اور نووی نے شرح مسلم میں بذریعہ اُس حدیث کے اِسی امر کو ترجیح دی ہے جس حدیث کو مسلم نے انسؓ سے روایت کیا ہے۔ انسؓ نے کہا: "اِسی اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکایک آپ پر ایک نیند کی جھپکی طاری ہوئی اور اس کے بعد آپ نے تبسم فرماتے ہوئے سر اُٹھا کر ارشاد کیا: "مجھ پر اِسی وقت ازسرِنو ایک سورۃ نازل ہوئی ہے پھر آپ نے پڑھا "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۝ انا اعطیناک الکوثر" یہاں تک کہ اِس سورۃ کو ختم کر دیا"۔ آخر حدیث تک۔

سورۃ الاخلاص: اِس کی بابت دو قول ہیں جن کے باعث وہ دو متعارض حدیثیں ہیں جو اس سورۃ کے سبب نزول میں وارد ہوئی ہیں۔ اور بعض لوگوں نے اُن دونوں حدیثوں کا اختلاف اس طرح پر دور کرنا چاہا ہے کہ وہ اس سورۃ کے دوبارہ نازل ہونے کے قائل بنے ہیں۔ پھر بعد میں مجھ پر اس سورۃ کے مدنیہ ہونے کی ترجیح عیاں ہوگئی جسے میں اسبابِ نزول کے بیان میں تحریر کروں گا۔

معوذتین: قولِ مختار یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں مدنیہ ہیں کیونکہ اِن کا نزول لبید بن اعصم کے قصہ سحر میں ہوا تھا جیسا کہ بیہقی نے کتاب الدلائل میں اُس حدیث کی روایت کی ہے۔

فصل

مکی سورتوں میں شامل مدنی آیات کا بیان

بیہقی کتاب الدلائل میں لکھتے ہیں کہ "بعض اُن سورتوں میں جن کا نزول مکہ میں ہوا تھا چند آیتیں ایسی بھی ہیں جو مدینہ میں نازل ہوئیں پھر اُن کو مکی سورتوں کے ساتھ ملحق کر دیا گیا"۔ ابن الحصار کہتا ہے کہ مکی اور مدنی سورتوں میں سے ہر ایک قسم کی سورتوں میں کچھ آیتیں مستثنیٰ بھی ہیں۔ وہ کہتا ہے "لیکن بعض آدمی ایسے بھی ہیں جنہوں نے آیات کے مستثنیٰ کرنے میں نقل کو ترک کر کے اجتہاد پر اعتماد کیا ہے"۔ ابن حجرؒ شرح بخاری میں بیان کرتے ہیں کہ بعض اماموں نے اُن آیتوں کے بیان کرنے کی معقول کوشش کی ہے جو مکی سورتوں میں مدینہ کی نازل شدہ واقع ہیں مگر اِس کے برعکس یعنی یہ کہ کوئی سورۃ مکہ میں نازل ہونی آغاز ہوئی ہو اور پھر اُس کے نزول میں دیر واقع ہو کر اُس کا خاتمہ مدینہ میں ہوا ہو۔ تو یہ

بات شاذ و نادر ہے اور میں ذیل میں دونوں اقسام کی سورتوں سے جس قدر مستثنیٰ آیتوں کا مجھے علم حاصل ہوا اُنہیں بالاستیعاب درج کروں گا لیکن اس بارے میں میرا مسلک پہلی اصطلاح کے مطابق ہوگا یعنی اُن ملحق مدنی آیات کا بیان کرنا جو کہ سورتوں میں شامل کر دی گئی ہیں اور اصطلاحِ ثانی سے مجھے کوئی تعلق نہ ہوگا اور بوجہ ابن الحصار کے سابق قول کے میں دلائل استثناء کی طرف بھی اجمالی طور پر اشارہ کرتا جاؤں گا مگر اُن کے بلفظہٖ بیان کرنے سے بخیال اختصار پرہیز رکھوں گا اور اُن کی تفصیل اپنی کتاب اسباب النزول کے لئے رہنے دوں گا۔

سورۃ الفاتحہ: پہلے ہم ایک قول بیان کر آئے ہیں کہ اس سورۃ کا نصف حصّہ مدینہ میں نازل ہوا تھا اور بظاہر وہ پچھلا نصف حصّہ معلوم ہوتا ہے لیکن اس قول کی کوئی دلیل دستیاب نہیں ہوتی۔

سورۃ البقرہ: اس میں سے صرف دو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں (۱) "فَاعْفُوْا وَ صْفَحُوْا" اور (۲) "لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ".

سورۃ الانعام: ابن الحصار کہتا ہے "اِس سورۃ میں نو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں مگر اِس قول کی تائید کسی صحیح نقل سے نہیں ہوتی خصوصاً اُس حدیث کے موجود ہوتے جو اِس سورۃ کے ایک بارگی نازل ہونے کا ثبوت دیتی ہے اور بھی کوئی بات مانی نہیں جاسکتی میں کہتا ہوں ابن عباسؓ سے صحیح نقل میں "قُلْ تَعَالَوْا" سے تین آیتوں کے آخر تک استثناء کا ثبوت ملتا ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا اور باقی آیتوں کی نسبت یہ معلوم ہوا ہے کہ "وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ" بروایت اُس حدیث کے جسے ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے مالک ابن الصیف کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور آیت "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا" دو آیتوں تک مسیلمۃ کذاب کی بابت نازل ہوئیں اور یہ آیات کریمات بھی "اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْرِفُوْنَهٗ......" اور "وَالَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْلَمُوْنَ اَنَّهٗ مُنَزَّلٌ مِّنْ رَّبِّكَ بِالْحَقِّ" اور ابوالشیخ نے کلبی سے روایت کی ہے کہ "سورۃ الانعام کل مکہ میں نازل ہوئی بجز دو آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں ایک یہودی شخص کی بابت نازل ہوئی تھیں اور وہ ایسا شخص تھا جس نے کہا تھا "مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ" اور فریابی کہتا ہے کہ مجھ سے سفیان نے بواسطہ لیث بشرؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "سورۃ الانعام مکیہ ہے مگر اُس کی دو آیتیں یعنی "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ" اور ایک اِس کے بعد کی آیت کہ یہ دونوں مدنی ہیں۔

سورۃ الاعراف: ابوالشیخ اور ابن حبان قتادہؓ سے راوی ہیں کہ اُنہوں نے کہا سورۃ الاعراف مکیہ ہے مگر اُس کی ایک آیت "وَاسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ......" اور دیگر لوگوں میں سے کسی نے کہا ہے کہ اِس آیت سے "وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِيْ اٰدَمَ" آلایۃ تک مدنی ہے۔

سورۃ الانفال: اس میں صرف ایک آیت "وَاِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا......" آلایۃ مستثنیٰ کی گئی ہے۔ مقاتل کہتا ہے کہ یہ مکہ میں نازل ہوئی تھی۔ میں کہتا ہوں مقاتل کے اِس قول کی تردید اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابن عباسؓ سے صحیح ہوئی ہے کہ یہی آیت بعینہا مدینہ میں نازل ہوئی جیسا کہ ہم نے اسباب النزول میں روایت کیا ہے اور بعض لوگوں نے آیت کریمہ "يٰاَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ......" کو مستثنیٰ کیا ہے اور ابن العربی وغیرہ نے اِس کی تصحیح بھی کی ہے میں کہتا ہوں کہ اِس کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس کی روایت بزار نے ابن عباسؓ سے کی ہے کہ یہ آیت اُس وقت نازل ہوئی جب کہ عمرؓ اسلام لائے تھے۔

سورۃ براءۃ: ابن الغرس کہتا ہے یہ سورۃ مدنیہ ہے مگر دو آیتیں "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ: الی آخرہا۔ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ میں کہتا ہوں یہ قول عجیب وغریب ہے بھلا جب کہ ایک طرف اس سورۃ کا سب سے آخر میں نازل ہونا ثابت ہو چکا ہے تو یہ کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ اس کی دو آیتیں مکی ہوں؟ اور بعض علماء نے "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ......" الایۃ کو اس میں سے مستثنیٰ کیا ہے بدیں وجہ کہ اس کے شانِ نزول کی بابت وارد ہوا ہے کہ یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُس قول پر نازل ہوئی تھی جو آپ نے اپنے چچا ابی طالب کی نسبت فرمایا تھا کہ "جب تک میں منع نہ کیا جاؤں اُس وقت تک تمہارے لئے طلب مغفرت کرتا رہوں گا"۔

سورۃ یونس: اس میں سے "فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ" دو آیتوں تک مستثنیٰ کی گئی ہیں اور آیہ کریمہ "وَمِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ......" بھی کہا گیا ہے کہ یہ آیت یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور ایک قول ہے کہ یہ سورۃ ابتدا سے لے کر چالیس آیتوں کے آغاز تک مکی ہے اور باقی مدنی اِس قول کو ابن الغرس اور سخاوی نے کتاب جمال القراء میں نازل کیا ہے۔

سورۃ ہود: اس میں سے تین آیتیں (۱) فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ. (۲) اَفَمَنْ كَانَ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهٖ (۳) اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ" مستثنیٰ کی گئی ہیں۔ میں کہتا ہوں تیسری آیت کے مدنی ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو کئی طریقوں سے صحیح ہوئی ہے اور بتاتی ہے کہ یہ آیت مدینہ میں ابی الیسر کے حق میں نازل ہوئی تھی۔

سورۃ یوسف: بقول ابوحیان اس کے شروع سے تین آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں مگر ابوحیان کا یہ قول سخت کمزور اور ناقابلِ التفات ہے۔

سورۃ الرعد: ابوالشیخ نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ قتادہؓ نے کہا "سورۃ الرعد مدینہ ہے مگر ایک آیت "وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ......" اور اس قول کے لحاظ سے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے قول باری تعالیٰ "اَللّٰهُ يَعْلَمُ...... لغایت...... وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ" مستثنیٰ کیا جائے گا جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا ہے اور یہ آیت سورۃ میں سب سے آخیر ہے۔ کیونکہ ابن مردویہ نے جندبؓ سے روایت کی ہے کہ جندبؓ نے کہا "عبداللہ بن سلام آیا اور دروازۂ مسجد کے دونوں بازوؤں کو تھام کر کہنے لگا۔ "لوگو میں تم کو خدا کی قسم دے کر دریافت کرتا ہوں کہ آیا تم اِس بات کو جانتے ہو کہ جس شخص کے بارے میں آیۃ "وَمَنْ عِنْدَهٗ عِلْمُ الْكِتٰبِ" نازل ہوئی وہ کہاں ہے؟" لوگوں نے جواب دیا کہ ہاں بے شک"۔

سورۃ ابراہیم: ابوالشیخ نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "سورۃ ابراہیم مکیہ ہے بجز دو آیتوں کے کہ وہ مدنی ہیں: "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ بَدَّلُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ كُفْرًا...... فَبِئْسَ الْقَرَارُ" تک۔

سورۃ الحجر: بعض لوگوں نے اس میں سے ایک آیت "وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا......" کو مستثنیٰ کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ سزاوار تو یہ تھا کہ قول باری تعالیٰ "وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِيْنَ" الآیۃ اس سے مستثنیٰ کیا جاتا کیونکہ ترمذی وغیرہ نے اِس کے سبب نزول میں جو حدیث روایت کی وہ اِسی امر کو چاہتی ہے اور یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اِس آیت کا نزول نماز کی صف

بندی کے بارے میں ہوا ہے۔

سورۃ النحل: پہلے بروایت ابن عباسؓ یہ بیان ہو چکا ہے کہ اُنہوں نے اُس کے آخری حصہ کو مستثنیٰ کیا ہے اور آگے چل کر سفر کے بیان میں وہ روایت بھی آئے گی جو اِس قول کی تائید کر دے اور ابوالشیخ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ سورۃ النحل سب کی سب مکہ میں نازل ہوئی مگر یہ آیتیں "وَاِنْ عَاقَبْتُم" الآیۃ سے آخر سورۃ تک اور قتادہؓ سے روایت کی گئی ہے اُنہوں نے کہا "سورۃ النحل قول باری تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ هَاجَرُوْا فِي اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا......" آلایۃ سے آخر تک مدنی ہے اور اس سے پہلے کا حصہ آغاز سورۃ سے یہاں تک مکی ہے اور اس کا مفصل بیان اول ما نزل کی نوع میں آئے گا کہ جابر بن زیدؓ سے مروی ہے "سورۃ النحل کی مکہ میں چالیس آیتیں نازل ہوئیں اور باقی سورۃ کا نزول مدینہ میں ہوا۔ مگر اس کی تردید اُس حدیث سے ہو جاتی ہے جسے احمد نے عثمان بن ابی العاص سے آیۃ "اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بالعدل والاحسان" کے شانِ نزول میں روایت کیا ہے اور اُس کا ذکر ترتیب کی نوع میں آئے گا۔

سورۃ الاسراء: اِس میں سے "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ" الآیۃ: بوجہ اُس روایت کے جسے بخاری نے ابن مسعودؓ سے بیان کیا ہے مستثنیٰ ہوتی ہے اور وہ روایت یہ ہے کہ "یہ آیت مدینہ میں بجوابِ سوال اُن یہودیوں کے نازل ہوئی تھی جنہوں نے حقیقت روح کی بابت استفسار کیا تھا اور آیت کریمہ "وَاِنْ كَادُوْا لَيَفْتِنُوْنَكَ......" الایۃ سے تا قول باری تعالیٰ "اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا" بھی مع قول باری تعالیٰ "لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ" الآیۃ اور "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا......" اور "اِنَّ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهٖ" الآیۃ کے اِس سورۃ سے مستثنیٰ کی گئی ہیں جن کے وجوہ ہم نے کتابِ اسباب النزول میں بیان کئے ہیں۔

سورۃ الکہف: اس کے اوّل سے "جُرُزًا" تک۔ پھر قول باری تعالیٰ "وَاصْبِرْ نَفْسَكَ......" اور "اِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا" سے آخر سورۃ تک مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورۃ مریم: اس میں آیۃ سجدہ اور "وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا" الآیۃ مستثنیٰ ہے۔

سورۃ طٰہٰ: اس میں صرف "فَاصْبِرْ عَلٰى مَا يَقُوْلُوْنَ......" مستثنیٰ کی گئی ہے میں کہتا ہوں مناسب یہ تھا کہ اِس سے ایک آیت اور بھی مستثنیٰ کی جاتی کیونکہ بزار اور ابویعلیٰ نے ابی رافع سے روایت کی ہے کہ ابورافع نے کہا "نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں ایک مہمان آیا اور آپ نے مجھ کو یہ ایک یہودی کے پاس اس غرض سے بھیجا کہ وہ ماہِ رجب کی چاند رات تک کے لئے آپ کو کچھ آٹا اُدھار دے۔ یہودی نے انکار کیا اور کہا نہیں مگر کسی چیز کو رہن رکھ کر لے جاؤ۔ مَیں نے واپس آ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی اطلاع دی تو آپؐ نے فرمایا: "قسم ہے خدا کی بے شک میں امین ہوں آسمان پر اور امین ہوں زمین پر۔ پھر ہنوز میں آپؐ کے پاس سے باہر نکلا بھی نہ تھا کہ یہ آیت نازل ہوئی "وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ اِلٰى مَا مَتَّعْنَا بِهٖ اَزْوَاجًا مِّنْهُمْ......"۔

سورۃ الانبیاء: اس میں سے ایک آیت "اَفَلَا يَرَوْنَ اَنَّا نَاْتِي الْاَرْضَ......" مستثنیٰ کی گئی ہے۔

سورۃ الحج: اس کے مستثنیات کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ (دیکھو مختلف فیہ سورتوں کا بیان۔ مترجم)

سورۃ المؤمنون: اس سے "حَتّٰی اِذَآ اَخَذْنَا مُتْرَفِیْھِمْ" سے۔قول باری تعالیٰ مُبْلِسُوْن کیا گیا ہے۔

سورۃ الفرقان: اس میں "وَالَّذِیْنَ لَا یَدْعُوْنَ سے رَحِیْمًا" تک مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورۃ الشعراء: ابن عباسؓ نے اس میں سے "وَالشُّعَرَاءُ یَتَّبِعُھُمُ الْغَاوٗنَ" سے آخر سورۃ تک مستثنیٰ کیا ہے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا اور اُن کے علاوہ اور لوگوں نے آیۂ کریمہ اَوَلَمْ یَکُنْ لَّھُمْ آیَۃً اَنْ یَّعْلَمَہٗ عُلَمٰٓؤُا بَنِیْٓ اِسْرَآئِیْلَ" کا بھی مستثنیات میں اضافہ کیا ہے۔یہ ابن الفرس کا بیان ہے۔

سورۃ القصص: منجملہ اس کے "اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰھُمُ الْکِتٰبَ" سے قولہ تعالیٰ اَلْجَاھِلِیْنَ تک مکیہ ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور اس کی وجہ طبرانی کی وہ روایت ہے جسے اُنہوں نے ابن عباسؓ سے بیان کیا ہے کہ'' سورۃ القصص کی یہ آیت اور سورۃ الحدید کا خاتمہ اُن نجاشی کے ساتھیوں کے بارے میں نازل ہوا تھا جو ملکِ حبش سے آ کر واقعہ اُحد میں شریک ہوئے تھے''۔اس کے علاوہ سورۃ القصص میں سے قولِ باری تعالیٰ "اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ......" بھی مستثنیٰ کیا گیا ہے جس کی علت آگے بیان ہوگی۔

سورۃ العنکبوت: اس کے شروع سے "وَلَیَعْلَمَنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ" تک بباعث اُس روایت کے جسے ابن جریر نے اس کے سبب نزول میں بیان کیا ہے۔مستثنیٰ کیا گیا ہے۔میں کہتا ہوں کہ ابن ابی حاتم کی روایت سبب نزول کے اعتبار سے "وَکَاَیِّنْ مِّنْ دَآبَّۃٍ" آلایۃ کو بھی اس سورۃ سے مستثنیٰ کرنا چاہئے۔

سورۃ لقمان: اس میں سے ابن عباسؓ نے "وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ" سے تینوں آیتوں کے آخر تک مستثنیٰ کیا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

سورۃ السجدۃ: اس میں سے جیسا پہلے بیان ہو چکا ہے ابن عباسؓ نے آیات "اَفَمَنْ کَانَ مُؤْمِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا" تین آیتوں کے خاتمہ تک مستثنیٰ کی ہیں اور اُن کے سوا اور لوگوں نے "تَتَجَافٰی جُنُوْبُھُمْ" کو بھی بوجہ اُس روایت کے مستثنیٰ کیا ہے جس کے راوی بزاز اسے بلالؓ سے روایت کرتے ہیں کہ بلالؓ نے کہا:'' ہم مع چند دیگر صحابہ کے مسجد میں بیٹھ کر مغرب کے بعد سے عشاء کے وقت تک نفل نمازیں پڑھا کرتے تھے پھر یہ آیت نازل ہوئی''۔

سورۃ سباء: اس میں سے ایک آیت "وَیَرَی الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ......" مستثنیٰ کی گئی ہے اور ترمذی نے فروۃ بن نسیک مرادی سے روایت کی ہے کہ فروۃ نے کہا میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے عرض کیا کہ'' یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا میں اپنی قوم کے اُن لوگوں سے نہ لڑوں جنہوں نے اسلام کی طرف سے پشت پھیر لی ہے۔آخر حدیث تک'' اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ "وَاُنْزِلَ فِیْ سَبَاٍ مَا اُنْزِلَ" یعنی اس کی بابت جو کچھ حکم اُترنا تھا وہ سورۃ سبا میں نازل ہو چکا پھر اس بات کو سن کر استفسار کرنے والے شخص نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! سبا کیا چیز ہے؟'' آخر حدیث تک۔ابن الحصار کہتا ہے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ قصہ مدینہ میں واقع ہوا ہے کیونکہ فروۃ بن نسیک کا ہجرت کرآنا قوم ثقیف کے مشرف با سلام ہونے کے بعد ۹ھ میں وقوع پذیر ہوا۔مگر یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول '' وَاُنْزِلَ الخ'' اس سورۃ کے آپ کی ہجرت سے پہلے نازل ہو چکنے

کا بیان ہو۔

سورۃ یٰسین: اس میں سے صرف "اِنَّا نَحْنُ نُحْیِ الْمَوْتٰی ......" کا استثناء کیا گیا ہے اور اُس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جسے اُنہوں نے ابی سعید خدریؓ سے نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا" بنوسلمۃ مدینہ کے ایک کنارہ پر آباد تھے پھر اُنہوں نے ارادہ کیا کہ وہ وہاں سے ترک بودوباش کر کے مسجد نبوی کے نزدیک اقامت اختیار کریں اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ" بے شک تم لوگوں کے نقشِ قدم نامۂ اعمال میں لکھے جائیں گے" اِس لئے انہوں نے نقل مکان کا خیال چھوڑ دیا اور بعض دیگر علماء نے آیۃ کریمہ "وَاِذَا قِیْلَ لَهُمْ اَنْفِقُوْا ...... " کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کیونکہ اس کی نسبت منافق لوگوں کے بارے میں نازل ہونا بیان کیا گیا ہے۔

سورۃ الزمر: پہلے بروایت ابن عباسؓ اس میں سے آیۃ "قُلْ يَا عِبَادِیَ" سے تین آیتوں کے آخر تک مستثنیٰ ہونے کا بیان کیا جا چکا ہے۔ اور طبرانی نے ابن عباسؓ ہی سے دوسری وجہ پر یہ روایت بھی کی ہے کہ ان آیتوں کا نزول وحشی قاتل حمزہؓ کے بارے میں ہوا تھا اور بعض دیگر راویوں نے "قل یا عِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوْا رَبَّكُمْ...... " کا بھی اِس میں سے استثناء کیا ہے۔ اس قول کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں درج کیا ہے اور کسی دوسرے راوی نے "اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِیْثِ...... " کا بھی اس کے مستثنیات میں اضافہ کر دیا ہے اور اس قول کا ذکر ابن جزری نے کیا ہے۔

سورۃ غافر: منجملہ اس کے "اِنَّ الَّذِیْنَ یُجَادِلُوْنَ ...... الی قولہ تعالیٰ لَا یَعْلَمُوْنَ" کا استثناء کیا گیا ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول یہودیوں کے بارے میں اُس وقت ہوا تھا جب کہ انہوں نے دجال کا ذکر بیان کیا اور میں نے اس امر کی توضیح اسباب نزول میں کی ہے۔

سورۃ شوریٰ: اس میں سے آیۃ کریمہ "اَمْ یَقُوْلُوْنَ افْتَرٰی...... سے قولِ باری تعالیٰ بَصِیْرٌ" تک مکی ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ استثناء اس حدیث کی دلالت سے ہوا ہے جسے طبرانی اور حاکم نے اس کے سبب نزول میں بیان کیا ہے اور وہ حدیث اس کے دوبارہ انصار نازل ہونے کا ثبوت بہم پہنچاتی ہے اور قول باری تعالیٰ "وَلَوْ بَسَطَ......" اصحاب صفہ کے حق میں نازل ہوا اور بعض لوگوں نے "وَالَّذِیْنَ اِذَا اَصَابَهُمُ الْبَغْیُ ...... مِنْ سَبِیْلٍ" کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ اور اس بات کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔

سورۃ الزخرف: اس میں آیۃ کریمہ "وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا......" کا استثناء کیا گیا ہے۔ اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں۔ ایک مدینہ میں نازل ہونے کا اور دوسرا آسمان پر نازل ہونے کی بابت۔

سورۃ الجاثیۃ: اس میں سے "قُلْ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا......" کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ کتاب جمال القراء میں قتادہ سے اس کی روایت آئی ہے۔

سورۃ الاحقاف: اس میں سے "قُلْ اَرَاَیْتُمْ اِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ......" کو بوجہ اُس روایت کے مستثنیٰ کیا گیا ہے جسے طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ عوف بن مالک الاشجعی سے روایت کیا ہے کہ یہ آیت مدینہ میں عبداللہ بن سلام کے مشرف باسلام ہونے کے واقعہ میں نازل ہوئی تھی اور اس کی روایت کے اور طریقے بھی ہیں۔ مگر ابن ابی حاتم مسروقؒ سے روایت کرتا

ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں ہوا ہے اور عبداللہ بن سلام مدینہ میں مسلمان ہوئے تھے اور آیت کا نزول ایک ایسے جھگڑے میں ہوا تھا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفار کی طرف سے پڑ گئے تھے پھر ان پر ورآنے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی اور شعبی سے روایت کی گئی ہے کہ اس آیت کو عبداللہ بن سلام سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ مکیہ ہے اور بعض راویوں نے "وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ......" کو چار آیتوں تک اور قولہ تعالیٰ "فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ اُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ......" کو اس سورۃ میں مستثنیٰ قرار دیا ہے اور اس کا ذکر جمال القراء میں آیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں سے آیت "وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ ......مِنْ لُغُوْبٍ" کو بھی مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے کیونکہ حاکم وغیرہ نے اس کے یہودیوں کے بارے میں نازل ہونے کی روایت کی ہے۔

سورۃ النجم: اس میں سے "اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ...... اتَّقٰى" تک مستثنیٰ کیا گیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ "اَفَرَاَيْتَ الَّذِيْ تَوَلّٰى......" سے نو آیتوں کے خاتمہ تک مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ القمر: اس میں سے "سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ......" کا استثناء کیا گیا ہے مگر یہ قول رد بھی کر دیا گیا ہے جس کی وجہ نوع ثانی عشر میں بیان ہوگی۔ اور ایک قول کے اعتبار سے دو آیتیں "اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ......" سے دو آیتوں کے اختتام تک اس میں سے مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ الرحمٰن: اس میں سے "يَسْئَلُهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ......" مستثنیٰ کی گئی ہے اور اس کا بیان جمال القراء میں آیا ہے۔

سورۃ الواقعۃ: اس میں سے "ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ وَثُلَّةٌ مِّنَ الْاٰخِرِيْنَ......" اور قول باری تعالیٰ "فَلَا اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ...... يُكَذِّبُوْنَ" تک بوجہ اس حدیث کے جو اس کے سبب نزول میں مروی ہے۔ مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

سورۃ الحدید: اس قول کے اعتبار سے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے اس کا آخری حصہ مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے۔

سورۃ المجادلۃ: "مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى" تین آیتیں اس میں سے مستثنیٰ کی جاتی ہیں اور اس بات کو ابن الغرس اور دیگر لوگوں نے بھی بیان کیا ہے۔

سورۃ التغابن: اس اعتبار پر کہ یہ سورۃ مکیہ ہے بوجہ اس روایت کے جس کی تخریج ترمذی اور حاکم نے اس کے سبب نزول میں کی ہے اس کا آخری حصہ مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے۔ ورنہ نہیں۔

سورۃ التحریم: پہلے قتادہؓ سے یہ روایت درج کر دی گئی ہے کہ اس سورۃ میں دسویں آیت کے آغاز تک مدنی آیتیں ہیں اور باقی سورۃ مکیہ ہے۔

سورۃ تبارک (الملک): جبیر نے اپنی تفسیر میں بواسطہ ضحاک ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سورۃ "تَبَارَكَ الْمُلْكُ" اہل مکہ کے بارے میں نازل کی گئی ہے مگر اس کی تین آیتیں مکی ہونے سے مستثنیٰ ہیں۔

سورۃ نٓ: منجملہ اس کے "اِنَّا بَلَوْنَاهُمْ...... يَعْلَمُوْنَ" تک اور "فَاصْبِرْ...... الصَّالِحِيْنَ" تک مکی ہونے سے مستثنیٰ کیا گیا ہے کیونکہ یہ حصہ مدنی ہے اور اس بات کو سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے۔

سورۃ المزمل: اس میں سے "وَاصْبِرْ عَلٰى مَا يَقُوْلُوْنَ......" دو آیتوں تک حسب بیان اصفہانی اور قول باری تعالیٰ "اِنَّ

رَبَّکَ یَعْلَمُ" سے آخر سورۃ تک بقول ابن الغرس مستثنیٰ کیا گیا ہے مگر ابن الغرس کے قول کی تردید حاکم کی اُس روایت سے ہو جاتی ہے جس کی راویہ بی بی عائشہؓ ام المؤمنین ہیں کہ "سورۃ المزمل کا یہ حصہ آغاز سورۃ کے نزول سے ایک سال کے بعد اُس وقت نازل ہوا تھا جب کہ ابتدائے اسلام میں نمازِ پنجگانہ فرض ہونے سے قبل رات کی عبادت فرض ہوئی تھی۔

سورۃ الانسان: یعنی سورۃ الدہر۔ اس میں سے محض ایک آیۃ "فَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ....." مستثنیٰ ہے۔

سورۃ المرسلات: منجملہ اس کے ایک آیۃ "وَاِذَا قِیْلَ لَھُمُ ارْکَعُوْا لَا یَرْکَعُوْنَ" مستثنیٰ ہے اور اِس بات کو ابن الغرس اور دیگر لوگوں نے بھی روایت کیا ہے۔

سورۃ المطففین: ایک قول کی رو سے یہ سورۃ بجز ابتدائی چھ آیتوں کے مکیہ ہے۔

سورۃ البلد: ایک قول میں آیا ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے مگر باستثنائے پہلی چار آیتوں کے کہ وہ مکی ہیں۔

سورۃ اللیل: اس کی نسبت بھی یہی کہا گیا ہے کہ بجز اگلے حصہ کے باقی سورۃ مکیہ ہے۔

سورۃ ارایت: کہا گیا ہے کہ اس کی اول کی تین آیتیں مکہ میں نازل ہوئی تھیں اور باقی سورۃ مدینہ میں اُتری۔

ضابطے: یعنی مکی اور مدنی سورتوں اور آیتوں کی شناخت کے کلیہ قاعدے ذیل کی روایتوں کے ضمن میں معلوم ہو سکتے ہیں: حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں، بیہقی نے اپنی کتاب الدلائل میں اور بزار نے اپنی کتاب مسند میں اعمش کے طریق پر بواسطۂ ابراہیم از علقمہ عبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "جس حصہ قرآن میں "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے اُس کا نزول مدینہ میں ہوا اور جس حصہ میں "یَا اَیُّھَا النَّاسُ" کے ساتھ خطاب ہوا ہے وہ مکہ میں اُترا تھا۔ اس حدیث کو ابوعبید نے بھی اپنی کتاب الفضائل میں علقمہ سے حدیث مرسل کے طرز پر روایت کیا ہے اور میمون بن مہران سے مروی ہے کہ جہاں جہاں قرآن میں "یَا اَیُّھَا النَّاسُ" "یَابَنِیْ آدَمَ" آیا ہے وہ مکی ہے اور جس جگہ "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا" آیا ہے وہ مدنی ہے ابن عطیہ اور ابن الغرس اور دیگر لوگوں کا یہ قول ہے کہ "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا" کے بارے میں تو ایسا کہنا صحیح ہے مگر "یَا اَیُّھَا النَّاسُ" کبھی مدنی سورۃ میں بھی آ جاتا ہے ابن الحصار کہتا ہے کہ جن لوگوں نے نسخ (ناسخ و منسوخ کی تدقیق) کی طرف زیادہ توجہ کی ہے اُنہوں نے اس حدیث کو باوجود اس کے ضعیف ہونے کے بھی قابل اعتماد مانا ہے۔ حالانکہ اگر دیکھا جائے تو باد نیٰ تامل معلوم ہو سکتا ہے کہ سورۃ النساء باتفاق سب کے نزدیک مدنیہ ہے اور اُس کا آغاز "یَا اَیُّھَا النَّاسُ" ہی سے معلوم ہوا ہے۔ اسی طرح سورۃ الحج کے مکیہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے تاہم اُس میں "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا ارْکَعُوْا وَ اسْجُدُوْا" موجود ہے اور ابن الحصار کے سوا کسی اور شخص کا قول یہ ہے کہ اگر مذکورہ بالا قول کو عام طور پر اور مطلقاً صحیح مانا جائے تو اُس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سورۃ البقرہ مدنیہ ہے اور اُس میں "یَا اَیُّھَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّکُمْ" اور "یَا اَیُّھَا النَّاسُ کُلُوْا مِمَّا فِی الْاَرْضِ" موجود ہے اسی طرح سورۃ النساء مدنیہ ہے اور اُس کا آغاز یَا اَیُّھَا النَّاسُ" سے ہوتا ہے"۔ مگر علامہ مکی نے اس کا جواب یوں دے دیا ہے کہ یہ قاعدہ کثرت کی بنا پر قائم کیا گیا ہے نہ کہ عموم کے لحاظ سے ورنہ اکثر مکیہ سورتوں میں "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا" بھی وارد ہوا ہے"۔ کسی اور شخص کا قول ہے کہ اس بات کو یوں سمجھ لینا اسے

قریب الفہم بنا دے گا کہ خطاب کے یہ کلمات ایسے ہیں جن سے عام طور پر یا بالکل مکہ یا مدینہ ہی کے لوگ مقصود ہیں اور قاضی کہتا ہے کہ ''اگر اس بارے میں نقل کی طرف رجوع کیا گیا ہے تو یہ بات یقیناً مان لی جا سکتی ہے ورنہ جبکہ اس کا سبب یہ قرار دیا جائے کہ مکہ کی نسبت مدینہ میں اہلِ ایمان کی کثرت تھی تو پھر یہ بات کمزور ٹھہرتی ہے کیونکہ مومنین کو ان کی صفت' نام اور جنس کے ساتھ بھی مخاطب بنا سکنا جائز تھا اور جس طرح مومنین کو عبادت کے استمرار اور زیادتی کا حکم دیا گیا ہے اسی طرح غیر مومنین کو بھی عبادت کا حکم دیا جا سکتا تھا''۔ اس قول کو امام فخر الدین نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں یونس بن بکیر کے طریق پر بواسطۂ ہشام بن عروہ اُس کے باپ عروہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''قرآن کے جس منزل حصہ میں قوموں اور قرون (زمانوں) کا ذکر ہے وہ بلاشبہ مکہ میں نازل ہوا ہے اور جس حصہ قرآن میں فرائض اور سنتوں کا بیان ہے وہ یقیناً مدینہ میں اُترا ہے'' اور جعبری کہتا ہے ''مکی اور مدنی کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں اوّل سماعی اور دوم قیاسی۔ سماعی طریقہ تو یہ ہے کہ کسی سورۃ کا ان دونوں مقامات میں سے کسی جگہ نازل ہونا روایتاً ہم تک پہنچا ہو اور قیاسی طریقہ یہ ہے کہ جس سورۃ میں صرف ''یَا اَیُّھَا النَّاسُ'' یا کَلَّا آیا ہے یا زھراوین[1] اور رعد کو چھوڑ کر اُس کے ابتدا میں کوئی حرف تہجی ہے یا سورۃ البقرہ کے علاوہ اُس میں آدم اور ابلیس کا قصہ آیا ہے۔ تو وہ سورۃ مکیہ ہوگی اور ہر ایک ایسی سورۃ جس میں گزشتہ انبیاء اور قوموں کے قصے مذکور ہوں وہ بھی مکیہ ہوگی اور جن سورتوں میں کسی فرض یا حد (سزا) کا ذکر ہوگا وہ مدینہ قرار پا سکے گی''۔ علامہ مکی کہتا ہے کہ جن سورتوں میں منافقین کا ذکر آیا ہے وہ سب مدنی ہیں۔ مگر کسی اور شخص نے مکی کے اِس قول میں اتنی زیادتی کر دی ہے کہ ''باستثنائے سورۃ عنکبوت'' ہذلی کی کتاب کامل میں آیا ہے کہ جس سورۃ میں سجدہ ہوگا وہ ضرور مکیہ ہوگی اور علامہ دیرینی کہتے ہیں:

وَمَا نَزَلَتْ کَلَّا بِیَثْرِبَ فَاعْلَمَنْ ......وَلَمْ تَاْتِ فِی الْقُرآنِ فِی نِصفِ الْاَعْلٰی''

یثرب (مدینہ) میں کبھی کلا کا لفظ نہیں نازل ہوا اور قرآن کے پہلے نصف حصہ میں یہ لفظ ہرگز نہیں آیا ہے۔

اور اس کی حکمت یہ ہے کہ قرآن کا پچھلا حصہ مکہ میں اُترا جہاں کے اکثر لوگ سرکش اور مغرور تھے اِس لئے اُس حصہ قرآن میں یہ کلمہ تاکیداً اُنہیں دھمکانے اور ملامت کرنے کے طور پر کئی بار آیا ہے۔ بخلاف پہلے نصف حصہ کے کہ اُس میں یہ کلمہ پایا نہیں جا سکتا کیونکہ اِس میں جتنا حصہ یہودیوں کی بابت نازل ہوا ہے اُس میں اُن کی خواری اور کمزوری کے باعث ایسے زوردار الفاظ لانے کی حاجت ہی نہ تھی۔ اور اِس بات کا ذکر عمانی نے کیا ہے۔

فائدہ: طبرانی ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنہوں نے کہا: ''مفصل[2] کا نزول مکہ میں ہوا اور ہم کئی سال تک اُسی کی قراءت کرتے رہے۔ اس عرصہ میں اُس کے سوا قرآن کا کوئی اور حصہ نازل ہی نہیں ہوتا تھا''۔

تنبیہ: ہم نے ابن حبیب کی بیان کی ہوئی جن وجہوں کو درج کیا ہے اُن سے مکی' مدنی مختلف فیۂ ترتیب نزول اور اس بات کا علم بخوبی ہو گیا ہوگا کہ مکی سورتوں میں مدنی آیتیں کون کون سی ہیں اور مدنی سورتوں میں کون سی مکی آیتیں شریک ہیں اور اب اِس نوع کے متعلق جو وجہیں باقی رہ گئی ہیں اُن کا مع اُن کی مثالوں کے ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

---

1. آل عمران اور سورۃ البقرہ کو صحیح مسلم میں ''زھراوین'' کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ مترجم
2. منفصل۔ قرآن کی ساتویں منزل کو کہتے ہیں جس کی تقسیم وتسمیہ کی وجہ اپنے موقعہ پر بیان ہوگی۔ مترجم

جوآیتیں مکہ میں نازل ہوئیں مگراُن کا حکم مدنی ہے اُن کی مثال یہ ہے: "یَا اَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثیٰ......" اس کا نزول فتح مکہ کے دن مکہ میں ہوا تھا مگر ہے یہ مدنی آیت کیونکہ ہجرت کے بعد نازل ہوئی ہے اور آیۃ کریمہ "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ......" کی بھی یہی حالت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ آیۃ کریمہ "اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰی اَھْلِھَا......" میں اور ایسی ہی دیگر آیتوں میں بھی یہ حکم جاری ہوگا۔

اور وہ آیتیں جن کا نزول مدینہ میں ہوا مگر اُن کا حکم مکی ہے منجملہ ان کے ایک سورۃ الممتحنہ ہے کیونکہ یہ سورت مدینہ میں اہلِ مکہ کی جانب خطاب کرتی ہوئی اُتری اور سورۃ النحل کی آیت "وَالَّذِیْنَ ھَاجَرُوْا......" بھی مدینہ میں نازل ہوئی مگر اُس کا روئے سخن اہلِ مکہ کی طرف ہے اور سورۃ براءۃ کا آغاز مدینہ میں نازل ہوا مگر اُس کا خطاب مشرکینِ مکہ کی جانب ہے۔

اب رہی اس کی نظیر کہ مکی سورتوں میں مدنی آیت کی تنزیل کا نمونہ دکھایا جائے تو اِس کے لئے ''سورۃ النجم'' کی آیۃ "اَلَّذِیْنَ یَجْتَنِبُوْنَ الْاِثْمِ والفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ" پیش کی جاتی ہے کیونکہ فواحش ایسے گناہوں کو کہتے ہیں جن میں حد (دنیاوی سزا) ہو اور کبائر اُن گناہوں کا نام ہے جن کا انجام آتشِ دوزخ میں جلنا ہے اور "لَمَمْ" وہ خطائیں جو دونوں مذکورۂ بالا اقسام کے بین بین ہوتی ہیں۔ لہٰذا یہ بات قابلِ غور ہے کہ مکہ میں حد (شرعی سزا) یا اُس کے قریب قریب کسی سزا کا وجود تک نہ تھا اس لئے وہاں ایسے حکم کی ضرورت کیا تھی؟ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اِس آیت کا حکم مدنی تھا اور مدنی سورتوں میں مکہ کی تنزیل سے ملتی جلتی ہوئی آیتوں کی مثال میں "وَالْعٰدِیٰتِ ضَبْحًا" اور سورۃ الانفال کی آیۃ "وَاِذْ قَالُوا اللّٰهُمَّ اِنْ کَانَ هذا هُوا الحَقُّ......" کا پیش کر دینا کافی ہے۔

قرآن کا وہ حصہ جو مکہ سے مدینہ میں لایا گیا ہے اُس کی مثال سورۃ یوسف اور سورۃ الاخلاص ہیں اور میں کہتا ہوں کہ پہلے مذکور ہو چکی ہو بخاری کی روایت کے اعتبار سے "سَبِّحْ" کو بھی اسی کے ذیل میں لانا مناسب ہے اور جو حصہ مدینہ سے مکہ کو لے گئے اُس کی مثالیں آیات "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّھْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِیْهِ......" رہا۔ سورۃ براءت کا آغاز اور "اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَفّٰھُمُ الملائِکَۃُ ظَالِمِی اَنْفُسِھِمْ......" ہیں۔

اور حبش کے ملک کی طرف قرآن کا جو حصہ گیا تھا وہ "قُلْ یَا اَھْلَ الْکِتَابِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَۃٍ سَوَاءٍ......" تھا مگر میں کہتا ہوں کہ اس حصہ کا ملک روم کی طرف محمول ہونا صحیح ہوا ہے اور حبش کی طرف محمول ہونے والے حصہ کی مثال میں سورۃ مریم کو پیش کرنا زیادہ موزوں ہے کیونکہ احمد نے اپنی مسند میں جو روایت کی ہے اُس سے یہی بات صحیح ثابت ہوتی ہے کہ جعفر بن ابی طالبؓ نے اسی سورۃ کو نجاشی شاہِ حبش کے روبرو پڑھا تھا۔

اب رہیں وہ سورتیں یا آیتیں جن کا نزول جحفۃ' طائف' بیت المقدس اور حدیبیہ میں ہوا۔ اُن کا بیان اِس نوع سے بعد والی نوع میں آئے گا اور اُنہی کے ساتھ مقاماتِ منیٰ عرفات' عسفان' تبوک' بدر' احد' حراء اور حمراء الاسد میں نازل ہونے والی آیتوں کا بھی اضافہ کیا جائے گا۔

دوسری نوع

حضری اور سفری کی شناخت میں

حضری آیتیں وہ کہلاتی ہیں جو اقامتِ مکہ یا مدینہ کی حالت میں نازل ہوئیں اور اُن کی مثالیں بکثرت اور خارج از شمار ہیں۔لیکن سفری یعنی وہ آیات اور سورتیں جن کا نزول مکہ اور مدینہ کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر پر ہونے کی حالت میں ہوا ہے مجھے اُن کی ہی مثالیں تلاش کرنا ضروری معلوم ہوا اور وہ حسبِ ذیل ہیں:

"وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ اِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى" یہ آیت مکہ میں حجۃ الوداع کے سال نازل ہوئی۔ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ جابرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ جابرؓ نے کہا "جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خانۂ کعبہ کا طواف کیا تو عمرؓ نے آپ سے عرض کیا "یہ ہمارے جدِ اعلیٰ ابراہیم خلیل کا مقام ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ہاں" عمرؓ نے دریافت کیا "تو پھر کیا ہم اِسے مصلّیٰ نہ بنالیں؟" پس اُسی وقت یہ آیت نازل ہوئی اور ابن مردویہ ہی نے عمرو بن میمون کے طریقہ پر عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت وہ مقامِ ابراہیمؑ پر گزرے تو اُنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا "یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا ہم اپنے خدا کے خلیلؑ کی جگہ پر نہ کھڑے ہوں؟" رسولِ پاکؐ نے فرمایا "بیشک کیوں نہیں" عمرؓ نے کہا "تو کیا ہم اِس کو مصلّیٰ نہ بنائیں؟" بس اُسی وقت بے درنگ یہ آیت نازل ہوئی" اور ابن الحصار کہتا ہے کہ یہ آیت تین وقتوں میں سے کسی ایک وقت میں نازل ہوئی ہے عمرۃ القضاء، غزوۃ الفتح یا حجۃ الوداع کے موقع پر۔

لَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا...... " ابن جریر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول عمرۃ الحدیبیۃ میں ہوا تھا اور السدی سے مروی ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے زمانہ میں نازل ہوئی۔

"وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ...... " ابن ابی حاتم نے صفوان بن اُمیہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا جس نے تمام جسم پر زعفران مَل رکھا تھا اور ایک جبہ پہنے تھا اُس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا "آپؐ میرے عمرہ کے بارے میں مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وہ عمرہ کی نسبت سوال کرنے والا کہاں ہے؟ تُو اپنے کپڑے اُتار کر رکھ دے اور پھر غسل کر" ۔آخر حدیث تک۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ بِهٖ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ...... حدیبیہ میں اُتری تھی جیسا کہ احمد نے کعب بن عجرۃ سے جس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی روایت کی ہے اور واحدی نے ابن عباسؓ سے بھی اسی اَمر کی روایت کی ہے۔

اٰمَنَ الرَّسُوْلُ...... کہا جاتا ہے کہ اِس آیت کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا اور میں اِس کی کسی دلیل پر مطلع نہیں ہوا ہوں۔

وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ...... بیہقی نے کتاب الدلائل میں جو روایت کی ہے اُس کے لحاظ سے اس آیت کا نزول حجۃ الوداع کے سال مقامِ منیٰ میں ثابت ہوتا ہے۔

اَلَّذِیْنَ اسْتَجَابُوْا لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ...... طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت حمراء الاسد میں نازل ہوئی۔

آیۃ تیممؒ: جو سورۃ النساء میں ہے اُس کی نسبت ابن مردویہ نے اسلع بن شریک سے روایت کی ہے یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر میں نازل ہوئی تھی۔

اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰی اَهْلِهَا: فتح مکہ کے دن خانۂ کعبہ کے اندر نازل ہوئی تھی اور اِس کی روایت سنید نے اپنی تفسیر میں ابن جریج سے کی ہے نیز ابن مردویہ نے ابن عباسؓ سے اِس کو روایت کیا ہے۔

وَاِذَا كُنْتَ فِیْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ...... مقامِ عسفان میں ظہر اور عصر کے مابین نازل ہوئی جیسا کہ احمد نے ابی عیاش الزرقی سے روایت کیا ہے۔

یَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ یُفْتِیْكُمْ فِی الْكَلٰلَةِ: بزار وغیرہ نے حدیفہؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر آپؐ کے ایک سفر میں نازل ہوئی تھی۔

سورۃ المائدہ کا آغاز: بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اسماء بنت یزیدؓ سے روایت کی ہے یہ آیت منیٰ میں نازل ہوئی اور کتاب الدلائل میں اُم عمرو اور اُس کے چچا سے روایت کی گئی ہے کہ اِس آیت کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سفر میں ہوا تھا اور ابوعبید نے محمد بن کعب سے روایت کی ہے کہ سورۃ المائدہ کا نزول حجۃ الوداع کے موقع پر مکہ اور مدینہ کے مابین ہوا۔

اَلْیَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ: صحیح حدیث میں عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے سال میں جمعہ کے دن عرفہ کی شب کو نازل ہوئی تھی اور اس روایت کے طریقے بکثرت ہیں مگر ابن مردویہ نے ابی سعید خدریؓ سے روایت کی ہے اور اِس آیت کا نزول غدیر خم کے دن ہوا تھا اور اسی طرح پر حدیث ابی ہریرہؓ سے بھی مروی ہے اور اس حدیث میں آیا ہے اُس دن ذی الحجہ کی اٹھارہویں تاریخ تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع سے واپس آنے کا زمانہ تھا۔ لیکن یہ دونوں مذکورۂ بالا روایتیں صحیح نہیں ہیں۔

آیتِ تیمم: اس کے بارے میں صحیح روایت عائشہؓ ام المؤمنین سے یہ آئی ہے کہ اس کا نزول بیداء میں ہوا تھا جب کہ وہ لوگ مدینہ میں آرہے تھے اور ایک لفظ میں "بِالْبَیْدَاءِ" اَوْ "بِذَاتِ الْجَیْشِ" آیا ہے۔ ابن عبدالبر نے تمہید میں کہا ہے "روایت کے الفاظ" بیان کیا جاتا ہے کہ اِس آیۃ کا نزول غزوۃ بنی المصطلق میں ہوا تھا" اور کتاب الاستذکار میں بھی اس بات کا وثوق ظاہر کیا گیا ہے۔ ابن سعد اور ابن حبان نے اس بات میں ابن عبدالبر پر سبقت کی ہے۔ غزوۃ بنی المصطلق اور غزوۃ المریسیع ایک ہی چیز ہیں مگر بعض پچھلے لوگوں نے اس بات کو بعید از فہم تصور کیا ہے کیونکہ اُن کے نزدیک شہر مکہ کا ایک ناحیہ قدید اور ساحل کے مابین واقع ہے اور یہ قصہ ناحیہ خیبر کی سمت کا ہے اس لئے کہ بی بی عائشہؓ نے "بِالْبَیْدَاءِ اَوْ بِذَاتِ الْجَیْشِ" کہہ کر اسے اسی سمت سے منسوب کر دیا ہے اور یہ دونوں مقامات مدینہ اور خیبر کے مابین واقع ہیں جیسا کہ نووی نے اس بات کا یقین دلایا ہے۔ لیکن ابن التین اس بات کا وثوق دلاتا ہے کہ البیداء اور ذوالحلیفہ دونوں ایک ہی شے ہے اور ابوعبید البکری کا قول ہے کہ بیداء اُس بلند قطعۂ زمین کا نام ہے جو ذی الحلیفہ کے روبرو مکہ کے راستہ سے آتے ہوئے

پڑتا ہے اور ذات الجیش مدینہ سے بارہ میل کے فاصلہ پر واقع ہے۔

یٰـاَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا اذۡکُرُوۡا نِعۡمَةَ اللّٰہِ عَلَیۡکُمۡ اِذۡ ھَمَّ قَوۡمٌ...... ابن جریر نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اس وقت اُتری تھی جب کہ آپ ساتویں جنگ کے موقع پر بطن نخل میں تشریف رکھتے تھے اور اُس وقت بنوثعلبہ اور بنومحارب کے لوگوں نے آپ پر اچانک حملہ کرنے کا قصد کیا تھا۔ خدا نے اس آیت کے ذریعہ اپنے پیغمبر (ﷺ) کو دشمنوں کے فریب سے مطلع بنا دیا''۔

وَیَعۡصِمُکَ اللّٰہُ مِنَ النَّاسِ...... صحیح ابن حبان میں ابی ہریرہؓ سے مروی ہے کہ اِس آیت کا نزول حالتِ سفر میں ہوا تھا'' اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے جابرؓ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول ذات الرقاع میں جو بالائے نخل واقع ہے غزوۂ بنی انمار کے دوران میں ہوا تھا۔

<u>آغاز سورۃ الانفال</u>: اس کا نزول جنگِ بدر میں لڑائی کے بعد ہوا تھا جیسا کہ احمد نے سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کیا ہے۔

اِذۡ تَسۡتَغِیۡثُوۡنَ رَبَّکُمۡ...... یہ بھی بدر میں ہی نازل ہوئی تھی جیسا کہ ترمذی نے عمرؓ سے روایت کیا ہے۔

وَالَّذِیۡنَ یَکۡنِزُوۡنَ الذَّھَبَ وَالۡفِضَّةَ...... اس کا نزول بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر میں ہوا تھا جیسا کہ احمد نے ثوبانؓ سے روایت کیا ہے۔

وَلَوۡ کَانَ عَرَضًا قَرِیۡبًا...... کا نزول غزوۂ تبوک میں ہوا تھا۔ اِس کی روایت ابن جریر نے ابن عباسؓ سے کی ہے۔

وَلَئِنۡ سَاَلۡتَھُمۡ لَیَقُوۡلُنَّ اِنَّمَا کُنَّا نَخُوۡضُ وَنَلۡعَبُ غزوۂ تبوک میں نازل ہوئی تھی۔ اِس کی روایت ابن ابی حاتم نے ابن عمرؓ سے کی ہے۔

مَا کَانَ لِلنَّبِیِّ وَالَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا...... طبرانی اور ابن مردویہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول اُس وقت ہوا تھا جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ لانے کی غرض سے نکلے تھے اور اُنہوں نے ثنیۃ عسفان سے اُترتے ہوئے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کر کے اُن کے لئے مغفرت کرنے کی خدا سے اجازت طلب کی تھی۔

<u>سورۃ النحل کا خاتمہ</u>: بیہقی نے الدلائل میں اور بزار نے ابی ہریرۃؓ سے روایت کی ہے کہ اِس کا نزول اُحد کی جنگ میں اُس وقت ہوا تھا جب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حمزہؓ کی شہادت کے بعد اُن کی لاش کے قریب کھڑے ہوئے تھے اور ترمذی اور حاکم نے اُبی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ اُس کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا۔

وَاِنۡ کَادُوۡا لَیَسۡتَفِزُّوۡنَکَ مِنَ الۡاَرۡضِ لِیُخۡرِجُوۡکَ مِنۡھَا ابوالشیخ نے اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں بطریق شہر بن حوشب' عبدالرحمٰن بن غنم سے روایت کی ہے کہ یہ آیت تبوک میں نازل ہوئی تھی۔

<u>آغاز سورۃ الحج</u>: ترمذی اور حاکم نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ''یٰـاَیُّھَا النَّاسُ اتَّقُوۡا رَبَّکُمۡ اِنَّ زَلۡزَلَةَ السَّاعَةِ شَیۡءٌ عَظِیۡمٌ تا قول باری تعالیٰ وَلٰکِنَّ عَذَابَ اللّٰہِ شَدِیۡدٌ کا نزول ہوا تھا اُسی وقت اس کا بھی نزول ہوا اور آپ اُس وقت سفر میں تھے...... آخر حدیث تک اور ابن مردویہ کے نزدیک کلبی کے طریقہ سے بواسطۂ ابی صالح ابن عباسؓ سے یہ روایت درست ہے کہ آغاز سورۃ الحج کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روانگی کے

وقت ہوا تھا جب کہ آپ غزوہ بنی المصطلق کے لئے جا رہے تھے۔

هٰذَانِ خَصْمَانِ...... الآیات قاضی جلال الدین بلقینی کا قول ہے کہ بظاہر ان آیتوں کے نزول کا موقع میدانِ بدر کی معرکہ آرائی کے وقت تھا کیونکہ اس میں لفظ هٰذَانِ کے ساتھ مبارزطلبی کی طرف اشارہ ہے۔

اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَ...... ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے نکالے گئے تو اُس وقت ابوبکرؓ نے کہا ''ان لوگوں نے اپنی نبی کو نکال دیا ہے اس لئے یہ ضرور ہلاک ہو جائیں گے''۔ بس اُسی وقت یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن الحصار کہتا ہے کہ بعض علماء نے اس حدیث سے یہ بھی استنباط کیا ہے کہ مذکورۂ بالا آیت کا نزول سفرِ ہجرت کے اثناء میں ہوا تھا۔

اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ...... ''ابن حبیب نے اس کا طائف میں نازل ہونا بیان کیا ہے اور مجھ کو اس کی بابت کسی قابلِ سند قول کا پتہ نہیں ملتا۔

اِنَّ الَّذِيْ فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ. سفرِ ہجرت کے اثناء میں بمقام جحفہ نازل ہوئی جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے۔

آغاز سورۃ الروم: ترمذی نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ ابوسعیدؓ نے کہا: جس دن معرکہ بدر تھا اُسی دن رومیوں کو اہلِ فارس پر فتح یابی نصیب ہوئی اور مسلمانوں کو یہ بات بہت پسند آئی۔ اُس وقت آلٓمٓ. غُلِبَتِ الرُّوْمُ تا قولہ تعالیٰ بِنَصْرِ اللّٰهِ'' نازل ہوا۔ ترمذی کہتا ہے غَلَبَتْ: (یعنی بالفتح) ہے۔

وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُّسُلِنَا...... ابن حبیب کہتا ہے کہ اس کا نزول شب اسراء (معراج) میں بمقام بیت المقدس میں ہوا تھا۔

وَكَاَيِّنْ مِّنْ قَرْيَةٍ هِيَ اَشَدُّ قُوَّةً...... سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ کی طرف تشریف لے چلے تو آپ (ﷺ) نے کھڑے ہو کر مکہ کی طرف نظر فرمائی اور اشکبار ہوئے۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

سورۃ الفتح: حاکم وغیرہ نے مسور بن مخرمہ اور مروان بن الحکم سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''سورۃ الفتح کا نزول مکہ اور مدینہ کے مابین اوّل سے آخر تک حدیبیہ کی شان میں ہوا اور مستدرک میں مجمع بن جاریہ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اس سورۃ کا آغاز نزول مقام کراع الغمیم میں ہوا تھا۔

يَا اَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثٰى...... واحدی۔ ابن ابی ملیکہ سے راوی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں فتح مکہ کے دن ہوا تھا اور اس کی شانِ نزول یہ ہے کہ جس وقت بلالؓ نے خانۂ کعبہ کی پشت پر چڑھ کر اذان کہی تو بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ''کیا یہ سیاہ فام غلام پشت خانۂ کعبہ پر چڑھ کر اذان دے گا؟''

سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ...... کہا گیا ہے کہ اس کا نزول معرکہ بدر کے روز ہوا تھا۔ یہ بات ابن الغرس نے بیان کی ہے مگر یہ قول مردود ہے جس کی تفصیل نوع دوازدہم میں آئے گی۔ پھر ان کے ماسوا میں نے ابن عباسؓ کی بھی ایک روایت اُس کی تائید میں دیکھی ہے۔

نسفی نے بیان کیا ہے کہ قول باری تعالیٰ "ثُلَّةٌ مِنَ الاوَّلِيْنَ" اور "اَفَبِهٰذَا الْحَدِيْثِ اَنْتُمْ مُدْهِنُوْنَ" ان دونوں آیتوں کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ کی جانب سفر کرنے کی حالت میں ہوا تھا۔ مگر مجھ کو اُس کے اسناد کی کوئی دلیل نہیں ملی ہے۔

وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ ابن ابی حاتم نے طریق یعقوب پر بواسطۂ مجاہد ابی حرزہ سے روایت کی ہے کہ ابوحرزہ نے کہا "یہ آیت ایک انصاری شخص کے بارے میں غزوۂ تبوک میں نازل ہوئی تھی جس وقت مسلمان لوگ حجر میں ٹھہرے تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اِس جگہ کے پانی کو اپنے ساتھ بالکل نہ لیں اور پھر آگے کوچ کر دیا۔ اس کے بعد جب آپ دوسری منزل پر مقیم ہوئے تو لوگوں کے پاس پانی بالکل نہ تھا اور اُن لوگوں نے اس بات کی شکایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی اور آپؐ نے خدا سے دعا فرمائی چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کے ساتھ ہی خداوند کریم نے ایک لکہ ابر بھیجا اور اُس سے خوب پانی برس گیا۔ لوگوں نے اچھی طرح پانی پیا بھی اور ذخیرہ بھی ساتھ رکھ لیا۔ یہ کیفیت دیکھ کر ایک منافق شخص نے کہا "یہ پانی تو فلاں موسمی ہوا کے سبب سے برسا ہے"۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی۔

آیۂ امتحان: یعنی قولِ باری تعالیٰ: يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوْا هُنَّ..... کی نسبت ابن جریر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول حدیبیہ کے نشیبی حصّہ میں ہوا تھا۔

سورۃ المنافقین: اس کی بابت ترمذی نے زید بن ارقم سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول غزوہ تبوک میں رات کے وقت ہوا تھا اور سفیان سے یہ روایت آئی ہے کہ "اُس کا نزول غزوۃ بنی المصطلق میں ہوا تھا" اور ابن اسحاق نے بھی اسی دوسری روایت پر وثوق کیا ہے۔

سورۃ المرسلات: شیخین نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "جس اثناء میں ہم لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مقام منیٰ میں ایک غار کے اندر موجود تھے اُسی وقت سورۃ المرسلات نازل ہوئی"۔ آخر حدیث تک۔

سورۃ المطففین: یا اُس کا کچھ حصّہ حسبِ بیان نسفی وغیرہ کے سفر ہجرت کے اثناء میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے داخلِ مدینہ ہونے سے قبل نازل ہوئی۔

آغاز سورۃ اقراء: حسبِ روایت صحیحین غارِ حراء کے اندر نازل ہوا تھا۔

سورۃ الکوثر: ابن جریر نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ اِس کا نزول معرکہ حدیبیہ کے دن ہوا تھا مگر اس قول میں کچھ کلام ہے۔

سورۃ النصر: بزار اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن عمرؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "یہ سورۃ اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ"، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایام تشریق کے وسط میں اُتری اور آپ سمجھ گئے کہ یہ پیام رخصت ہے پھر آپ نے اپنی اونٹنی "قصواء" کے تیار کیے جانے کا حکم دیا اور وہ کس کر تیار کر دی گئی تو آپؐ نے اٹھ کر لوگوں کے سامنے خطبہ پڑھا"۔ پھر ابن عباسؓ نے رسولِ پاک کا وہ مشہور خطبہ بیان کیا جسے آپؐ نے حجۃ الوداع میں پڑھا تھا۔

تیسری نوع

نہاری اور لیلی کی شناخت میں

نہاری یعنی قرآن کا وہ حصہ جس کا نزول دن کے وقت ہوا اس کی نظیریں اس کثرت سے ہیں کہ سب بیان بھی نہیں کی جا سکتیں۔ ابن حبیب کہتا ہے کہ ''قرآن کا اکثر حصہ دن کے وقت نازل ہوا ہے''۔ مگر لیلی یعنی رات کے وقت نازل ہونے والے حصوں کی جس قدر مثالیں جستجو کرنے سے ملی ہیں اُن کو اس نوع میں بیان کیا جاتا ہے۔

تحویل قبلہ کی آیت کی بابت صحیحین میں ابن عمرؓ کی حدیث یہ آئی ہے کہ جس حالت میں لوگ مسجد قباء میں نمازِ فجر پڑھ رہے تھے اُسی وقت یکا یک کسی شخص نے اُن کو آ کر اس بات کی اطلاع دی کہ آج رات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کچھ قرآن نازل ہوا ہے اور اُن کو قبلہ (کعبہ) کی جانب رُخ کرنے کا حکم ملا ہے'' اور مسلم نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں بیت المقدس کی جانب رُخ کر کے نماز ادا کیا کرتے تھے پھر آیۂ کریمہ ''قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ...... نازل ہوئی۔ اس کے بعد جب کہ اہلِ قباء نمازِ فجر کے رکوع کی حالت میں تھے اور ایک رکعت پڑھ چکے تھے اتفاقاً بنی سلمہ کا کوئی شخص اُن کی طرف نکل گیا اور اُس نے انہیں سابقہ قبلہ کی طرف نماز پڑھتے دیکھ کر با آواز بلند کہا ''قبلہ کا رُخ بدل گیا ہے''۔ بس یہ سُن کر سب لوگ نماز ہی کی حالت میں قبلہ کی طرف پھر گئے۔ لیکن صحیحین میں براء بن عازبؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی جانب صرف سولہ یا سترہ مہینوں تک نماز پڑھی اور اُن کا دل یہی چاہتا تھا کہ اُن کا قبلہ بیت اللہ کی طرف ہو''۔ کہا گیا ہے کہ تحویلِ قبلہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے جو نماز ادا کی وہ عصر کی نماز تھی اور آپ کے ساتھ بہت سے لوگ شریک تھے اتفاقاً اُنہی لوگوں میں سے ایک شخص مسجدِ قباء کی طرف اُس وقت جا نکلا جب کہ وہاں کے لوگ نماز پڑھتے ہوئے حالتِ رکوع میں تھے۔ چنانچہ اِس شخص نے کہا ''میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کعبہ کی جانب منہ کر کے نماز ادا کی ہے''۔ بس یہ سن کر سب لوگ نماز ہی کی حالت میں بیت اللہ کی سمت پھر گئے۔ اور یہ بات چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول دن کے وقت ظہر اور عصر کے مابین ہوا ہو۔ قاضی جلال الدین کہتا ہے ''استدلال کے مقتضی سے تو یہی بات ارجح ہے کہ اس آیت کا نزول رات کے وقت ہوا تھا کیونکہ اہلِ قباء کا معاملہ صبح کے وقت پیش آیا اور قباء مدینہ سے نہایت نزدیک ہے اس لئے یہ بات بعید از عقل معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے اس بات کا بیان کرنا وقت عصر سے آئندہ صبح تک ملتوی رکھا ہو'' اور ابن حجر کا قول ہے کہ اِس آیت کا دن ہی میں نازل ہونا زیادہ قوی ہے اور یہ بات کہ پھر ابن عمرؓ کی حدیث کا کیا جواب ہوگا؟ تو اُس کے لئے کہا جاتا ہے کہ جو لوگ شہر مدینہ کے اندر تھے اُن کو تحویلِ قبلہ کی خبر عصر ہی کے وقت مل گئی (یعنی بنو حارثہ کو) اور جو لوگ شہر کے باہر تھے (یعنی بنی عمرو بن عوف باشندگانِ قباء) اُن کو آئندہ صبح کے وقت اِس بات کی اطلاع پہنچی اور کہنے والے نے ''اللیلۃ'' (آج کی شب) کا لفظ مجازاً کہا جس میں اُس نے گزشتہ دن کا کچھ آخری حصہ بھی شامل کر لیا تھا جو رات ہی سے متصل تھا۔ میں کہتا ہوں نسائی نے ابی سعید بن المعلی سے روایت کی ہے''۔ اُس نے کہا

ایک دن ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف گزرے جب کہ آپ منبر پر بیٹھے تھے۔ میں نے دل میں کہا کوئی نئی بات ہوئی ہے پھر میں بیٹھ گیا۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی "قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ......" یہاں تک کہ اسے پڑھ کر فارغ ہو گئے تو منبر سے اُتر کر نماز ظہر ادا کی۔

آلِ عمران کا آخری حصہ ۔ اس کی نسبت ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور ابن المنذر' ابن مردویہ اور ابن ابی الدنیا نے کتاب الفکر میں اُم المؤمنین عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ "بلال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آپ کو نمازِ فجر کی اذان سنانے آئے تو بلالؓ نے دیکھا کہ حضورانور رُو رہے ہیں۔ بلالؓ نے کہا "یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپؐ کے رونے کی کیا وجہ ہے؟ رسولِ پاک نے ارشاد کیا "کیوں نہ روؤں جب کہ آج رات مجھ پر "اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ" کا نزول ہوا ہے۔ پھر فرمایا "بدبختی ہے اس شخص کی جو اس آیت کو پڑھے اور پھر بھی (صنعت خالق پر) غور نہ کرے۔

وَاللّٰهُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ ترمذی اور حاکم نے عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کے لئے (اصحاب) پہرہ دیتے تھے اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور آپؐ نے قبہ (خیمہ) کے اندر سے اپنا سر نکال کر فرمایا "لوگو! تم واپس جاؤ کہ خداوند کریم نے خود مجھے اپنی حفاظت میں لے لیا ہے" اور طبرانی نے عصمۃ بن مالک الخطمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "ہم لوگ رات کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگہبانی کیا کرتے تھے یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پہرہ توڑ دیا گیا"۔

سورۃ الانعام: طبرانی اور ابو عبید نے اس کے فضائل میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "سورۃ الانعام مکہ میں رات کے وقت یکبارگی اس طرح پر نازل ہوئی کہ اس کے گرد ستر ہزار فرشتے تسبیح (سبحان اللہ العظیم) کا غلغلہ بلند کرتے آ رہے تھے"۔

آیۃ الثلاثۃ: اَلَّذِیْنَ خُلِّفُوْا......" اس کی نسبت صحیحین میں حدیث کعب سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "خدا نے ہماری توبہ ایسے وقت میں نازل فرمائی جبکہ رات کا پچھلا تیسرا حصہ باقی رہ گیا تھا"۔

سورۃ مریم: طبرانی' ابی مریم الغسانی سے روایت کرتے ہیں کہ اُس نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر عرض کی کہ آج رات کو میرے گھر میں لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حضورِ انور نے ارشاد فرمایا: "آج ہی شب کو مجھ پر سورۃ مریم کا نزول ہوا ہے اس لئے اُس لڑکی کا نام مریم رکھو"۔

آغاز سورۃ الحج: اس بات کو ابن الحبیب اور محمد بن برکات السعدی نے اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بیان کیا ہے اور سخاوی نے جمال القراء میں اس کو قابل وثوق قرار دیا ہے اور اس کا استدلال اس روایت سے بھی ہو سکتا ہے جسے ابن مردویہ نے عمران بن حصینؓ سے روایت کیا ہے کہ اس کا نزول اُس وقت ہوا تھا جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک سفر میں تھے اور اُس کے نزول کے وقت کچھ لوگ سو گئے تھے اور بعض لوگ منتشر ہو چکے تھے پھر رسول اللہ نے ان آیات کو بلند آواز کے ساتھ پڑھا"۔ آخر حدیث تک۔

سورۃ الاحزاب کی وہ آیت جو عورتوں کے باہر نکلنے کی اجازت کے بارے میں اُتری ہے اس کی نسبت قاضی جلال

الدین کہتے ہیں" بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ آیت "یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِاَزْوَاجِکَ وَبَنَاتِکَ......" ہے کیونکہ صحیح بخاری میں عائشہؓ سے مروی ہے کہ " بی بی سودہؓ اچھی طرح پردہ کر کے کسی ضرورت سے باہر گئیں اور وہ ایک جسیمہ عورت تھیں جن کا پہچاننے والوں سے پوشیدہ رہنا غیر ممکن تھا۔ عمرؓ نے انہیں دیکھ لیا اور کہا" سودہؓ! واللہ تم ہم سے چھپ نہیں سکیں۔ اب تم ہی غور کرو کہ کس طرح باہر نکلتی ہو"۔ عائشہ کہتی ہیں کہ عمرؓ کی یہ بات سن کر سودہؓ الٹے پیروں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پلٹ آئیں۔ اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کا کھانا کھا رہے تھے اور آپؐ کے ہاتھ میں ایک ہڈی تھی۔ سودہؓ نے کہا" یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنی کسی ضرورت سے باہر گئی تھی تو عمرؓ نے مجھ سے ایسی ایسی بات کہی"۔ اسی وقت خدا نے رسول پاکؐ پر وحی بھیجی بحالیکہ ہڈی بدستور آپؐ کے ہاتھ میں تھی جسے آپؐ نے ہنوز رکھا نہیں تھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" تم کو اجازت دی گئی ہے کہ اپنی ضرورت سے باہر نکلا کرو"۔ قاضی جلال الدین کہتا ہے ہم نے اس قصہ کا رات کے وقت پیش آنا اس لئے بیان کیا ہے کہ اُمہات المومنینؓ کسی کام کے لئے رات ہی کے وقت باہر نکلا کرتی تھیں جیسا کہ صحیح میں عائشہؓ سے حدیث اِفک میں مروی ہے۔

وَسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُّسُلِنَا...... بقولِ ابنِ حبیب اِس کا نزول شبِ اسراء میں ہوا تھا۔

آغاز سورۃ الفتح: بخاری میں عمرؓ کی روایت سے آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" بے شک آج کی رات مجھ پر ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی ہے جو مجھ کو اُن تمام چیزوں سے بڑھ کر پیاری ہے جن پر آفتاب طلوع ہوتا ہے (یعنی ساری دنیا) پھر رسولِ پاکؐ نے "اِنَّا فَتَحْنَا لَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا" کی قراءت فرمائی...... تا آخر حدیث۔

سورۃ المنافقین: اس کا نزول بھی رات کے وقت ہوا جیسا کہ ترمذی نے زید بن ارقم سے روایت کی ہے۔

سورۃ المرسلات: سخاوی نے جمال القراء میں لکھا ہے۔ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اس سورۃ کا نزول لیلۃ الجن کو غارِ حرا کے اندر ہوا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ اس اثر کا معروف ہونا پایا نہیں جاتا۔ پھر میں نے صحیح اسماعیلی میں دیکھا ہے اور اسماعیلی بخاری سے روایت کرتا ہے کہ اس سورۃ کا نزول عرفہ کی شب کو منیٰ کی غار میں ہوا تھا اور یہی روایت صحیحین میں بھی آئی ہے مگر اس میں" عرفہ کی رات" کا ذکر نہیں اور عرفہ کی رات سے ماہ ذی الحجہ کی نویں تاریخ کی رات مراد ہے کیونکہ یہی رات ہے جس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم مقام منیٰ میں شب باشی کر کے بسر کیا کرتے تھے۔

معوذتین: کا نزول بھی بوقت شب ہوا ہے۔ ابن اشتہ نے اپنی کتاب المصاحف میں لکھا ہے" مجھ سے محمد بن یعقوب نے اور اُس سے ابوداؤد نے بواسطۂ عثمان بن ابی شیبۃ از جریر از بیان از قیس از عقبۃ بن عامر الجہنیؓ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:" آج کی رات مجھ پر چند بے مثل آیتیں نازل ہوئی ہیں۔ قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ برب النَّاس۔

فصل

بعض آیتیں دن اور رات کے مابین یعنی بوقت فجر نازل ہوئیں اور وہ حسب ذیل ہیں:

سورۃ المائدہ: کی آیت تیمم کا نزول فجر کے وقت ہوا کیونکہ صحیح میں عائشہؓ سے مروی ہے کہ ''صبح کی نماز کا وقت آ گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی تلاش کرنے سے نہ پایا تو یہ آیت نازل ہوئی ''یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ...... تا...... لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ'' اور اسی قسم کی آیتوں میں سے ''لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ'' بھی ہے کیونکہ اُس کا نزول اُس وقت ہوا تھا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نمازِ فجر کی دوسری رکعت پڑھ رہے تھے اور آپؐ نے ارادہ کیا تھا کہ اس میں دعائے قنوت پڑھ کر ابی سفیان اور اُن کے ساتھ نام لئے جانے والوں کے حق میں بددعا فرمائیں۔

تنبیہ: اگر یہ کہا جائے کہ جابرؓ کی اُس مرفوع حدیث کو تم کیونکر رد کر سکتے ہو جس میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''نہایت سچا خواب وہ ہے جو دِن کے وقت آئے کیونکہ خداوند کریم نے مجھے دن ہی کے وقت وحی کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے'' اور اس حدیث کی روایت حاکم نے اپنی تاریخ میں کی ہے تو میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ یہ حدیث منکر (ناپسندیدہ) ہے اس لئے اِسے حجت نہیں بنایا جا سکتا۔

چوتھی نوع

قرآن کے صیفی اور شتائی حصوں کا بیان

اس نوع میں اُن آیتوں اور دو سورتوں کا بیان کرنا مقصود ہے جن کا نزول سال کی دو فصلوں سردی اور گرمی میں سے کسی ایک فصل میں ہوا۔ واحدی بیان کرتا ہے۔ خداوند کریم نے کلالۃ کے بارے میں دو آیتیں نازل فرمائیں ایک موسم سرما میں اور یہ آیت سورۃ النساء کے ابتدا میں موجود ہے اور دوسری آیت کا نزول گرمیوں کے موسم میں ہوا اور یہ آیت سورۃ النساء کے آخری حصہ میں واقع ہے۔ صحیح مسلم میں عمرؓ سے مروی ہے کہ ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قدر کسی چیز کو بار بار نہیں دریافت کیا جس قدر کلالۃ کو دریافت کیا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ پر کسی معاملہ میں اس قدر خفا ہوئے جس قدر اس بارے میں جھنجھلائے یہاں تک کہ اپنی اُنگلی میرے سینہ میں مار کر فرمایا ''عمر! کیا تجھ کو وہ موسم صیف کی آیت کافی نہیں معلوم نہیں ہوتی جو سورۃ النساء کے آخر میں ہے''۔ اور مستدرک میں ابی ہریرہؓ سے مروی ہے کہ کسی شخص نے عرض کیا ''یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کلالۃ کیا چیز ہے؟ رسول پاک نے فرمایا ''کیا تو نے وہ آیت نہیں سنی ہے جو موسم گرما میں نازل ہوئی تھی ''یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلٰلَۃِ'' اور پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس کا نزول حجۃ الوداع کے سفر میں ہوا تھا اس لئے جس قدر حصہ قرآن کا اُس سفر میں نازل ہوا مثلاً آغاز سورۂ مائدہ اور آیت ''اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ'' اور آیۃ '' وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ'' اور آیت دین اور سورۃ النصر۔ ان سب کو صیفی شمار کرنا چاہئے۔

اور جن آیتوں کا نزول جنگ تبوک کے اثناء میں ہوا انہیں بھی صیفی کے زمرہ میں داخل کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ فوج کشی سخت گرمیوں کے ایام میں ہوئی تھی۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن اسحاق کے طریق پر عاصم بن عمر بن قتادہؓ اور عبداللہ بن ابی بکر بن حزم سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے مغازی کے لئے روانہ ہوتے تھے تو سمت

مقصود کے سوا دوسری جانب روانہ ہونے کا اظہار فرمایا کرتے تھے لیکن آپ نے غزوۂ تبوک میں صاف صاف فرما دیا کہ ''لوگو! میں رومیوں کے مقابلہ پر جانے کا عازم ہوں'' گویا آپؐ نے اُن کو پہلے سے مطلع بنا دیا اور یہ فوج کشی سخت نہایت گرمی اور ملک کی خشک سالی کے زمانہ میں ہوئی تھی۔ پھر اسی اثناء میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن اِس جنگ کی تیاری میں مصروف تھے آپؐ نے جد بن قیس سے فرمایا: ''کیا تجھ کو بنی الاصفر (رومی) کی بیٹیوں سے بھی کچھ اُنس ہے؟'' جد بن قیس نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میری قوم کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ مجھ سے بڑھ کر عورتوں کا فریفتہ کوئی شخص بمشکل ہوگا اور مجھے خوف ہے کہ اگر میں بنی الاصفر کی عورتوں کو دیکھوں تو کہیں اُن پر فریفتہ نہ ہو جاؤں اور گناہ میں مبتلا ہوں اس لئے آپ مجھے یہیں رہ جانے کی اجازت دیں''۔ بس اُس وقت ''مَنۡ یَّقُوۡلُ ائۡذَنۡ لِّیۡ......'' نازل ہوئی۔ اور کسی منافق نے یہ بات کہی کہ ''گرمیوں کے زمانہ میں دشمن پر حملہ کرنے نہ جاؤ'' تو ''قُلۡ نَارُ جَھَنَّمَ ......'' کا نزول ہوا۔

اور شتائی یعنی موسم سرما میں نازل ہونے والے قرآن کی مثالیں یہ ہیں: ''اِنَّ الَّذِیۡنَ جَآءُوۡ بِالۡاِفۡکِ......'' تا قولہ تعالیٰ ''وَرِزۡقٌ کَرِیۡمٌ'' صحیح میں عائشہؓ سے مروی ہے کہ اِن آیتوں کا نزول نہایت سردی کے دن میں ہوا تھا۔ اور جو آیتیں سورۃ الاحزاب میں غزوۂ خندق کے بارے میں آئی ہیں اُن کا نزول بھی سردی کے زمانہ میں ہوا تھا کیونکہ حذیفہؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ ''احزاب کی رات کو سب لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے متفرق ہو گئے تھے مگر بارہ آدمی ایسے تھے جو آپؐ کے پاس رہے تھے اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے قریب تشریف لائے اور مجھ سے فرمایا: ''اُٹھ اور احزاب کے لشکر کی طرف چل''۔ میں نے عرض کیا ''یا رسول اللہ! اُس ذات پاک کی قسم ہے جس نے آپ کو برحق نبی بنا کر مبعوث کیا۔ اس وقت میں بوجہ شرم آپ کی صورت دیکھ کر اٹھا ہوں ورنہ سردی سے ٹھٹھرا جاتا ہوں''۔ آخر حدیث تک اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ پھر خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی ''یٰۤاَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوا اذۡکُرُوۡا نِعۡمَةَ اللّٰہِ عَلَیۡکُمۡ اِذۡ جَآءَتۡکُمۡ جُنُوۡدٌ......'' آخر سورۃ تک۔ اس حدیث کی روایت بیہقی نے کتاب الدلائل میں کی ہے۔

پانچویں نوع

فراشی اور نومی کا بیان

فراشی سے وہ حصہ قرآن مقصود ہے جس کا نزول اُس وقت ہوا جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بستر پر جاگتے اور اپنی کسی بیوی کے پاس تھے اور نومی سے وہ آیتیں مراد ہیں جن کا نزول حالتِ خواب اور استراحت یا پلک جھپکنے کی حالت میں ہوا۔ قسم اوّل میں سے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایک آیت ''وَاللّٰہُ یَعۡصِمُکَ مِنَ النَّاسِ......'' ہے۔ دوسری آیت ثلاثہ ''الَّذِیۡنَ خُلِّفُوۡا......'' جس کی بابت صحیح حدیث میں وارد ہے کہ اس کا نزول ایسے وقت میں ہوا تھا جبکہ ایک تہائی رات باقی رہ گئی تھی اور اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بی بی اُم سلمہؓ کے پاس تشریف رکھتے تھے۔ مگر اس موقع پر ایک مشکل

یہ آ پڑتی ہے کہ اس قول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے قول کو جو آپؐ نے بی بی عائشہؓ کے حق میں فرمایا تھا کہ ''مجھ پر بجز اُن کے اور کسی بیوی کے پاس ہونے کی حالت میں وحی کا نزول نہیں ہوا''۔ باہم جمع کر سکنا دشوار ہے اور اِس امر کی بابت قاضی جلال الدین یہ کہتا ہے کہ شاید رسولِ کریم نے یہ بات اُس وقت سے پہلے کہی ہو جبکہ آپ پر بی بی اُم سلمہؓ کے یہاں وحی اُتری۔ میں کہتا ہوں مجھے ایک سند ایسی دستیاب ہوئی ہے جس کے ذریعے سے اس سے بھی بہتر جواب دیا جا سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ابو یعلی نے اپنے مسند میں بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا ''مجھے نو چیزیں دی گئیں۔ آخر حدیث تک'' اور اس حدیث میں یہ بات مذکور ہے کہ ''اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے وقت میں وحی اُترتی تھی جبکہ آپ اپنے کنبہ اور گھر والوں میں ہوں تو وہ لوگ آپ کے پاس سے واپس چلے جاتے تھے اور جب ایسے وقت نازل ہوتی کہ میں آپ کے ساتھ ایک لحاف میں ہوں''۔ الیٰ آخر حدیث اور اس اعتبار سے دونوں حدیثوں میں کوئی معارضہ نہیں رہتا جیسا کہ صاف ظاہر ہے۔

نومی کی مثال سورۃ الکوثر ہے کیونکہ مسلم نے اَنسؓ سے روایت کی ہے کہ ''جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکا یک آپ کی پلک جھپک گئی پھر آپ نے تبسم فرماتے ہوئے سر اٹھایا تو ہم لوگوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کو ہنسی کس وجہ سے آئی؟'' آپؐ نے فرمایا ''ابھی ابھی مجھ پر سورۃ کوثر نازل کی گئی ہے پھر آپؐ نے پڑھا ''بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ. اِنَّا اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ ۝ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ۝ اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْاَبْتَرُ ۝'' امام رافعی نے اپنی اِمالی میں تحریر کیا ہے کہ اس حدیث سے سمجھنے والوں نے یہ بات سمجھی کہ سورۃ کا نزول اُسی غفلت کی حالت میں ہو گیا اور اِسی بنا پر اُنہوں نے کہا ہے کہ ایک قسم کی وحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حالتِ خواب میں بھی آتی تھی کیونکہ انبیاء کا خواب دیکھنا بھی وحی ہے گو یہ بات صحیح ہے مگر یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ تمام قرآن کا نزول بیداری میں ہوا ہے اور گویا اُس وقت نیند کی جھپکی آنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں سورۃ الکوثر کا خیال آ گیا جس کا نزول حالتِ بیداری میں ہو چکا تھا یا اِس حالت میں کوثر آپ کے پیشِ نظر لایا گیا جس کا ذکر اِس سورۃ میں ہے اور آپؐ نے اسے اصحاب کو پڑھ کر سنا دیا اور اس کی تفسیر ان سے بیان کر دی اور بعض روایتوں میں یہ بات آئی ہے کہ آپؐ پر اُس وقت غشی طاری ہو گئی تھی اور ممکن ہے کہ اس بات کو اُس حالت پر محمول کیا جائے جو رسولِ پاکؐ پر وحی کے وقت طاری ہو جایا کرتی تھی اور جس کو اصطلاح میں ''برحاءُ الوحی'' کہا جاتا ہے''۔ میں کہتا ہوں کہ رافعی نے نہایت دلنشین بات کہی ہے اور میں بھی اُسی بات کی تردید کرنا چاہتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ رافعی کی پچھلی تاویل پہلی تاویل سے زیادہ صحیح اور حسبِ مراد ہے کیونکہ رسولِ پاکؐ کا یہ فرمانا کہ مجھ پر سورۃ کا نزول اِسی وقت ہوا ہے اس بات کو دفع کر رہا ہے کہ اس سورۃ کا نزول قبل میں ہو چکا ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اُسی حالت میں اُس کا نزول ہوا اور وہ جھپکی اور غفلت نیند کی نہ تھی بلکہ وہ ویسی ہی حالت تھی جو رسولِ کریمؐ پر وحی اُترتے وقت طاری ہو جاتی تھی یہاں تک کہ علماء نے بیان کیا ہے کہ اُس حالت میں آپؐ دنیا سے اٹھائے جاتے تھے۔

چھٹی نوع

ارضی اور سماوی کا بیان

ابن عربی کا یہ قول پہلے بیان ہو چکا ہے کہ قرآن میں مختلف حصے مختلف جگہوں میں نازل ہونے والے ہیں کچھ حصہ آسمان پر نازل ہوا۔ بعض ٹکڑے زمین پر اُترے۔ کوئی جزو آسمان و زمین کے مابین اور کچھ حصہ زیر زمین غار کے اندر نازل ہوا ہے۔ ابن العربی کہتا ہے مجھ سے ابوبکر الفہری نے اور اس سے تمیمی نے بیان کیا اور تمیمی کو ہبۃ اللہ مفسر نے یہ بات بتائی تھی کہ تمام قرآن کا نزول مکہ اور مدینہ ہی میں ہوا ہے مگر چھ آیتیں ایسی جگہوں میں اتریں جو زمین کی نازل شدہ کہلا سکتی ہیں نہ اور آسمان کی۔ اُن میں سے آیتیں "وَمَا مِنَّا اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ......" تین آیتوں کے آخر تک"۔ سورۃ الصافات میں ایک آیت "وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا......" سورۃ الزخرف میں اور دو آیتیں اخیر سورۃ البقرہ کی۔ یہ سب معراج کی شب میں نازل ہوئیں'۔ ابن العربی کہتا ہے کہ ہبۃ اللہ کی اس سے شاید یہ مراد ہے کہ آیتوں کا نزول فضا میں آسمان و زمین کے مابین ہوا اور کہتا ہے کہ جس قدر قرآن کا زیر زمین غار کے اندر نزول ہوا اور وہ سورۃ المرسلات ہے جیسا کہ صحیح میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے'۔ میں کہتا ہوں ابن العربی نے جتنی آیتیں بیان کی ہیں اُن میں سے بجز دو اخیر سورۃ البقرہ کی آیتوں کی باقی اگلی آیتوں کی نسبت مجھے کسی سند کا پتہ نہیں ملا ہے۔ ہاں دو آیتوں کی نسبت ممکن ہے کہ اُس نے مسلم کی اُس روایت سے استدلال کیا ہو جسے مسلم نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رات کے وقت سیر کرائی گئی اور سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچے'۔ آخر حدیث تک۔ اس حدیث میں آیا ہے کہ' پھر رسول اللہ کو تین چیزیں دی گئیں۔ نماز پنجگانہ' سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں اور آپ کی اُمت کے ان لوگوں کے مہلک گناہوں کی مغفرت جنہوں نے خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنایا ہو' اور ہذلی کی کتاب الکامل میں آیا ہے کہ "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ......" سے آخر سورۃ البقرہ تک قرآن کا خاص مقام قابِ قوسین نزول ہوا ہے۔

ساتویں نوع

سب سے پہلے قرآن میں کیا نازل ہوا؟

قرآن کے سب سے پہلے نازل ہونے والے حصہ کے بارے میں کئی مختلف قول آئے ہیں قول اوّل جو صحیح بھی ہے یہ ہے کہ سب سے اوّل "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ" کا نزول ہوا۔ شیخین اور دیگر محدثین نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جس قسم کی وحی اُترنی آغاز ہوئی وہ رؤیائے صادقہ تھی جو سونے کی حالت میں آتی تھی اور آپ کی یہ حالت تھی کہ جو خواب آپؐ کو نیند کی حالت میں نظر آتا وہ سپیدۂ سحری کی طرح خارج میں بھی صاف

دکھائی دے جاتا۔ اس کے بعد آپؑ کو خلوت اور گوشہ نشینی محبوب ہوئی چنانچہ آپؑ غارِ حراء میں جا کر کئی کئی دنوں تک مصروفِ عبادت رہا کرتے اور جتنے دن وہاں رہنے کا ارادہ ہوتا اتنے دنوں کا سامانِ خوراک ہمراہ لے جایا کرتے تھے اور جس وقت توشہ ختم ہو جاتا پھر بی بی خدیجہؓ کے پاس آ جاتے اور وہ بار دیگر زادو توشہ تیار کر دیتیں یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر غارِ حراء ہی کے اندر موجود ہونے کی حالت میں یکایک حق کا اظہار ہوا اور حاملِ وحی فرشتہ نے وہاں آ کر آپ سے کہا "اِقْـــرَاْ"، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ میں نے جواب دیا: "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں" پھر اُس فرشتے نے مجھے پکڑ کے خوب دبوچا یہاں تک کہ میں تھک کر پسینے پسینے ہو گیا اِس کے بعد وہ مجھے چھوڑ کر بولا "اِقْــرَاْ" میں نے دوبارہ کہا "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں" یہ سن کر اس نے بار دیگر مجھے دبوچ لیا یہاں تک کہ میں گھبرا اُٹھا اور اُس نے مجھے چھوڑ کر کہا "اِقْرَاْ" میں نے اب بھی وہی جواب دیا کہ "میں پڑھا ہوا نہیں ہوں" اُس پر تیسری دفعہ پھر اُس نے مجھے آغوش میں لے کر خوب دبایا اور جب میں پریشان ہو گیا تو مجھے چھوڑ کر کہا "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ......" یہاں تک کہ "مَالَمْ یَعْلَمْ" تک پہنچ کر خاموش ہو گیا" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غار سے نکل کر اپنے گھر اس حالت میں واپس آئے کہ آپ کا بند بند کانپ رہا تھا...... آخر حدیث تک"۔ حاکم نے مستدرک میں اور بیہقی نے الدلائل میں بھی بی بی عائشہؓ سے یہ روایت کی ہے اور اِس کو صحیح بتایا ہے کہ "قرآن کی سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ" ہے اور طبرانی اپنی کتاب الکبیر میں ابی رجاء العطاردی سے ایسی سند کے ساتھ جس میں صحیح ہونے کی شرطیں پائی جاتی ہیں روایت کرتا ہے کہ عطاردی نے کہا "ابوموسیٰؓ ہم کو قراءت قرآن سکھانے کے وقت حلقہ باندھ کر بٹھاتے تھے اور خود سفید و شفاف کپڑے پہن کر وسط میں بیٹھتے اور جس وقت وہ اس سورۃ "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ" کو پڑھتے تو کہا کرتے "یہ پہلی سورۃ ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی تھی" اور سعید بن منصور اپنی سنن میں بیان کرتے ہیں۔ ہم سے سفیان نے بواسطۂ عمر بن دینار عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر کہنے لگے کہ "پڑھئے" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کیا پڑھوں؟ کیونکہ واللہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں"۔ پھر جبریلؑ نے کہا "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ" عبید بن عمیر کہتا ہے کہ یہی سورۃ ہے جو سب سے اوّل نازل ہوئی" اور ابو عبیدہ نے اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کیا ہے کہ ہم سے عبدالرحمٰن نے اور اُس سے سفیان نے بواسطۂ ابن ابی نجیح مجاہد سے روایت کی ہے کہ مجاہد نے کہا "قرآن کا جو حصّہ سب سے پہلے نازل ہوا وہ "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ" اور "نٓ وَالْقَلَمِ" ہے"۔ ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک نوشتہ لائے اور کہنے لگے کہ "پڑھئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا میں پڑھا ہوا نہیں ہوں" پھر جبرئیلؑ نے کہا "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ" لوگ روایت کرتے ہیں کہ یہ پہلی سورۃ ہے جو آسمان سے نازل کی گئی" اور زہری سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم غارِ حرا میں تھے کہ ناگہاں ایک فرشتہ آپ کے پاس کوئی نوشتہ لے کر آیا جو دیبا (ریشمی کپڑے) کے ٹکڑے پر لکھا تھا اور اُس میں تحریر تھا "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ" تا "مَا لَمْ یَعْلَمْ"۔

دوسرا قول یہ ہے کہ سب سے اوّل سورۃ "یٰٓاَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ" نازل ہوئی۔ شیخین نے ابی سلمۃ بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا "کہ میں نے جابر بن عبداللہؓ سے دریافت کیا کہ قرآن کا کون سا حصّہ پہلے نازل ہوا ہے؟ جابرؓ نے

جواب دیا "یَااَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ" میں نے کہا یا "اِقْرَاءْ بِاسْمِ رَبِّکَ" ؟ یہ سن کر جابرؓ نے کہا میں تم سے وہ بات بیان کرتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے کہی تھی۔ حضور انور نے فرمایا: "میں غارِ حرا میں عبادت کے لئے گوشہ نشین ہوا تھا پھر جب چلہ کشی کی مدت ختم کر لی تو وہاں سے نکل کر شہر کی طرف واپس چلا میں وادی کے وسط میں آ کر آگے پیچھے داہنے اور بائیں مڑ کر دیکھنے لگا پھر آسمان کی طرف نگاہ اٹھائی اور یکا یک وہ (یعنی جبریلؑ) مجھے نظر آیا جس کو دیکھ کر مجھ پر کپکپی طاری ہوگئی اور میں نے خدیجہؓ کے پاس آ کر انہیں حکم دیا "دَثِّـرُوْنِـیْ" مجھ پر کپڑے ڈالو اور انہوں نے مجھ کو خوب کپڑے اڑھا دیئے۔ اُس وقت خداوند کریم نے "یَا اَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَاَنْذِرْ" نازل فرمایا۔ اگلے علماء نے اس حدیث کے کئی ایک جواب دیئے ہیں جو حسب ذیل ہیں۔ اوّل سائل کا سوال کامل سورۃ کے نازل ہونے کی نسبت تھا اس لئے جابرؓ نے بیان کیا کہ پہلے پہل جو سورۃ مکمل نازل ہوئی وہ سورۃ المدثر تھی اور اُس وقت تک سورۃ اقراء پوری نہیں اُتری تھی کیونکہ سورۃ اقراء میں سب سے پہلے اُس کا آغاز نازل ہوا ہے۔ اس قول کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو صحیحین میں بواسطۂ ابی سلمۃ جابرؓ سے مروی ہے کہ "انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے مابین فاصلہ پڑنے کا حال بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے سنا ہے" اس اثناء میں کہ میں شہر کی طرف جارہا تھا یکا یک آسمان سے ایک صدا میرے کانوں میں آئی اور میں نے نگاہ اٹھا کر دیکھا کہ وہی فرشتہ جو غارِ حرا میں میرے پاس آیا تھا آسمان اور زمین کے مابین ایک معلق کرسی پر بیٹھا ہے۔ اس حالت کے مشاہدہ سے ڈر کر میں گھر واپس آیا اور میں نے گھر کے لوگوں سے کہا زَمِّلُوْنِـیْ زَمِّلُوْنِیْ مجھے کمبل اڑھا دو۔ کمبل اڑھا دو"۔ پھر اُن لوگوں نے مجھ پر بھاری کپڑے ڈال دیئے۔ اُس وقت خداوند کریم نے سورۃ "یَا اَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ" نازل فرمائی۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ "وہ فرشتہ جو غارِ حرا میں میرے پاس آیا تھا" اس بات پر صاف دلالت کرتا ہے کہ یہ قصہ بعد میں واقع ہوا اور حرا کا واقعہ جس میں "اِقْرَاءْ" کا نزول ہوا ہے اس سے پہلے گزر چکا تھا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس مقام پر جابرؓ کی مراد اوّلیت سے عام اوّلیت نہیں بلکہ وہ مخصوص اوّلیت مراد ہے جو فترۃ الوحی[1] کے بعد واقع ہوئی۔ جواب سوم یوں دیا گیا ہے کہ یہاں اوّلیت نے حکم انذار (عذاب الٰہی سے ڈرانے) کی خاص اوّلیت مراد ہے اور بعض لوگوں نے اس کی تعبیر یوں بھی کی ہے کہ نبوت کے بارہ میں سب سے پہلے "اِقْـرَاءْ بِـاسْـمِ رَبِّکَ" کا اور رسالت کے لئے سب سے اول "یَـا اَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ" کا نزول ہوا۔ چوتھا جواب اس طور پر دیا گیا ہے کہ یہاں اوّلیت سے وہ اوّلیت مراد ہے جس کے نزول میں کوئی سبب پہلے آ پڑا ہوا اور اس سورۃ کے نزول کا متقدم سبب رعب کے باعث سردی معلوم دینے سے لحاف اوڑھنا تھا اور "اِقْـرَاءْ" کا نزول بغیر کسی سبب متقدم کے ہوا تھا۔ اس بات کو ابن حجر نے بیان کیا ہے اور پانچواں جواب یہ ہے کہ جابرؓ نے اس بات کا استخراج اپنے اجتہاد سے کیا ہے اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت نہیں ہے اس لئے بی بی عائشہؓ کی روایت جابرؓ کی روایت پر متقدم کی جائے گی۔ اس بات کو کرمانی نے بیان کیا ہے اور ان سب جوابوں میں پہلا اور پچھلا دو جواب بہت اچھے اور پسندیدہ ہیں۔

تیسرا قول سورۃ الفاتحہ کا سب سے اوّل نازل ہونا ظاہر کرتا ہے۔ کشاف میں آیا ہے کہ ابن عباسؓ اور مجاہد تو اس طرف گئے ہیں کہ سب سے پہلے جس سورۃ کا نزول ہوا وہ سورۃ "اِقْـرَاءْ" تھی اور اکثر مفسرین کی رائے میں سب سے اوّل

---

[1] فترۃ الوحی۔ وحی کے مابین فرق اور توقف پڑ جانے کا زمانہ۔

نازل ہونے والی سورۃ فاتحہ الکتاب ہے۔ ابن حجر کہتا ہے کہ اکثر آئمہ جس بات پر زور دیتے ہیں وہ یہی ہے کہ سب سے اوّل سورۃ "اِقْرَاءْ" کا نزول ہوا۔ اور صاحبِ کشاف نے جس امر کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے وہ بہت ہی تھوڑی تعداد کے لوگوں کا قول ہے جن کو پہلی بات کہنے والوں کے مقابل میں عُشر عشیر بھی نہیں پایا جا سکتا۔ صاحبِ کشاف کے قول کی حجت وہ روایت ہے جسے بیہقی نے کتاب الدلائل میں اور واحدی نے یونس بن بکیر کے طریق سے بواسطۂ یونس بن عمرو اُن کے باپ عمرو سے اور عمرو نے ابی میسرۃ عمرو بن شرحبیل سے روایت کیا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بی بی خدیجہؓ سے فرمایا" جس وقت میں تنہائی اور خلوت میں ہوتا ہوں تو ایک آواز سنا کرتا ہوں اور واللہ مجھے یہ ڈر پیدا ہو گیا ہے کہ کہیں یہ کوئی بات (مصیبت) نہ ہو"۔ بی بی خدیجہؓ نے یہ بات سن کر عرض کیا "معاذ اللہ خدا آپ کو کیوں مصیبت میں ڈالنے لگا کیونکہ واللہ آپ امانت پوری طرح ادا کرتے ہیں۔ عزیزوں سے اچھا سلوک کرتے ہیں اور صدقہ دیتے رہتے ہیں" آخر حدیث تک۔ پھر جس وقت ابوبکرؓ آئے بی بی خدیجہؓ نے اُن سے سب باتیں بیان کر دیں اور کہا کہ تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ورقہ (بن نوفل) کے پاس جاؤ۔ چنانچہ رسولِ پاکؐ اور ابوبکرؓ دونوں ایک ساتھ مل کر ورقہ کے پاس گئے اور اُس سے تمام حال بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ورقہ سے کہا "جس وقت میں خلوت میں اکیلا ہوتا ہوں تو اپنے پیچھے سے کسی کو پکارتے ہوئے سنتا ہوں "یا محمد یا محمد" اور یہ آواز سنتے ہی میں میدان کی طرف بھاگ جاتا ہوں"۔ ورقہ نے کہا "اب جس وقت وہ پکارنے والا آئے تو آپ بھاگیں نہیں بلکہ اپنی جگہ پر جمے رہیں تاکہ سن سکیں وہ کیا کہتا ہے پھر اس کے بعد مجھے آ کر خبر کیجئے گا"۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تنہائی میں جا کر بیٹھے تو پکارنے والے نے آواز دے کر کہا: یَا مُحَمَّدُ قُلْ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ" یہاں تک کہ وہ وَلَا الضَّآلِّیْنَ تک پہنچ کے خاموش ہو گیا" آخر حدیث تک۔ یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے راوی سب معتبر لوگ ہیں اور بیہقی نے کہا ہے کہ اگر یہ حدیث محفوظ ہے (یعنی اُس میں راوی کو کسی قسم کا وہم نہیں ہوا ہے) تو اس سے یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سے سورۃ الفاتحہ کے اقراء اور المدثر کی سورتوں کے بعد نازل ہونے کی خبر دی گئی ہے۔

چوتھا قول : بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی بابت ہے کہ اس کا نزول سب سے اوّل ہوا ہے۔ اس بات کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں بطور قولِ زوائد کے بیان کیا ہے اور واحدی نے عکرمہ اور حسن سے اسناد کر کے روایت کی ہے کہ اِن دونوں نے کہا "قرآن میں سے سب سے پہلے "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" کا نزول ہوا اور پھر جو سورۃ سب سے پہلے اوّل اتری وہ "اِقْرَاءْ بِاسْمِ رَبِّکَ" ہے اور ابن جریر وغیرہ نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "سب سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جبریلؑ نازل ہوئے تو انہوں نے کہا: "یَا مُحَمَّدُ اِسْتَعِذْ ثُمَّ قُلْ. بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" مگر میری رائے میں اس کو ایک تمامہ اور مستقل قول قرار دینا صحیح نہیں۔ اس لئے کہ کسی سورۃ کے نازل ہونے کے لئے یہ بات بھی ضروری ہے کہ بسم اللہ اُس کے ساتھ ہی نازل ہو کیونکہ یہی وہ پہلی آیت ہے جس کا علی الاطلاق نزول ہوا ہے۔

سب سے پہلے نازل ہونے والے حصہ قرآن کے بارے میں ایک اور حدیث بھی وارد ہوئی ہے۔ شیخین نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا "سب سے پہلے مفصل کی ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی تھی جس میں جنت و

دوزخ کا ذکر تھا یہاں تک کہ جس وقت لوگ اسلام قبول کرنے لگے اُس وقت حلال وحرام کے احکام اُترے''۔ اس مقام پر یہ روایت ایک مشکل میں ڈال دیتی ہے اور وہ الجھن یہ ہے کہ سب سے اوّل "اِقْـرَاءْ" کا نزول ہوا اور اُس میں جنت و دوزخ کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ بی بی عائشہؓ کی روایت میں لفظ "مِـنْ" مقدر ہے۔ یعنی اُن کی عبارت میں "مِنْ اَوَّلِ مَا نزلَ" ہونی چاہئے۔ جس سے "اَلْمُدَّثِرْ" مراد ہے کیونکہ فترۃ (فاصلہ) وحی کے بعد سب سے پہلے یہی سورۃ نازل ہوئی تھی اور اُس کے آخر میں جنت و دوزخ کا ذکر موجود ہے لہٰذا خیال کیا جاسکتا ہے کہ شاید اس سورۃ کا آخری حصہ اقراء کے باقی حصہ کے نزول سے قبل اُترا ہے۔

فصل

واحدی نے حسین بن واقد کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''میں نے علی بن الحسین کو یہ کہتے سنا کہ مکہ میں سب سے پہلے جو سورۃ نازل ہوئی وہ "اِقْـرَاءْ بِـاسْـمِ رَبِّکَ" تھی اور سب سے آخری سورۃ مکہ میں نازل ہونے والی سُـوْرَۃ اَلْمُؤْمِنُوْن ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سورۃ العنکبوت مکی سورتوں میں سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورۃ میں سب سے اوّل "وَیْـلٌ لِـلْـمُـطَفِّفِین" ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی مدنی سورۃ "بَرَاءَ ۃ" ہے اور مکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس سورۃ کا سب سے اوّل اعلان کیا وہ "اَلنَّجم" ہے۔ ابن حجر نے اپنی شرح بخاری میں بیان کیا ہے کہ مدینہ میں سب سے اوّل نازل ہونے والی سورۃ سب کے نزدیک باتفاق سورۃ البقرہ مانی گئی ہے مگر میرے نزدیک اس اتفاق کے دعویٰ پر بوجہ علی بن الحسین کی مذکورۂ بالا روایت کے اعتراض وارد ہوتا ہے اور واقدی نے نسفی کی شرح میں لکھا ہے کہ مدینہ میں سب سے پہلے سورۃ القدر کا نزول ہوا۔

ابوبکر محمد بن الحارث ابن ابیض نے اپنے مشہور جز میں بیان کیا ہے کہ ''مجھ سے ابوالعباس عبیداللہ بن محمد بن اعین بغدادی نے اور اُس سے حسان بن ابراہیم کرمانی نے بروایت اُمیہ الازدی جابر بن زید سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''خداوندکریم نے مکہ میں جس قدر حصہ قرآن کا نازل کیا اُس میں سب سے اوّل "اِقْـرَاءْ بِاسْمِ رَبِّکَ" کا نزول ہوا۔ پھر "نٓ وَالْقَلَمِ" ازاں بعد "یَـا اَیُّهَا الْمُزَّمِّلُ" بعدازاں "یَـا اَیُّهَا الْمُدَّثِرْ" اس کے بعد "فَـاتِـحـة الكتاب" پھر "تَبَّتْ یَدَابِیْ لَهَبٍ" اور اسی طرح بہ ترتیب سورہ ہائے "اذا الشـمـس كُـوِّرَتْ. سَبِّـحِ اسْـمَ رَبِّکَ الْاَعْـلٰی. وَاللَّیْلِ اِذَا یَغْشٰی. وَالْـفَـجْـرِ. وَالضُّحٰی. اَلَمْ نَشْرَحْ. وَالْعَصْرِ. وَالْعٰدِیٰتِ. اَلْكَوْثَرُ. اَلْهٰكُمْ. اَرَاَیْتَ الَّذِیْ یُكَذِّبُ. اَلْكَافِرُوْنَ. اَلَمْ تَـرَ كَیْفَ. قُـلْ اَعُـوْذُ بِـرَبِّ الْـفَـلَـقِ. قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ. قُلْ هُوَ اللّٰهُ. وَالنَّجْمِ. عَبَسَ. اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ. وَالشَّمْسِ وَضُـحَـاهَـا. اَلْبُـرُوْجِ. وَالتِّیْـنِ. لِاِیْلَافِ. اَلْقَارِعَة. اَلْقِیَامَة. وَیْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ. وَالْمُرْسَلَاتِ. قٓ. اَلْبَلَدُ. الطَّارِقِ. اِقْتَرَبَـتِ السَّـاعَةُ. صٓ. الاعـرَاف. اَلْجِنّ. یٰسٓ. اَلْفُرقَان. اَلْمَلَائِكَة. كٓهٰیٰعٓصٓ. طٰهٰ. اَلْوَاقِعَه. اَلشُّعراء. طٰسٓ. سُـلَیْـمَـان طٰسٓـمٓ. اَلْـقَـصَـص. بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ. اَلتَّاسِعَة (یعنی یُوْنُس) هُوْد. یُوْسُف. اَلْحِجْر. اَلْاَنْعَام. اَلصَّافَّات. لُـقْـمَـان. اَلـزُّمُـرُ. حٰـمٓ. اَلـمـؤمِـنُ. حٰـمٓ السَّـجْـدَة. حٰمٓ الزُّخْرُف. حٰمٓ الدُّخَان. حٰمٓ اَلْجَاثِیَة. حٰمٓ الْاَحْقَاف. اَلـذّٰرِیـاتِ. اَلْـغَـاشِیَة. اَلْكَهْف. حٰمٓعٓسٓقٓ. تنزِیلُ السَّجدة. اَلْاَنبِیَاءِ. اَلنَّحْلِ" کی چالیس آیتیں اور اس کا باقی حصہ

مدینہ میں اُترا۔اِنَّا اَرۡسَلۡنَا نُوۡحًا. اَلطُّوۡرُ. اَلۡمؤمِنُوۡنَ. تَبارَکَ. اَلۡحَاقۃ. سَالَ سَائِلٌ. عَمَّ یَتَسَاءَ لُوۡنَ. والنَّازِعَاتِ. اِذَا السَّمَاءُ انۡفَطرت . اِذَا السَّمَآءُ انۡشَقَّتۡ. اَلرُّوۡم. العنکبُوۡتُ اوروَیۡلٌ لِلۡمُطَففِیۡنَ" نازل ہوئیں اوریہی وہ سورتیں ہیں جن کا نزول مکہ میں ہوا۔

اور جس قدر حصہ قرآن کا مدینہ میں نازل ہوا وہ یہ ہے۔اوّل سورۃ البقرہ پھر آلِ عمرَان پھر اَلۡانۡفَال پھر اَلۡاَحۡزَابُ پھر اَلۡمَائِدَہ پھر اَلۡمُمۡتَحِنَۃ پھر اِذَا جَاءَ نَصۡرُ اللّٰہِ پھر النُّوۡرُ پھر اَلۡحَجُّ پھر۔اَلۡمُنَافِقُوۡن پھر۔اَلۡمُجَادِلَۃ پھر۔اَلۡحُجُرات پھر۔اَلتَّحۡرِیۡم پھر اَلۡجُمُعَۃ پھر التَّغَابُنُ پھر سَبَّحَ الۡحَوَارِیّیۡنَ پھر اَلۡفَتۡح پھر۔التَّوۡبَۃُ اوراس کے بعد خَاتِمَۃُ الۡقُرۡآن.

میں کہتا ہوں یہ سیاق عجیب وغریب ہے اوراس ترتیب پر اعتراض بھی وارد ہوتا ہے حالانکہ جابر بن زید اُن تابعین میں سے ہے جو قرآن کے بڑے عالم سمجھے جاتے ہیں اور برہان جعبری نے اپنے مشہور قصیدہ میں جس کا نام اُس نے تقریب المامول فی ترتیب النزول رکھا ہے اسی اَثر پر اعتماد کیا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے۔

مَکِّیَّھَا سِتٌّ ثَمَانُوۡنَ اِعۡتَلَتۡ	قرآن کی مکی سورتیں چھیاسی بیان ہوئی ہیں۔
نَظَمۡتُ عَلٰی رِفۡقِ النَّزُوۡلِ لِمَنۡ تَلاَ	جن کو میں بترتیب نزول اس قصیدہ میں نظم کرتا ہوں۔
(۱) اِقۡرَاءُ. وَنُوۡنٌ. مُزَّمِلٌ. وَمُدَّثِّرٌ. وَالۡحَمۡدُ.	اقراء۔نون۔مزمل۔مدثر۔
تَبَّتۡ. کُوِّرَتۡ. اَلۡاَعۡلٰی. عَلاَ.	الحمد۔تبت۔کورت۔الاعلیٰ۔
(۲) لَیۡلٌ وَ فَجۡرٌ. وَالضُّحٰی . شَرۡحٌ.	لیل۔فجر۔والضحیٰ۔الم نشرح۔والعصر۔
وَّعَصۡرٌ اَلۡعَادِیَاتُ. وَکَوۡثَرٌ. اَلۡهَاکُمۡ. تَلاَ.	العادیات۔کوثر۔الھاکم التکاثر۔
(۳) اَرَاَیۡتَ. قُلۡ. بِالۡفِیۡلِ. مَعۡ. فَلَقٍ. کَذَا. نَاسٌ.	ارایت۔قل یاایہا الکافرون۔الفیل۔الفلق۔
. وَقُلۡ هُوَ. نَجۡمُهَا. عَبَسٌ جَلاَ.	الناس قل ہواللہ۔النجم۔عبس۔
(۴) قَدۡرٌ وَّشَمۡسٌ وَّالۡبُرُوۡجُ. وَتِیۡنُهَا لِاِیۡلاَفِ.	قدر۔والشمس۔البروج۔والتین
قَارِعَۃٌ. قِیَامَۃَ اَقۡبَلاَ.	لا یلاف۔القارعہ۔قیامۃ۔
(۵) وَیۡلٌ لِکُلِّ. اَلۡمرسَلاتِ. و. قٓ. مع بَلَدٍ.	ویلٌ لِکُلِّ۔المرسلات۔ق۔
وَّ. طَارِقُهَا. مع اِقۡتَرَبَتۡ. کِلَا	البلد۔والطارق۔اقتربت الساعۃ۔
(۶) صٓ . وَ . اعۡرَاف. وَّجِنٌّ. ثُمَّ. یٰسٓ. وَ.	ص۔اعراف۔جن۔پھر۔یٰس۔
فُرۡقَانٌ. وَّ. فَاطِرٌ. اِعۡتَلاَ.	فرقان۔فاطر
(۷) کَافٌ. وَّ. طٰهٰ. ثُلَّۃُ الشُّعَرَاءِ. و. نَمۡلٌ قَصَّ.	کہٰیعص۔طٰہٰ۔شعراء۔نمل۔
اَلۡاَسۡرٰی. یُوۡنُسٌ. هُوۡدٌ. وَلاَ	قصص۔اسریٰ بنی اسرائیل۔یونس۔ہود۔
(۸) قُلۡ. یُوۡسُفٌ. حَجَرٌ. وَ. اَنۡعَامٌ. وَّ ذَبۡحٌ. ثُمَّ.	یوسف۔حجر۔انعام۔ذبح۔
لُقۡمَانٌ. سَبَا. زُمَرٌ. جَلاَ	لقمان۔سبا۔زمر۔
(۹) مَعۡ. غَافِرٍ. مَعۡ فُصِّلَتۡ. مَعۡ زُخۡرُفٍ.	غافر۔فصلت۔زخرف۔

وَّدُخَانُ. جَاثِيَةٍ. وَّاَحْقَافٌ. تَلاَ.	دخان ۔جاثیہ۔احقاف۔
(۱۰) ذَرُوٌ. وَّغَـاشِيَةٌ. وَكَهفٌ. ثُـمَّ شُـورٰى.	الذاریات۔غاشیہ۔کہف۔شوریٰ۔
وَالْخَلِيْلَ. وَالْاَنبياء. نَحلٌ. حَلاَ.	ابراہیم۔انبیاء۔نحل۔
(۱۱) وَمَضَـاجِـعٌ. نُـوحٌ. وَّ طُـورٌ. وَّالْفَلاحُ.	مضاجع۔نوح۔طور۔الفلاح۔
اَلْمُلْكُ. وَاعِيَةٌ. وَ سَالَ. وَعَمَّ لاَ.	الملک۔واعیہ۔سال۔عم۔
(۱۲) غَـرقٌ. مَـعْ انـفطَرَتْ. وَكَدْحٌ. ثُمَّ رُومٌ.	غرق۔انفطار۔کدح۔روم
اَلْعَنكَبُوتُ. وَ طَفَّفَتْ. فَتَكَمَّلاَ.	عنکبوت اور مطففین یہ سب مکی سورتیں کامل ہوگئیں
(۱۳) وَبِـطِيبَةِ عِشْـرُونَ ثُـمَّ ثَـمَـانَ الـطُّولٰى	اور مدینہ میں اٹھائیس۔البقرۃ۔
وَعِمْرَانُ. وَّ. اَنفَالٌ. جَلاَ.	عمران۔انفال۔
(۱۴) حزَابُ. مَائِدَة. اِمْتِحَانُ. وَالنِّسَاء.مَعْ.	احزاب۔مائدہ۔امتحان۔النساء۔
زُلْزِلَتْ. ثُمَّ الْحَدِيْدُ. تَأَمَّلاَ.	زلزلت۔الحدید۔
(۱۵) وَمُـحَـمَّـدٌ. وَ. الـرَّعْـدُ. والـرَّحْمٰنُ.	محمد۔رعد۔الرحمٰن۔الدھر۔
اَلْاِنسانُ. اَلطَّلاَقِ وَلَمْ يَكُنْ. حَشَرٌ. مَلاَ	الطلاق۔لم یکن۔الحشر
(۱۶) نَـصْـرٌ. وَّ. نُـوحٌ. ثُمَّ. حَجٌّ. وَالْمُنَافِقُ.مَعْ	نصر۔نوح۔الحج۔منافقین
مُجَادِلَةٍ. وَ. حُجُرَاتِ. وَلاَ.	مجادلۃ۔حجرات۔
(۱۷) تَحرِيمُهَا. مَعْ. جُمُعَةٍ. وَتَغَابُنٍ. صَفٌّ.	تحریم۔جمعہ۔تغابن۔
وَّفَتْحٌ.تَوْبَةٌ.خَتَمَتْ اَولاَ.	صف۔فتح اور توبہ کی سورتیں نازل ہوئیں
(۱۸) اَمَّـا الَّـذِیْ قَـدْ جَـاءَ نَـا. سَـفَـرِيَة عَرَفِیُّ	لیکن جو سفر میں نازل ہوئی ہیں ان کی تفصیل یہ ہے
اَكْمَلْكُت لَكُمْ. قَدْ كَمَّلاَ.	اکملت لکم۔الآیۃ۔عرفات میں اُتری۔
(۱۹) لٰكِنْ. اِذَا قُمْتُمْ. فَحَبْشِیٌّ بَدَا وَاسْأَلْ مَنْ	لکن اذا۔یہ حبشی آیت ہے۔
اَرْسَلْنَا الشَّامِیْ. قَبْلاَ.	(۱) واسال من شامی سورۃ ہے۔
(۲۰) اِنَّ الَّـذِیْ فَـرَضَ. اَنْتمیْ جُحْفِيُهَا.وَهُوَ	یہ جحفہ کی جانب منسوب ہے اور
الَّذِیْ كَفَّ. الْحُدَيْبِي. انْجَلاَ.	(۲) یہ حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئیں۔

فصل

اوائل مخصوصہ۔یعنی وہ آیتیں جو خاص خاص معاملات کی بابت سب سے پہلے نازل ہوئی ہیں۔جنگ کی اجازت میں سب سے پہلے کون سی آیت نازل ہوئی؟ حاکم نے مستدرک میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے جہاد کے بارے میں آیۃ کریمہ ''اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا...........''نازل ہوئی ہے اور ابن جریر نے ابی العالیہ سے

روایت کی ہے کہ جنگ کی بابت سب سے پہلی آیت مدینہ میں اُتری ہے اور وہ یہ ہے: "وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَكُمْ......" اور کتاب الاکلیل مصنفہ حاکم میں آیا ہے کہ جنگ کے بارے میں سب سے اوّل یہ آیت نازل ہوئی "اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ......"۔

قتل کے بارے میں سب سے اوّل آیت الاسراء "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا......" کا نزول ہوا اس بات کو ابن جریر نے ضحاک سے روایت کیا ہے۔

شراب کے بارے میں اوّل کس آیت کا نزول ہوا؟ طیالسی نے اپنے مسند میں ابن عمرؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "شراب کے بارے میں تین آیتیں نازل ہوئیں سب سے پہلے "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ......" اُتری اور کہا جانے لگا کہ شراب حرام ہوگئی ہے۔ لوگوں نے کہا "یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو اس سے نفع اٹھانے دیجئے جیسا کہ خدا نے فرمایا ہے"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اور ان کو کچھ جواب نہ دیا۔ اس کے بعد یہ آیت "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰی" نازل ہوئی اور کہا گیا کہ اب شراب حرام ہوگئی ہے۔ لوگوں نے کہا "یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہم اُسے وقت نماز کے قریب نہ پیا کریں گے"۔ پھر بھی آپ خاموش رہے اور اُن کو کچھ جواب نہ دیا۔ پھر آیۂ کریمہ "یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ......" نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اب شراب حرام کردی گئی ہے۔

کھانوں کے بارہ میں سب سے پہلے بمقام مکہ سورۃ الانعام کی آیت "قُلْ لَّا اَجِدُ فِیْمَا اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا......" نازل ہوئی۔ اس کے بعد سورۃ النحل کی آیۃ "فَكُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَیِّبًا......" کا نزول ہوا اور مدینہ میں پہلے سورۃ البقرہ کی آیۃ "اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةَ......" اور بعد میں سورۃ المائدہ کی آیت "حُرِّمَتْ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةُ......" کا نزول ہوا۔ یہ قول ابن الحصار کا ہے۔

اور بخاری نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے سورۃ جس میں سجدہ کا نزول ہوا النجم ہے۔

فریابی کہتا ہے "مجھ سے ورقاء نے بواسطۂ ابی نجیح مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ "خداوند کریم کا قول "لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ فِیْ مَوَاطِنَ كَثِیْرَةٍ" پہلی آیت ہے جس کو پروردگارِ عالم نے سورۃ براءۃ میں سے نازل کیا اور یہی فریابی بھی بیان کرتا ہے کہ "مجھ سے اسرائیل نے اور اُس سے سعید نے بواسطۂ مسروق۔ ابی الضحیٰ سے روایت کی ہے کہ "سورۃ براءۃ میں سب سے اوّل آیۂ کریمہ "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا" کا نزول ہوا اور اس کے بعد سورۃ کا آغاز اور بعدہ سورۃ کا خاتمہ نازل ہوا" اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابی مالک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "سورۃ براءۃ میں سے سب سے پہلے "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا" کا نزول ہو کر کئی سال تک اُس کے نزول میں التوا ہوگیا پھر "براءۃ" سورۃ کا آغاز اُترا اور اس کے ساتھ مل کر چالیس آیتیں ہوگئیں" اور اسی راوی (ابن اشتہ) نے داؤد کے طریق سے عامر سے یہ روایت بھی کی ہے کہ "اِنْفِرُوْا خِفَافًا" ہی وہ پہلی آیت ہے جس کا نزول جنگِ تبوک میں سورۃ براءۃ میں سے ہوا تھا پھر جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جنگ سے واپس آئے تو باستثنائے آغاز سورۃ کی انتالیس آیتوں کے باقی سورۃ نازل ہوگئی۔

اور سفیان وغیرہ کے طریق پر بواسطۂ حبیب بن ابی عمرۃ۔ سعید بن جبیرؓ سے روایت ہے کہ اُنہوں نے کہا سورۃ آل

عمران میں سب سے پہلی آیت "هٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَ هُدًى وَّمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِيْنَ" نازل ہوئی تھی اور اُس کے بعد سورۃ کا باقی حصہ جنگِ اُحد کے دن نازل ہوا۔

آٹھویں نوع

سب سے آخر میں نازل ہونے والا حصّہ قرآن

اس بارے میں اختلاف ہے کہ قرآن کا آخری نازل ہونے والا حصہ کون ہے۔ شیخین براء بن عازبؓ سے روایت کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں سب سے پچھلی نازل ہونے والی آیت "يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ" ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ "براءۃ" ہے اور بخاری ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ آیت ربا تھی۔ بیہقی بھی عمرؓ سے ایسی ہی روایت کرتے ہیں اور آیۃ ربا سے خداوند کریم کا قول "يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا" مراد ہے۔ احمد اور ابن ماجہ کے نزدیک بھی عمرؓ کی روایت سے آیۃ ربا کا سب سے آخر میں نازل ہونا مسلّم ہے اور ابن مردویہ ابی سعید خدری سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا "عمرؓ نے ہمارے روبرو خطبہ پڑھتے ہوئے کہا کہ "بے شک منجملہ قرآن کے سب سے آخر میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ آیت ربا ہے" اور نسائی بطریق عکرمہ ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ "قرآن میں سے جو چیز سب کے آخر میں نازل ہوئی وہ آیۃ "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ......" ہے" اور ابن مردویہ بھی اسی کے قریب قریب سعید بن جبیرؓ ہی سے "آخر آیۃ" کے لفظ کے ساتھ روایت کرتا ہے اور اُس کی روایت ابن جریر نے عوفی اور ضحاک کے طریق سے بھی ابن عباسؓ ہی سے کی ہے اور فریابی اپنی تفسیر میں کہتا ہے "مجھ سے سفیان نے بواسطہ کلبی عن ابی صالح عن ابن عباسؓ روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "سب سے آخری آیت "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ......" نازل ہوئی تھی اور اس آیت کے نزول اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے مابین صرف (۸۱) دِنوں کا زمانہ گزرا تھا"۔ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ "جو آیت تمام قرآن سے آخر میں اُتری وہ "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ......" ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت کے نازل ہونے کے بعد صرف نو راتیں بقید حیات رہے جس کے بعد دوشنبہ کی رات کو جبکہ ماہ ربیع الاوّل کی دو راتیں گزر چکی تھیں آپ کا وصال ہوگیا"۔ اور ابن جریر نے بھی اسی کے مانند ابن جریج سے روایت کی ہے۔ پھر اُس نے بطریق عطیہ ابی سعید سے روایت کی ہے کہ "سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "وَاتَّقُوْا يَوْمًا......" ہے" اور ابو عبید نے کتاب الفضائل میں ابن شہاب سے روایت کی ہے کہ "عرش سے قرآن کا بالکل جدا ہونے والا آخری حصہ آیت ربا اور آیۃ دین ہے" اور ابن جریر نے بطریق ابن شہاب سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ اُسے یہ روایت پہنچی ہے کہ عرش کے ساتھ تعلق رکھنے میں جس حصہ قرآن کا زمانہ بہت قریب ہے وہ آیۃ دین ہے"۔ یہ حدیث مرسل اور صحیح الاسناد ہے۔ میں کہتا ہوں جتنی روایتیں اوپر بیان کی گئیں اور جن میں آیت ربا آیت دین اور "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ......" تینوں میں کسی ایک کے سب سے آخر میں نازل ہونے کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ میری رائے میں ان کے مابین کوئی منافات

نہیں ہے اور منافات نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مصحف کریم میں جس ترتیب کے ساتھ یہ آیتیں درج ہیں اُن کے دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اِن تینوں کا نزول ایک ہی دفعہ میں ہوا ہے اور یہ سب ایک ہی قصہ میں اُتری بھی ہیں لہٰذا اُن راویوں میں سے ہر ایک نے اِن آیات منزلہ میں سے کسی نہ کسی کو آخر میں نازل ہونے والی بتایا ہے اور ایسا کہنے میں کچھ مضائقہ نہیں اور براء بن عازبؓ کا قول ہے کہ سب سے آخر میں آیۃ "یستفتونک" کا نزول ہوا ہے یعنی فرائض کے بارے میں۔
ابن حجر شرح بخاری میں کہتا ہے کہ آیت "ربا" اور آیت "واتقوا یومًا" کے بارے میں جو دو قول آئے ہیں اُن کو جمع کرنے کا طریقہ یوں ہے کہ کہا جائے یہ آیت "واتقوا یومًا" اُن آیات کا خاتمہ ہے جو ربا کے بارے میں نازل ہوئی تھیں کیونکہ اُنہی آیتوں پر معطوف ہے اور پھر اس قول کو براءؓ کے قول کے ساتھ یوں جمع کر سکتے ہیں کہ یہ دونوں آیتیں ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی ہیں اس لئے یہ کہنا صادق ہوسکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک آیت اپنے ماسوا کے مقابلہ میں آخر میں نازل ہونے والی ہے اور احتمال ہوتا ہے کہ سورۃ النساء کی آیت کی آخریت بخلاف سورۃ البقرہ کی آیت کے آخری حکم ہونے کے ساتھ مقید کی جائے جو میراث سے تعلق رکھتے ہیں اور محتمل ہے کہ اس کا عکس بھی درست ہو لیکن پہلی بات ارجح ہے کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں وفات کے معنوں کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جو خاتمۂ نزول وحی کا مستلزم ہے"۔
اور مستدرک میں اُبی بن کعب سے مروی ہے کہ "سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "لَقَدْ جَآءَ كُمْ رَسُوْلٌ مِنْ اَنْفُسِكُمْ" آخر سورۃ تک ہے اور عبداللہ بن احمد نے کتاب زوائد المسند میں اور ابن مردویہ نے ابی سے روایت کی ہے کہ صحابہ نے قرآن کو ابوبکرؓ کی خلافت میں جمع کیا تھا اور اُسے کئی آدمی لکھتے تھے۔ جس وقت وہ سورۃ براءۃ کی اس آیت تک پہنچے "ثُمَّ انْصَرَفُوْا صَرَفَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ" تو اُن کو گمان ہوا کہ یہی آیت قرآن کا سب سے آخر میں نازل ہونے والا حصہ ہے اُس وقت ابی بن کعب نے اُن سے کہا "بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس آیت کے بعد بھی مجھے اور دو آیتیں پڑھ کر سنائی ہیں "لَقَدْ جَآءَ كُمْ رَسُوْلٌ مِنْ اَنْفُسِكُمْ......" تا "وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ" اور کہا یہ ہے قرآن کا آخری نازل ہونے والا حصہ"۔ ابی کہتے ہیں فَخَتَمَ بِمَا فَتَحَ بِهٖ بِاللّٰهِ الَّذِىْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَهُوَ قَوْلُهٗ تعالٰی "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِیْ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدُوْنِ" ابن مردویہ نے اُبی سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن کی یہ دو آیتیں خدا کے پاس سے سب سے آخر میں نازل ہوئیں "لَقَدْ جَآءَ كُمْ رَسُوْلٌ مِنْ اَنْفُسِكُمْ......" تا آخر سورۃ" اور اسی حدیث کو ابن الانباری نے بھی "اَقْرَبُ الْقُرْآن بِالسَّماء عَهْدًا" کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے اور ابوالشیخ نے اپنی تفسیر میں علی بن زید کے طریق پر بواسطۂ یوسف المکی ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ "لَقَدْ جَآءَ كُمْ" ہے" اور سورۃ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" ہے۔ ترمذی اور حاکم نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ المائدہ ہے اس لئے اُس میں جو چیز تم کو حلال ہے اُسی کو حلال سمجھو...... آخر حدیث تک" اور نیز اِنہی دونوں راویوں نے عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کی ہے کہ "جو سورت سب سے آخر میں نازل ہوئی وہ سورۃ المائدہ اور الفتح ہے"۔
میں کہتا ہوں کہ اَلْفَتْح سے "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ" مراد ہے اور عثمانؓ کی مشہور حدیث میں آیا ہے کہ سورۃ براءۃ قرآن میں سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے بیہقی کہتا ہے کہ اگر یہ اختلافات صحیح ہوں تو اِن کو باہم یوں جمع کر سکتے ہیں کہ ہر شخص نے

اپنے علم کے موافق جواب دیا ہے اور قاضی ابوبکر کتاب الانتصار میں بیان کرتا ہے کہ ان اقوال میں سے کوئی ایک قول بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع نہیں ہے اور ہر شخص نے جو بات کہی ہے ایک طرح کا اجتہاد کر کے اور ظن غالب کی وجہ سے کہی ہے پھر یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ ان لوگوں میں ہر شخص نے وفات رسالتِ مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے دن یا حضور کی علالت سے کچھ ہی دنوں پہلے زبان مبارک سے جو چیز سب سے اخیر میں سنی ہے اُسی کو بیان کر دیا اور دوسرے شخص نے حضور سے اس کے بعد کچھ اور سنا جسے پہلے شخص نے شاید نہیں سنا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ آیت جس کو سب سے آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمایا تھا چند اور آیتوں کے ساتھ نازل ہوئی ہو اور آپ نے اُسے اُس کے ساتھ نازل شدہ آیتوں کے شمول میں اس طرح لکھنے کا حکم دیا ہو کہ پہلے آخر میں نازل ہونے والی آیت لکھی جائے اور اُس کے بعد دوسری آیتیں پھر اس سے لکھنے والے نے یہ گمان کر لیا ہو کہ بعد میں لکھی جانے والی آیت ہی ترتیب نزول میں بھی سب سے آخر میں ہے''۔

اور اس بارے میں یعنی تاخیر نزول کے بارے میں جو عجیب وغریب روایتیں آئی ہیں منجملہ ان کے ایک وہ روایت ہے جسے ابن جریر نے معاویہ بن ابی سفیان سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے آیۂ کریمہ ''فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهٖ......'' کی تلاوت کرنے کے بعد کہا کہ یہ قرآن کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے''۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ اثر سخت اُلجھن میں ڈالنے والا ہے اور ممکن ہے کہ اس طرح کہنے سے معاویہ کی یہ مراد رہی ہو کہ اس آیت کے بعد کوئی اور ایسی آیت نہیں اُتری جو اس کے حکم کو منسوخ کر دیتی اِسی لئے اس کا حکم بدلا نہیں بلکہ یہ ثابت اور محکم آیت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی طرح وہ حدیث بھی ہے جس کو بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا آیت کریمہ ''وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ......'' ہی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا''۔ اور احمد اور نسائی کی روایت میں ابن عباسؓ ہی سے یہ الفاظ آئے ہیں کہ ''بے شک اس کا نزول آخر میں نازل ہونے والی آیتوں کے ضمن میں ہوا ہے اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا'' اور ابن مردویہ نے مجاہد کے طریق پر بی بی اُم سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ''فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّيْ لَا اُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ...... '' ہے۔ میں کہتا ہوں یہ بات یوں ہے کہ بی بی اُم سلمہؓ نے کہا ''یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں دیکھتی ہوں کہ خدا مردوں کا تو ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا کچھ ذکر نہیں فرماتا اُس وقت ''وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ......'' اور ''اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ......'' اور اوپر کی مذکورہ شدہ آیت تینوں کا نزول ہوا۔ اس اعتبار سے یہ آیت نزول میں ان تینوں آیتوں کی آخری آیت ہے یا پہلے خاص کر مردوں ہی کے بارے میں قرآن کا نزول ہوتے رہنے کے بعد جس قدر دوسری آیتوں کا نزول ہوا ہے اُن میں سب سے پچھلی آیت یہی ہے۔

اور ابن جریر نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے دنیا کو خدائے واحد سے اخلاص رکھنے، عبادت میں کسی کو اُس کا شریک نہ بنانے، نماز قائم رکھنے اور زکوٰۃ دیتے رہنے پر عامل رہ کر چھوڑا تو اس نے دنیا کو ایسی حالت میں چھوڑا ہے جب کہ خدا اُس سے خوش ہے''۔ انس نے کہا'' اور اس بات کی تصدیق کتاب اللہ کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ''فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ......'' میں موجود ہے''۔ میں کہتا

ہوں کہ انسؓ "اٰخِرِ مَا نَزَلَ" سے وہ سورۃ مراد لیتے ہیں جس کا نزول سب سے بعد میں ہوا اور کتاب ''البرہان'' مصنفہ امام الحرمین میں آیا ہے کہ خداوند کریم کا قول "قُلْ لَا اَجِدُ فِیْمَا اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا......" اُن آیتوں میں سے ہے جن کا نزول سب سے اخیر میں ہوا'' اور ابن الحصار نے اس پر یہ حاشیہ چڑھایا ہے کہ بالاتفاق یہ سورۃ مکیہ ہے اور کوئی نقل ایسا وارد نہیں ہوا جس سے اس آیت کا سورۃ کے ساتھ نازل ہونے سے پچھڑ رہنا معلوم ہو سکے بلکہ یہ آیت تو مشرکین کے مقابلہ میں دلیل لانے اور ان کو قائل بنانے کے متعلق ہے اور وہ لوگ مکہ میں تھے''۔

تنبیہ: بیان مذکورۂ بالا سے مشکل یہ پیش آتی ہے کہ قول باری تعالیٰ "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ......" حجۃ الوداع کے سال میں عرفہ کے دن نازل ہوا تھا اور اس آیت کا ظاہر مطلب بھی یہ ہے کہ اس کے نزول سے پہلے ہی تمام فرائض اور احکام مکمل کر دیئے گئے تھے پھر علماء کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح بھی کر دی ہے جس میں سے ایک شخص السیدی بھی ہے۔ اس گروہ کا قول ہے کہ آیت مذکورۂ بالا کے بعد کسی حلال یا حرام کا حکم نازل نہیں ہوا۔ حالانکہ آیت ربا' آیت دین اور آیت کلالۃ کے بارے میں وارد ہوا ہے کہ اُن کا نزول اس آیت کے بعد ہوا۔ یہ اشکال ابن جریر نے ڈالا ہے اور پھر اس کو یہ کہہ کر رفع بھی کیا ہے ''اس کی تاویل یوں کرنا بہتر ہوگا کہ مسلمانوں کا دین اُن کو بلد الحرام میں جگہ دینے اور مشرکین کو وہاں سے جلاوطن بنانے کے ساتھ مکمل بنایا گیا ہو جس کی وجہ سے مسلمانوں نے بغیر اس کے کہ مشرکین اُن کے ساتھ خلط ملط ہوں تنہا حج ادا کیا''۔ پھر ابن جریر نے اپنے اس قول کی تائید ابن عباسؓ کی اس روایت سے بھی کر دی ہے جس کی تخریج ابن ابی طلحہ کے طریق پر خود اُسی نے کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ''پہلے مشرک لوگ اور مسلمان سب ایک ساتھ مل کر حج کیا کرتے تھے پھر جس وقت سورۃ براءۃ کا نزول ہوا اس وقت مشرکین کو بیت الحرام سے بالکل نکال دیا گیا اور مسلمانوں نے اس طرح پر حج کے ارکان ادا کئے کہ بیت الحرام میں کوئی مشرک اُن کے ساتھ شریک نہ تھا اور یہ بات نعمت کو مکمل بنانے والی تھی چنانچہ پروردگار عالم نے "وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ" ارشاد فرما کر اس کا اظہار فرما دیا۔

نویں نوع

سببِ نزول

ایک گروہ نے جس نے علی بن مدینی بخاری کے شیخ کو تقدیم حاصل ہے اس نوع پر مستقل کتابیں تصنیف کر ڈالی ہیں مگر اُن کتابوں میں واحدی کی تصنیف زیادہ مشہور ہے کیونکہ اُس میں بہت سی نادر اور ضروری باتیں درج ہیں اور جعبری نے اُس کتاب کو اُس کی سندیں حذف کرنے کے بعد مختصر بنا دیا ہے لیکن اُس نے اُس کے مطالب میں ذرا بھی اضافہ نہیں کیا۔

شیخ الاسلام ابو الفضل بن حجر نے بھی اس بارے میں ایک قابلِ قدر کتاب لکھی تھی مگر ہنوز کتاب مسودہ ہی تھی کہ اُن کا انتقال ہو گیا اور افسوس ہے کہ اس وجہ سے وہ کتاب مکمل ہو کر ہم تک نہ پہنچ سکی اور خود میں نے بھی اس فن میں ایک اعلیٰ درجہ کی مختصر مگر جامع و مانع کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ''لباب النقول فی اسباب النزول'' رکھا ہے لیکن اس جگہ بھی جس قدر

یہ کتاب گنجائش رکھتی ہے اُس قدر اسباب نزول کا درج کر دینا ضروری تھا لہٰذا حسبِ حاجت مسائل اور اُمور یہاں بھی درج کیے جاتے ہیں۔

جعبری اپنی کتاب میں بیان کرتا ہے کہ نزولِ قرآن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ابتداً نازل ہوئی ہے اور دوسری قسم کسی واقعہ یا سوال کے بعد نازل ہوئی ہے اور اس نوع میں چند حسبِ ذیل مسئلے ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: کسی نے یہ کہا ہے کہ اس فن سے بجز اِس کے کوئی فائدہ نہیں کہ یہ قرآن کی تاریخ بن سکے۔ مگر یہ قائل کی غلطی ہے کیونکہ اس فن میں بہت سے اعلیٰ درجہ کے فائدے پائے جاتے ہیں۔ مثلاً (۱) حکم کے مشروع ہونے کی حکمت کا علم اور اُس حکمت کی وجہ کا معلوم کرنا۔ (۲) جس شخص کے خیال میں حکم کا اعتبار سبب کی خصوصیت کے ذریعہ سے کیا جاتا ہے اُس کی رائے کے لحاظ سے سبب نزول کے ساتھ حکم کی خصوصیت ظاہر کرنا۔ (۳) کبھی لفظ تو عام ہوتا ہے مگر دلیل (عقلی یا نقلی) اُس کی تخصیص پر قائم ہو جاتی ہے اس لئے جس وقت سبب نزول معلوم ہو گا تو تخصیص کا اقتصار اُس سبب کی صورت کے ماسوا پر ہو جائے گا اس لئے کہ سبب کی صورت کا دخول (حکم میں) قطعی ہے اور اجتہاد کے ذریعہ سے صورت سبب کو خارج کر دینا ممنوع ہے کیونکہ قاضی ابوبکر نے اپنی کتاب التقریب میں اس پر اجماع ہونے کا بیان کیا ہے اور جس شخص نے سبب سے الگ ہو کر صورت سبب کو اجتہاد کے ذریعہ نص سے نکال دینا جائز قرار دیا ہے اُس کا قول بالکل قابلِ توجہ نہیں۔ (۴) اور بڑی بات یہ ہے کہ سببِ نزول کی معرفت سے آیات کے معانی منکشف ہو جاتے ہیں اور اُن کے سمجھنے میں اُلجھن نہیں پڑتی۔ واحدی کہتا ہے ''بغیر اس کے کہ کسی آیت کے قصہ اور سبب نزول سے واقفیت ہو اُس کی تفسیر کر سکنا ممکن ہی نہیں۔ ابن دقیق العید کا قول ہے ''معانی قرآن کے سمجھنے میں ایک قوی طریقہ اسباب نزول کا بیان ہے'' اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کہتا ہے کہ ''سبب نزول کی معرفت آیت کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے کیونکہ سبب کے علم سے مسبب کا علم حاصل ہونا ضروری ہے''۔

مروان بن الحکم کو آیۂ کریمہ ''لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَفْرَحُوْنَ بِمَا آتَوْا......'' کے معنی سمجھنے میں دقت آپڑی تھی اور اُس نے کہا اس کے معنی یہ ہیں کہ ''اگر چہ ہر شخص اُسی چیز پر خوش ہوتا ہے جو اُس کو دی گئی ہے اور دوست رکھتا ہے کہ جس کام کو اُس نے عذاب پانے کے قابل نہیں کیا ہے اُس کی وجہ سے وہ قابلِ تعریف قرار دیا جائے۔ لیکن خدا فرماتا ہے کہ بے شک ہم اُن سب کو عذاب دیں گے'' اور مروان اسی غلطی پر قائم رہا یہاں تک کہ ابن عباسؓ نے اُس سے بیان کیا کہ یہ آیت اہلِ کتاب کے بارے میں اُس وقت نازل ہوئی تھی جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے کسی بات کو دریافت کیا تھا اور اُنہوں نے اصل بات آپ سے مخفی رکھ کر کچھ کا کچھ بیان کر کے بظاہر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ بات عیاں کی تھی کہ اُنہوں نے آپ کو امر مستفسرہ ہی کا جواب دیا ہے اور اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سرخرو اور قابلِ تعریف بن گئے تھے''۔ اس روایت کو شیخین نے بیان کیا ہے۔ اسی طرح عثمان بن مظعونؓ اور عمرو بن معدیکرب کی نسبت بیان کیا گیا ہے کہ یہ دونوں صاحب شراب کو مباح کہا کرتے تھے اور اُس پر قول باری تعالیٰ ''لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْا......'' سے حجت لاتے تھے لیکن اگر اُن کو اس آیت کا سببِ نزول معلوم ہوتا تو ہرگز ایسی بات نہ کہتے اور اس آیت کا باعثِ نزول یہ تھا کہ بہت سے لوگوں نے شراب کی حرمت کا حکم نازل ہونے کے

وقت کہا'' اُن لوگوں کا کیا حال ہوگا جو شراب کو باوجود اس کے نجس ہونے کے پیا کرتے تھے اور اب وہ راہ خدا کے اندر جہاد کرتے ہوئے مارے جاچکے یا طبعی موت سے مر گئے ہیں؟'' چنانچہ ان لوگوں کی تسکین خاطر کے لئے اِس آیت کا نزول ہوا تھا۔ اس روایت کو احمدؒ نسائی اور دیگر راویوں نے بھی بیان کیا ہے اور قولِ باری تعالیٰ ''وَاللَّا ئِـی یَئِسۡنَ مِنَ الۡمَحِیۡضِ مِنۡ نِسَـائِـکُـمۡ اِنِ ارۡتَبۡتُـمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاَ ثَةُ اَشۡهُرٍ......'' بھی اسی قسم میں شامل ہے کیونکہ بعض آئمہ کو اس شرط کے معنی میں اشکال پڑا تھا۔ یہاں تک کہ ظاہر یہ فرقہ کے لوگ کہنے لگے'' بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر شک نہ پڑے تو آئسہ (وہ عورت جس کو ماہواری ایام آنے بند ہوگئے ہوں) پر عدت نہیں ہے''۔ لیکن اس اشکال کو سبب نزول نے رفع کر دیا جو یہ ہے کہ جس وقت سورۃ البقرہ کی وہ آیت نازل ہوئی جو عورتوں کی تعداد کے بارے میں آئی ہے تو لوگوں نے کہا کہ عورتوں کے شمار میں سے ایک عدد کا ذکر ہونا باقی رہ گیا ہے یعنی چھوٹی اور بڑی عورتوں کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی''۔ اس بات کی روایت حاکم نے اُبی سے کی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوگیا کہ آیت کا روئے سخن اُن لوگوں کی جانب ہے جن کو آئسہ عورتوں کو حکم دوبارہ عدۃ معلوم نہیں ہوا تھا اور وہ اس شک میں پڑ گئے تھے کہ آیا ان پر عدت ہے یا نہیں اور ہے تو اُنہی عورتوں کی مانند جن کا ذکر سورۃ البقرہ میں ہوا ہے یا اُس سے کچھ تغیر و تبدل کے ساتھ۔ اس لئے یہاں پر ''اِنِ ارۡتَبۡتُـمۡ'' کے یہ معنی ہیں کہ اگر تم کو اُن کے حکم عدۃ کے معلوم کرنے میں اشکال واقع ہوا ہے یا تم اس بات کو نہیں معلوم کر سکے ہو کہ اُن کی عدت کیونکر ہوگی تو سن لو کہ اُن کا حکم یہ ہے اور اسی قبیل سے قول باری تعالیٰ ''فَـاَیۡـنَـمَا تُوَلُّوۡا فَثَمَّ وَجۡهُ اللّٰهِ......'' بھی ہے۔ اس لئے کہ اگر ہم اُس کو لفظ کے مدلول ہی پر چھوڑ دیں تو اُس کا مقتضیٰ یہ ہوگا کہ نماز پڑھنے والے پر سفر اور حضر کسی حالت میں قبلہ کی طرف رُخ کرنا واجب ہی نہیں اور یہ بات خلافِ اجماع ہے۔ پھر جب کہ اُس کا سبب نزول معلوم ہوا تو یہ پتہ لگا کہ یہ حکم باختلافِ روایات سفر کی نفل نمازوں کے بارے میں ہے یا اُس شخص کے بارے میں ہے جس نے سمت قبلہ نہ معلوم ہونے کے باعث اپنی رائے سے کام لے کر نماز پڑھ لی اور بعد میں اُس پر اپنی غلطی کا انکشاف ہوگیا اور قولہ تعالیٰ ''اِنَّ الصَّـفَـا وَالۡمَرۡوَةَ مِنۡ شَعَائِرِ اللّٰهِ......'' کی بھی یہی حالت ہے کہ اس کے ظاہر لفظ سے سعی (دوڑنے) کا فرض ہونا مفہوم نہیں ہوتا چنانچہ اس سبب سے بعض علماء اس کے فرض نہ ہونے کے قائل ہو گئے اور اس آیت سے اُنہوں نے تمسک کیا چنانچہ بی بی عائشہؓ نے عروۃ کے یوں سمجھ لینے کی تردید کرنے کو اس آیت کا سبب نزول بیان فرمایا۔ جو یہ ہے کہ صحابہؓ نے صفا اور مروہ کے مابین دوڑنے کو زمانہ جاہلیت کا فعل سمجھ کر تصور کیا کہ ہم اس کے مرتکب ہوئے تو گنہگار رہوں گے اس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔

(۵) سبب نزول کے علم سے حصر کا توہم دور ہوتا ہے۔ شافعیؒ نے قولِ باری تعالیٰ ''قُـلۡ لاَ اَجِدُ فِـیۡـمَـا اُوۡحِـیَ اِلَـیَّ مُـحَـرَّمًا......'' کے معنوں میں فرمایا ہے کہ جس وقت کفار نے خدا کی حلال بنائی ہوئی چیزوں کو حرام اور اُس کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال قرار دیا اور وہ لوگ خواہ مخواہ ضد کی وجہ سے ایسا کرتے تھے تو اس وقت یہ آیت اُن کی غرض کی مناقضت کرنے والوں کے لئے نازل کی گئی گویا کہ خداوند کریم نے فرمایا کہ جس چیز کو تم (مشرکین) نے حرام قرار دیا ہے اُس کے سوا کوئی حلال چیز اور جس چیز کو تم نے حلال قرار دیا ہے اُس کے ماسوا کوئی حرام شئے نہیں ہے۔ جیسے دو مخالف شخصوں میں سے ایک شخص یہ کہے کہ میں آج میٹھا نہ کھاؤں گا اور دوسرا ضد پر آ کے کہہ اُٹھے کہ میں تو آج میٹھا ہی کھاؤں گا۔ اسی طرح

باری تعالیٰ کے اس قول سے ضد کے مقابلہ میں ضد کرنا مقصود ہے نہ یہ کہ درحقیقت نفی و اثبات مطلوب۔ اس لئے گویا پروردگارِ عالم نے فرمایا کہ جن چیزوں کو مردار' خون' سور کے گوشت اور غیر خدا کے نام پر ذبح کئے ہوئے جانوروں سے تم نے حلال قرار دیا ہے اُن کے سوا کوئی چیز حرام ہی نہیں اور اس بات سے اِن چیزوں کے ماسوا کا حلال ہونا مراد نہیں لیا کیونکہ یہاں تو محض حرمت ثابت کرنے کا قصد تھا نہ کہ حلت کا ثابت کرنا''۔ امام الحرمین کہتے ہیں کہ یہ قول نہایت پیارا ہے اور اگر شافعیؒ نے پہلے اس بات کو نہ کہہ دیا ہوتا تو ضرور تھا کہ ہم امام مالکؒ کے اسی آیت کے بیان کردہ چیزوں میں محرمات کا حصر کر دینے کی مخالفت جائز نہ سمجھتے اور اُن کے قول کو بلا تامل تسلیم کر لیتے۔

(۶) فائدہ یہ ہے کہ سببِ نزول ہی کے ذریعہ سے اُس شخص کا نام معلوم ہوتا ہے جس کے بارے میں کوئی آیت اُتری ہے اور آیت کے مبہم حصہ کی بھی اسی ذریعہ سے تعیین ہو سکتی ہے مثلاً مروان بن الحکم نے عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کے بارے میں کہا تھا کہ آیۂ کریمہ "وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَیْهِ اُفٍّ لَّکُمَا......"اُن کے حق میں نازل ہوئی ہے یہاں تک کہ بی بی عائشہؓ نے مروان کے قول کی تردید فرمائی اور اُس آیت کا صحیح سببِ نزول بیان کر کے مروان کو''آسمان کا تھوکا منہ پر آتا ہے'' کی مثل کا مصداق بنا دیا۔

<u>مسئلہ دوم</u>: علمائے اصولِ (فقہ) کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ نص میں کس امر کا اعتبار کرنا چاہئے لفظ کے عموم کا یا سبب کے خاص ہونے کا؟ اور ہمارے نزدیک پہلی بات زیادہ صحیح ہے کیونکہ متعدد آیتیں ایسی بھی ملتی ہیں جن کا نزول خاص اسباب میں ہوا مگر علماء نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ اُن کے احکام غیر اسباب کی طرف بھی متعدی ہوتے ہیں مثلاً ظہار کی آیت سلمۃ بن صخر کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ آیت لعان کا نزول ہلال بن اُمیہ کے بارے میں ہوا تھا اور حد القذف کا شانِ نزول بی بی عائشہؓ کو تہمت لگانے والوں کے حق میں تھا۔ مگر بعد میں یہ احکام اوروں کی طرف بھی متعدی ہو گئے لیکن جن لوگوں نے لفظ کے عام ہونے کا اعتبار ہی نہیں کیا ہے وہ ان آیتوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اور انہی کی مثل دوسری آیتیں کسی دوسری دلیل کے باعث اسی طرح سببِ نزول کی حد سے خارج ہوئی ہیں۔ جس طرح کہ بباعث کسی خصوصیت کے بہت سی آیتوں کا انحصار صرف اُن کے اسباب ہی میں ہونا باتفاق مانا گیا ہے کیونکہ وہاں دلیل اسی بات پر قائم ہوئی۔

زمخشری سورۃ الھمزۃ کے بارے میں کہتا ہے''اس جگہ جائز ہے کہ سبب تو خاص ہے لیکن وعید (دھمکی) عام ہوتا کہ جو لوگ اس بدی کے مرتکب ہوں وہ سب اس کی لپیٹ میں آ جائیں اور تا کہ یہ بات تعریض کی قائم مقام ہو سکے۔ میں کہتا ہوں کہ عموم لفظ کو معتبر ماننے کی دلیل صحابہ وغیرہ کا مختلف واقعات میں اُن آیات کے عموم سے حجت لانا ہے جو اُن کے مابین مشہور و معروف خاص اسباب سے نازل ہوئی تھیں۔ ابن جریر کہتا ہے''مجھ سے محمد بن ابی معشر نے اور اُس سے ابو معشر نجیح نے روایت کی ہے کہ''میں نے سعید المقبری کو محمد بن کعب القرظی سے علمی گفتگو کرتے ہوئے سنا تھا۔ سعید نے کہا ''کسی خدا کی کتاب (آسمانی صحائف) میں آیا ہے کہ خدا کے بعض بندے اس قسم کے ہیں جن کی زبانیں تو شہد سے بڑھ کر میٹھی ہیں مگر اُن کے دل ایلوا سے بڑھ کر تلخ ہیں اُنہوں نے لباس بھیڑ کی نرم اور روئیں دار کھال کا پہن رکھا ہے اور دین کے ذریعہ سے دنیا سمیٹتے ہیں''۔ محمد بن کعب نے سعید کی یہ بات سن کر جواب دیا''یہ مضمون تو قرآن کریم میں موجود ہے

"وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا......" سعید نے کہا'' کیا تم کو معلوم ہوا کہ یہ کس کے بارے میں اُتری تھی؟'' محمد بن کعب نے جواب دیا'' کبھی ایک آیت پہلے کسی خاص شخص کے بارے میں نازل ہوتی ہے اور پھر وہ بعد میں عام بھی ہو جاتی ہے''۔ لیکن اگر اس مقام پر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ دیکھو ابن عباسؓ نے قولِ باری تعالیٰ "لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَفْرَحُوْنَ......" میں عموم کو تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ انہوں نے اُسے اہلِ کتاب کے اُسی قصہ پر منحصر رکھا جس کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ تو میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ ابن عباسؓ پر یہ بات تو مخفی نہیں رہی تھی کہ لفظ بہ نسبت سبب کے زیادہ عام ہوتا ہے۔ لیکن اس جگہ اُنہوں نے بیان کیا کہ لفظ سے بھی ایک خاص بات مراد ہے چنانچہ اس کی نظیر ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول باری تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ لَمْ يَلْبِسُوْا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ"" میں لفظ ظلم کی تفسیر'' شرک'' کے ساتھ کرنا اور اُس پر قولِ باری تعالیٰ "اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ" سے استدلال لانا۔ ورنہ اس لفظ سے صحابہ نے ہر ایک ظلم کا عموم ہی سمجھا تھا اور خود ابن عباسؓ سے بھی ایک حدیث ایسی ہی مروی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ عموم کا اعتبار کرتے تھے کیونکہ اُنہوں نے یہ آیۃ سرقہ کے بارے میں باوجود اس کے کہ اس کا نزول ایک چوری کرنے والی خاص عورت کے معاملہ میں ہوا تھا۔ عموم حکم کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ حکم تمام چوری کے مجرموں کے لئے عام ہے۔

ابن ابی حاتم کہتا ہے کہ'' مجھ سے علی بن الحسین نے اور اُس سے محمد بن ابی حماد نے بواسطۂ ابوثمیلۃ بن عبدالمؤمن نجدۃ الحنفی سے روایت کی ہے کہ نجدہ نے کہا'' میں نے ابن عباسؓ سے آیہ کریمہ "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا......" کی نسبت دریافت کیا کہ اس کا حکم خاص ہے یا عام؟ تو اُنہوں نے جواب دیا'' نہیں اس کا حکم عام ہے'' اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا قول ہے'' اس میں شک نہیں کہ اس بات میں اکثر مفسرین یہ کہا کرتے ہیں کہ'' وہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے'' خصوصاً جس حالت میں کہ نزول آیت کے متعلق کسی شخص خاص کا نام بھی لیا گیا ہو مثلاً وہ کہتے ہیں'' ظہار کی آیت۔ ثابت بن قیس کی بیوی کے معاملہ میں نازل ہوئی۔ کلالہ کی آیت جابر بن عبداللہ کے بارے میں اُتری اور "اِنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ......" کا نزول بنی قریظہ اور بنی النضیر کے حق میں ہوا۔ یا اسی طرح جن آیات کو مشرکین مکہ کے کسی گروہ۔ یہود و نصاریٰ کی کسی جماعت یا مسلمانوں کے کسی فرقہ سے متعلق بتایا جاتا ہے۔ تو ان باتوں سے کہنے والوں کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہوتا کہ اُن آیات کا حکم صرف انہی خاص لوگوں کے ساتھ مخصوص ہو گیا ہے اور دوسروں تک اس کا تجاوز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایسی بات مطلقاً کسی مسلمان یا عقلمند آدمی کی زبان سے نکل نہیں سکتی۔ اور اگرچہ اس بات میں جھگڑا کیا گیا ہے کہ جو عام کسی سبب پر وارد ہوا ہے آیا وہ اپنے سبب ہی کے ساتھ مخصوص ہو سکتا ہے یا نہیں؟ لیکن یہ کسی نے بھی نہیں کہا کہ کتاب اور سنت کے عموم کسی شخص معین کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اُن کی خصوصیت اُس شخص کی نوع کے ساتھ ہو گی اور اس طرح وہ پھر اُس سے ملتے جلتے لوگوں کے لئے عام ہو جائے گا اور اُس میں لفظ کے اعتبار سے عموم نہ پایا جائے گا جس آیت کا کوئی معین سبب ہو گا اگر وہ امر یا نہی ہو تو وہ اُس خاص شخص اور ہر ایسے شخص کے لئے شامل ہو گی جو شخص معین کے مرتبہ میں ہو اور اگر اس آیت سے کسی مدح یا ذم کی خبر دی گئی ہے تو بھی وہ اُس خاص شخص اور اُس کی مانند دیگر لوگوں کے لئے عام ہو گی۔

تنبیہ: مذکورۂ فوق بیان سے معلوم ہوا ہو گا کہ اس مسئلہ کا فرض اُس'' لفظ'' کے بارے میں تھا جس میں کسی طرح کا عموم پایا

جاتا ہے اب رہی وہ آیت جس کا نزول کسی شخص معین کے بارہ میں ہوا اور اُس کے لفظ کا کوئی عموم نہیں ہے تو اُس کا انحصار قطعاً اُسی شخص کے حق میں ہوگا جیسے خداوند کریم کا قول "وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى" اس آیت کی بابت بالاجماع مانا گیا ہے کہ یہ ابوبکر الصدیقؓ کے حق میں نازل ہوئی۔اسی لئے امام فخری الدین رازی نے اس کو قولہ تعالیٰ "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ" کے ساتھ ضم کر کے یہ دلیل قائم کی ہے کہ ابوبکرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام آدمیوں سے برتر اور بہتر ہیں۔لہٰذا جو شخص اس آیت کو قاعدہ کے تحت میں لانے کی غرض سے یہ وہم کرے کہ اس کا حکم بھی ہر ایسے شخص کے لئے عام ہوگا جو ابوبکرؓ کی طرح اچھے اور نیک کام کرتا ہو تو یہ بات صحیح نہیں ہوسکتی کیونکہ اس آیت میں سرے سے کوئی صیغہ عموم کا کہیں نہیں اس لئے الف و لام سے عموما کا فائدہ اُسی حالت میں حاصل ہوسکتا ہے جبکہ وہ کسی جمع (بعض لوگوں نے یا مفرد بھی بڑھایا ہے) میں موصولہ یا معرفہ ہو اور پھر یہ شرط بھی ہے کہ وہاں کسی قسم کا عہد (ذہنی یا خارجی) نہ پایا جاتا ہو۔اور "اَلْاَتْقٰی" میں الف لام موصولہ اس لئے نہیں ہوسکتا کہ باجماع اہل لغت کے نزدیک افعل التفضیل کا وصل کیا جانا صحیح نہیں۔پھر "اتقی" جمع کا صیغہ بھی نہیں بلکہ وہ مفرد ہے اور عہد بھی اُس میں موجود ہے جس کے ساتھ ہی "افعل" کا صیغہ تمیز اور قطع مشارکت کا خاص فائدہ دے رہا ہے۔اِن وجوہ سے عموم کا ماننا باطل ٹھہرتا اور خصوص کا یقینِ کامل حاصل ہوتا ہے اور اس آیت کے ابوبکرؓ ہی کے حق میں نازل ہونے کا انحصار کیا جاسکتا ہے۔

مسئلہ سوم: پہلے یہ بات بیان ہوچکی ہے کہ سبب کی صورت یقیناً عام میں داخل ہوتی ہے اور اب یہ بات بھی بتا دینی ضروری ہے کہ کبھی کچھ آیتوں کا نزول خاص اسباب سے ہوتا ہے مگر وہ نظم قرآن کی رعایت اور طرز بیان کی خوبی کے لحاظ سے اپنے مناسب عام آیتوں کے ساتھ رکھ دی جاتی ہیں اور اس طرح پر وہ خاص بھی عام میں قطعی طور سے داخل ہونے کے لحاظ سے صورت سبب ہی کے قریب قریب ہو جاتی ہیں۔اس کی بابت سبکی کا مختار قول ہے کہ "یہ ایک اوسط درجہ کا رتبہ ہے جو سبب سے نیچے اور تجرد سے بالا ہے"۔مثال کے طور پر خداوند کریم کے قول "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ......" کو لیا جاتا ہے جس کا اشارہ کعب بن اشرف اور اُس کی مانند دیگر علمائے یہود کی طرف ہے۔جس وقت وہ لوگ مکہ گئے تھے اور اُنہوں نے جنگ بدر کے مقتول مشرکین کی لاشیں دیکھی تھیں تو اُنہوں نے مشرکینِ مکہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لڑنے اور اپنے مقتول بھائیوں کا انتقام لینے پر اُبھارا تھا۔مشرکینِ مکہ نے اُن سے دریافت کیا کہ پہلے تم یہ بتاؤ ہم دونوں میں سے سیدھے راستہ پر کون ہے۔محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اُن کے ساتھی یا ہم لوگ؟ کعب بن اشرف اور اُس کے ساتھیوں نے کہا کہ "نہیں" تم لوگ سیدھے راستے اور حق پر ہو"۔حالانکہ اُن کو بخوبی معلوم تھا کہ اُن کی آسمانی کتابوں میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف موجود ہے اور وہ آپ پر پوری طرح منطبق بھی ہوتی ہے پھر خدا نے اُن سے اس بات کا قول و قرار بھی لے لیا تھا کہ وہ پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی نعت کو پوشیدہ نہ رکھیں گے اس لئے یہ بات اُن کے ذمہ ایک واجب الادا امانت تھی جس کو حق دار تک پہنچانے میں اُنہوں نے بددیانتی کی اور بوجہ اس کے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دل میں سخت جلتے تھے کفار کو یہ بتایا کہ تم ہی راہِ راست پر ہو بحالیکہ اُن کا یہ کہنا بالکل غلط اور خلاف واقع تھا۔اس لئے یہ آیت (مع اُس وعید کے جس کا اثر ان لوگوں پر پڑتا ہے جنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت اور مدح کو باوجود اپنی کتابوں میں موجود پانے اور اُس کے بیان کرنے کے لئے مامور ہونے کے بیان نہیں کیا اور

اس طرح پر خیانت کے مرتکب ہوئے) خداوند کریم کے قول "اِنَّ اللّٰہَ یَامُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰی اَھْلِھَا" سے مناسبت رکھتی ہے اور فرق صرف اس قدر ہے کہ دوسری آیت تمام امانتوں کے لئے عام اور پہلی آیت محض ایک خاص امانت سے تعلق رکھتی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت ہے اور یہ بات پچھلے بیان شدہ طریقہ کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ عام آیت خاص آیت سے قید تحریر میں بھی بعد کو آئی ہے اور اُس کا نزول بھی خاص آیت کے نزول سے بعد ہوا ہے۔ پھر دونوں کی مناسبت کا بھی یہ مقتضیٰ ہے کہ خاص کا مدلول عام میں داخل ہوا انہی وجوہ سے ابن العربی نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے متعلق وجہ نظم یہ بیان کی ہے کہ اس آیت نے اہل کتاب کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت کو پوشیدہ رکھنا اور اُن کا مشرکین کو برسر حق بتانا ان کی بددیانتی تھی اور اس طرح پر گویا بالاختصار تمام امانتوں کا حکم عیاں کر دیا ہے۔ جو کلام کی اعلیٰ درجہ کی خوبی کہی جا سکتی ہے''۔ کسی عالم کا قول ہے کہ امانات کی آیت کا اپنے قبل کی آیت سے تقریباً چھ سال بعد نازل ہونا اس نظم کلام میں کوئی نقص نہیں ڈال سکتا کیونکہ وحدت یا قربت زمانہ کی شرط صرف سببِ نزول میں لگائی گئی ہے نہ کہ مناسبت معانی میں بھی۔ مناسبت کا مقصود تو صرف اتنا ہی ہے کہ ایک آیت اپنے مناسب موقع میں جوڑ دی جائے ورنہ آیتوں کا نزول اپنے اپنے اسباب پر ہوتا تھا اور پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں ایسی جگہوں پر لکھنے کا حکم دیتے تھے جو انہیں خدا کی جانب سے اُن کی جگہیں بتائی جاتی تھیں۔

چوتھا مسئلہ: واحدی کہتا ہے کہ'' قرآن کے اسباب نزول کی بابت بجز اُن لوگوں کی روایت اور سماعی بیان کے جنہوں نے قرآن کے نزول کو بچشم خود دیکھا۔ اُس کے علم کی تحقیق کی اور اُس کے اسباب نزول پر وقوف حاصل کیا ہے۔ کوئی دوسری بات کہنا ہرگز روا نہیں ہوسکتا''۔ محمد بن سیرین کا قول ہے''میں نے عبیدہ سے قرآن کی ایک آیت کے متعلق کچھ دریافت کیا تو اُنہوں نے کہا'' خدا سے ڈرو اور حق بات کہو۔ وہ لوگ گذر گئے جن کو اس بات کا علم تھا کہ خدا نے کس بارے میں قرآن نازل کیا ہے'' اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے''سبب نزول کی شناخت ایک ایسی بات ہے جو صرف صحابہؓ کو ان قرائن کے ذریعہ سے معلوم ہوتی تھی جو قضیوں کے گرد و پیش محیط ہوتے ہیں اور اس پر بھی بسا اوقات کسی صحابی نے سبب نزول کو یقیناً نہیں معلوم کر پایا اور کہہ دیا کہ''میں سمجھتا ہوں کہ یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے'' جیسا کہ آئمۃ ستہ نے عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت کی ہے کہ'' زبیرؓ اور کسی انصاری شخص سے زمین ''حرہ'' کی ایک نہر کے پانی لینے کے بارے میں نزاع ہو گیا تھا اور یہ مقدمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو فیصلہ کے لئے پیش ہوا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا''زبیرؓ تم پہلے پانی لے لو اور اس کے بعد اپنے ہمسایہ کو پانی لینے دو''۔ انصاری شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم سن کر کہا''یا رسول اللہؐ! یہ اس لئے کہ وہ آپ کے پھوپھی زاد بھائی ہیں؟'' یعنی اُن کو پہلے پانی دلانے کی وجہ قرابت کا لحاظ کرنا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انصاری کی یہ گفتگو سن کر متغیر ہو گیا''۔ آخر حدیث تک۔ ابن زبیرؓ کہتے ہیں''میں خیال کرتا ہوں کہ یہ آیتیں اس معاملہ میں نازل ہوئی تھیں "فَلَا وَرَبِّکَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَھُمْ......"

اور حاکم نے کتاب ''علوم الحدیث'' میں بیان کیا ہے کہ جس وقت وہ صحابی جس کے سامنے نزولِ وحی ہوا ہو اس بات کو کہے کہ فلاں آیت اس بارے میں اُتری ہے تو اُس کا یہ قول ایک مُسند حدیث تصور کرنا چاہئے'' اور ابن الصلاح اور دیگر محدثین نے بھی یہی روش اختیار کی ہے اور اس کی مثال میں مسلم کی وہ حدیث پیش کی ہے جسے مسلم نے جابرؓ سے روایت کیا

ہے کہ جابرؓ نے کہا ''یہودی لوگ کہا کرتے تھے کہ جو شخص اپنی بیوی کو پٹ لٹا کر اس کی پشت کی جانب سے امر معروف میں مصروف ہوگا تو اس کا بچہ بھینگا پیدا ہوگا۔ اُن کی اس بات کی تردید کے لئے خداوند کریم نے آیۂ کریمہ ''نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ......'' نازل کی اور ابن تیمیہؒ کہتے ہیں ''صحابہ کا یہ قول کہ اس آیت کا نزول فلاں امر میں ہوا ہے کبھی یہ معنی رکھتا ہے کہ اس کے نزول کا فلاں سبب تھا اور گاہے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اگرچہ یہ سببِ نزول نہیں لیکن ایسا مفہوم آیت میں داخل ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح کہا جائے ''اس آیت سے یوں مراد لی گئی ہے'' اور علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا صحابی کا قول ''نَزَلَتْ هٰذِهِ الْآيَةُ فِي كَذَا'' اُس حالت میں کہ اِس نے آیت کا سبب نزول بیان کیا ہو مسند کا قائم مقام مانا جائے گا یا اُس کی ایسی تفسیر کرنے کا قائم مقام جو کہ مسند نہیں ہوئی؟ بخاری ایسے قول کو مسند کے زمرہ میں شامل بتاتا ہے مگر اُس کے سوا دوسرے لوگ اُسے مسند میں داخل نہیں کرتے اس اصطلاح کے اعتبار سے جس قدر قابلِ سند اقوال تسلیم ہوں گے اُن میں سے اکثر کا وہی مرتبہ ہوگا جو کہ احمد وغیرہ محدثین کے مسندوں کا ہے مگر جس صورت میں صحابی نے کسی ایسے سبب کا ذکر کیا ہے جس کے بعد آیت کا نزول ہوا تھا تو اُس کو تمام علماء باتفاق قابل سند حدیث کے زمرہ میں شامل کرتے ہیں'' اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے ''صحابہ اور تابعین کی عادت سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس وقت اُن میں سے کوئی کہتا ہے ''نَزَلَتْ هٰذِهِ الْاٰيَةُ فِي كَذَا'' یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے تو اُس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ آیت فلاں حکم پر شامل ہے نہ یہ کہ اُس کی بتائی ہوئی وجہ آیت کا سببِ نزول ہے اور صحابہ یا تابعین کا یوں کہنا آیت کے ساتھ حکم پر استدلال کرنے کی قبیل سے ہے نہ یہ کہ سبب وقوع کو بیان کرنے کی قسم سے''۔ میں کہتا ہوں سبب نزول کے بیان کو بیکار زوائد سے پاک بنانے کے لئے اس بات کا کہنا بھی ضروری ہے کہ کسی آیت کا نزول بعینہٖ ایسے وقت میں نہیں ہوا ہے جس وقت کہ وہ سبب پیش آیا ہو اور اس قید کا فائدہ یہ ہوگا کہ واحدی نے سورۃ الفیل کی تفسیر کرتے ہوئے جو یہ لکھا ہے کہ اُس کا سببِ نزول اہلِ حبش کا ہاتھیوں کو لے کر انہدام خانہ کعبہ کی نیت سے آنے کا ذکر کرنا ہے وہ بیان سببِ نزول کی تعریف سے خارج ہو جائے۔ کیونکہ یہ بات اسبابِ نزول میں شمار نہیں ہوتی بلکہ اُس کی حالت تو وہ ہے جو گزشتہ زمانوں کے قصص بیان کرنے کی ہونی چاہئے اور جس کی مثال قومِ نوحؑ، قومِ عادؑ قومِ ثمود اور تعمیرِ خانہ کعبہ وغیرہ کے حالات ہیں کہ اُن کا ذکر بھی قرآن میں تاریخ کے طور پر آیا ہے اور اسی طرح خداوند کریم کے قول ''وَاتَّخَذَ اللّٰهُ إِبْرٰهِيْمَ خَلِيْلًا'' میں پروردگار عالم کا ابراہیم علیہ السلام کو خلیل بنانے کی علت بیان کرنا بھی قرآن اسبابِ نزول میں داخل نہیں ہوسکتا۔ کما لا یخفی۔

<u>تنبیہ</u>: جس بات کا [illegible] ذکر ہو چکا ہے کہ وہ صحابی سے مسموع ہو تو مسند کے قبیل سے مانی جائے گی اگر وہی بات کوئی تابعی بیان کرے تو [illegible] مرفوع سمجھا جائے گا لیکن اسی کے ساتھ وہ مرفوع مرسل ہوگی۔ اس لئے کہ جس وقت اُس کا مسند الیہ صحیح پایا جائے گا اور اُس کی روایت ائمہ تفسیر نے کی ہوگی جو صحابہؓ سے اخذ کرتے ہیں مثلاً عکرمہ، مجاہد اور سعید بن جبیر وغیرہ، یا اُس کی پختگی کسی دوسری مرسل حدیث وغیرہ سے کی گئی ہوگی تو ایسی حالتوں میں اُس روایت کو قبول کر لیا جائے گا ورنہ نہیں۔

<u>پانچواں مسئلہ</u>: اکثر ایسا واقع ہوا ہے کہ مفسرین نے ایک ہی آیت کے نزول میں کئی کئی سبب بیان کئے ہیں اور اس

بارے میں کسی ایک قول پر اعتماد کرنے کا طریق یہ ہے کہ واقعہ کی عبارت پر نظر ڈالی جائے۔ پھر اگر ایک راوی نے اُس کا ایک سبب بیان کیا ہے اور دوسرے نے دوسرا سبب بتایا ہے تو ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ اس طرح کا دوسرا قول اُس آیت کی تفسیر تصور کیا جائے گا نہ کہ اُس کا سببِ نزول اور اس صورت میں اگر آیت کے الفاظ دونوں کو شامل ہوں تو اُن دونوں اقوال کے مابین کوئی منافات نہ پائی جائے گی اور اُس کی تحقیق اٹھتر ہویں نوع میں آئے گی۔ لیکن جبکہ ایک راوی نے کوئی صریح سبب بیان کر دیا ہے اور دوسرے راوی نے اُس کے بالکل برعکس سبب بتایا تو اس حالت میں پہلا قول قابلِ اعتماد ہوگا اور دوسرا قول استنباط تصور کیا جائے گا۔ مثلاً بخاری نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ''نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ'' کا نزول عورتوں سے خلاف وضع فطری صحبت کرنے کے بارے میں ہوا تھا اور ہم اس سے پہلے جابرؓ کی وہ تصریح ذکر کر چکے ہیں جسے اُنھوں نے اس آیت کے نازل ہونے کے بارے میں بیان کیا ہے اور وہ تصریح ابن عمرؓ کے اس قول سے بالکل مخالف ہے تو اس موقع پر جابر کا بیان قابلِ اعتماد اور ابن عمرؓ کا قول استنباط مانا جائے گا۔ کیونکہ جابر کا قول نقل ہے اور ابن عمرؓ نے اپنی رائے سے یہ مفہوم استنباط کیا ہے۔ ابن عباسؓ بھی اس بارہ میں جابر ہی کی طرح روایت کرتے ہیں اور ابن عمرؓ کو وہم میں مبتلا ہو جانے والا بتاتے ہیں۔ جیسا کہ ابوداؤد اور حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔

اور اگر ایک شخص نے کچھ سبب بیان کیا ہے اور دوسرا اُس کے علاوہ کوئی اور سبب بتاتا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اسناد کس قول کے صحیح ہیں۔ جس کے اسناد صحیح ہوں وہی قابلِ اعتماد ماننا چاہئے اُس کی مثال وہ حدیث ہے جسے شیخین اور دیگر محدثین نے جندبؓ سے روایت کیا ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ شکایت (علالت) ہوگئی جس کے باعث آپ ایک یا دو راتیں قیام نہیں کر سکے اُس وقت ایک عورت نے آپؐ کے پاس آ کر (طنزاً) کہا ''محمد صلی اللہ علیہ وسلم! میں دیکھتی ہوں کہ تمہارے شیطان نے تم کو چھوڑ دیا ہے'' چنانچہ اس واقعہ کے بعد خداوند کریم نے ''وَالضُّحٰى وَاللَّيْلِ اِذَا سَجٰى مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى'' کو نازل فرمایا اور اسی بارے میں طبرانی اور ابن ابی شیبۃ بواسطۂ حفص بن میسرہ کے روایت کرتے ہیں اور حفص اپنی ماں سے اور اُس کی ماں اپنی ماں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خادمہ تھی راوی ہے کہ ''ایک کتے کا پلّا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں گھس آیا اور پلنگ کے نیچے جا بیٹھا جہاں وہ مر کر رہ گیا۔ اس کے بعد چار دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحی آنے سے خالی رہے اور آپؐ نے فرمایا ''خولہ'' گھر میں کیا ہوا ہے جو جبریلؑ میرے پاس نہیں آتا؟'' میں نے اپنے دل میں کہا لاؤ ذرا گھر میں صفائی تو کروں اور جھاڑو لگا دوں چنانچہ جس وقت میں نے جھاڑو پلنگ کے نیچے ڈالی وہ مرا ہوا پلا اس کے نیچے سے نکلا۔ اسی اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آ گئے اور آپؐ کی داڑھی تھرا رہی تھی۔ نزولِ وحی کے وقت آپؐ پر لرزہ طاری ہو جایا کرتا تھا۔ پھر خداوند کریم نے سورۃ والضحیٰ ...... تا قولہٗ تعالیٰ ''فَتَرْضٰى'' نازل فرمائی۔ ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ بچہ سگ کی وجہ سے جبریل کے آنے میں دیر ہونے کا قصہ تو عام طور سے مشہور ہے لیکن اس قصہ کا کسی آیت کا سببِ نزول ہونا عجیب و غریب قول ہے اور پھر اس حدیث کے اسناد میں ایک ایسا راوی بھی ہے جو معروف نہیں۔ اس لئے معتمد قول وہی ہے جو صحیح میں پایا جاتا ہے اور اسی امر کی ایک مثال وہ روایت بھی ہے جسے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ ''جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی طرف ہجرت کی تو خدا نے آپؐ کو بیت المقدس کی طرف رُخ کر کے

نماز پڑھنے کا حکم دیا اور یہودی لوگ اس بات سے بہت خوش ہوئے دس سے چند مہینے زائد آپؐ کا قبلہ بیت المقدس ہی رہا مگر آپؐ کے دل میں آرزو تھی کہ ہمارا قبلہ ابراہیمؑ کے قبلہ کو بنایا جائے اور آپؐ برابر خدا سے دعا کرتے اور آسمان کی طرف (بانتظار وحی) دیکھا کرتے تھے چنانچہ خدا نے "فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ" نازل فرمایا۔ یہودی اس بات سے سخت گھبرائے اور شک میں پڑ کر کہنے لگے "جس قبلہ کی طرف یہ رُخ رکھتے تھے اُس سے اُن کے پھر جانے کی وجہ کیا ہوئی؟" اور اس کے جواب میں خداوند عالم نے "قُلْ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" نازل فرمایا۔ اسی کے متعلق حاکم وغیرہ راویوں نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہ "فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا" کا نزول اس لئے ہوا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے حکم ملا کہ "نفل نمازیں پڑھنے میں جدھر تمہاری سواری کا جانور منہ کر لے اُسی طرف نماز پڑھتے رہو"۔ اسی طرح ترمذی نے بھی عامر بن ربیعہ کی یہ روایت ضعیف قرار دے کر بیان کی ہے کہ عامر نے کہا "کسی تاریک رات کو ہم لوگ سفر میں تھے اس لئے ہم کو پتہ نہیں لگا قبلہ کس طرف ہے اور ہم میں سے ہر شخص نے اپنے قیاس پر منہ کر کے نماز ادا کر لی۔ پھر جب صبح ہوئی تو ہم لوگوں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی"۔ دارقطنی نے بھی اسی کے قریب قریب جابر کی حدیث سے ضعیف سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے اور ابن جریر نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جس وقت آیۂ کریمہ "اُدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ" نازل ہوئی تھی لوگوں نے اِلٰی اَیْنَ؟ یعنی کس جانب۔ تو یہ آیت اُتری۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ نیز ابن جریر ہی نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم لوگوں کا ایک بھائی مر گیا ہے اُس پر نماز (جنازہ) پڑھو" لوگوں نے عرض کیا "وہ تو قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھا کرتا تھا" چنانچہ یہ آیت نازل ہوئی"۔ یہ حدیث مفضل (پیچیدہ) اور حد درجہ کی غریب (انوکھی) ہے"۔ مذکورہ بالا روایتوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ آیۂ کریمہ "فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا" کے نازل ہونے کی بابت پانچ مختلف اسباب بیان کئے گئے ہیں جن میں سے پچھلا سبب بوجہ اپنی پیچیدگی کے سب سے بڑھ کر ضعیف ہے۔ پھر اُس سے قبل والے کا نمبر بوجہ مرسل ہونے کے ہے اور اُس کے بعد اُس سے پہلے کی روایت اپنے راویوں کی کمزوری کی وجہ سے گر رہی ہے۔ اس طرح صرف دو روایتیں ٹھیک بچیں مگر اُن میں سے بھی دوسری باوجود صحیح ہونے کے "قَدْ اُنْزِلَتْ فِیْ كَذَا" کہنے کے باعث سبب کی تصریح نہیں کرتی۔ اس لئے ایک روایت یعنی پہلی صحت اسناد اور تفصیل سبب ہر حیثیت سے قابلِ تسلیم رہی اور وہی معتمد ہے اور اسی قبیل کی مثال وہ حدیث بھی ہے جسے ابن مردویہ اور ابن ابی حاتم نے بطریق ابن اسحاق محمد بن ابی محمد سے اور محمد مذکور نے بواسطہ عکرمہ یا سعید کے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "امیہ بن خلف اور ابوجہل بن ہشام مع بہت سے قریش کے ممتاز لوگوں کے اپنے گھروں سے نکل کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے کہا "یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم آؤ اور چل کر ہمارے دیوتاؤں کو چھو لو اور ہم تمہارے ساتھ تمہارے دین میں داخل ہو جائیں"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دل سے چاہتے تھے کہ اُن کی قوم کسی طرح اسلام قبول کر لے اس لئے آپؐ کا دل اُن کی بات پر مائل ہو گیا اُس وقت خداوند کریم نے نازل فرمایا "وَاِنْ كَادُوْا لَيَفْتِنُوْنَكَ عَنِ الَّذِیْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ" اور پھر اُسی کے بارے میں ابن مردویہ نے عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ ہی سے روایت کی ہے کہ قبیلہ ثقیف نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ آپؐ ہم کو ایک سال کی مہلت دیجئے تاکہ ہمارے دیوتاؤں کی نذریں اور چڑھاوے

آ جائیں پھر جب ہم اُن چیزوں کو لے کر اپنے قبضہ میں کرلیں گے تو اُس وقت اسلام لے آئیں گے''۔ رسول پاکؐ نے اُنہیں مہلت دینے کا ارادہ کیا ہی تھا کہ یہ آیتیں نازل ہوئیں''۔ اب یہ دوسری روایت چاہتی ہے کہ اِن آیات کا نزول مدینہ میں ہوا ہو اور اِس کے اسناد کمزور ہیں اور پہلی روایت ان آیات کا نزول مکہ میں ظاہر کرتی ہے۔ جس کے ساتھ ہی اُس کے اسناد اچھے ہیں اور اُس کا ایک شاہد بھی ابی الشیخ کے پاس سعید بن جبیر کی روایت سے ملتا ہے جو اس کو صحیح کے درجہ تک ترقی دے دیتا ہے اس لئے یہی معتمد قول ہے۔

یہاں تک تین حالتوں اور اُن کے احکام کا ذکر ہو چکا ہے اب چوتھی حالت بھی بیان کی جاتی ہے جو یہ ہے کہ اگر دونوں متضاد روایتوں کے اسناد صحت میں برابر ہوں تو اُن کی ایک دوسرے پر ترجیح پانے کی کیا صورت ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جس حدیث کا راوی معاملہ میں حاضر رہا ہوگا اور کوئی ترجیح کی وجہ اُس کے ساتھ پائی جائے گی اُسی کی روایت مرجح قرار دی جائے گی اُس کی مثال بخاری کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعودؓ نے بیان کیا ''میں مدینہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پھر رہا تھا اور آنحضرتؐ کے ہاتھ میں شاخِ کھجور کی ایک چھڑی تھی۔ آپ کا گزر چند یہودیوں کی طرف ہوا اور اُن میں سے کسی نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ اگر ہم اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سوال کریں تو اچھا ہوگا پھر اُن سبھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روح کی حقیقت دریافت کی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کا سوال سن کر تھوڑی دیر کے لئے کھڑے ہو گئے اور اپنا سر اوپر کو اٹھا لیا۔ میں سمجھ گیا کہ اِس وقت آپؐ پر وحی نازل ہو رہی ہے یہاں تک کہ جب وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا تو آپؐ نے فرمایا: '' قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ وَمَا اُوْتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا'' اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا '' قریش والوں نے یہودیوں سے خواہش کی کہ ہمیں کوئی ایسی بات بتاؤ جس کو ہم اس شخص (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) سے دریافت کریں۔ یہودیوں نے اُن کو بتایا کہ تم رسول کریمؐ سے روح کی حقیقت دریافت کرو اور قریش نے آپ سے یہی سوال کیا اُس وقت خداوند کریم نے نازل فرمایا ''وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ......'' لہٰذا یہ روایت چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں ہوا ہو اور پہلی روایت اس کے بالکل برعکس ہے یعنی آیت کا نزول مدینہ میں قرار دیتی ہے۔ اب یہ بات معلوم کرنی رہی کہ ترجیح کس روایت کو دی جائے گی تو اُس کی نسبت علماء نے یہ کہا کہ '' بخاری کی روایت دوسرے راویوں کی روایت سے زیادہ صحیح ہے اور ابن مسعودؓ موقع واردات پر موجود تھے لہٰذا اس کو ترجیح دی گئی ہے''۔

پانچویں حالت یہ ہوگی کہ ممکن ہے کسی آیت کا نزول دو یا چند اسباب کے بعد ہوا ہو جن کا ذکر کیا گیا ہے مگر اس طرح کہ اُن میں سے کسی ایک کا دوسرے سے بعد یا فاصلہ پر ہونا معلوم نہیں ہو سکا جیسا کہ سابق کی آیتوں میں بیان ہو چکا ہے تو ایسی صورت میں آیت کا نزول ہر ایک سبب پر حمل کیا جائے گا۔ اُس کی مثال یہ ہے کہ بخاری نے عکرمہ کے طریق سے ابن عباسؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ '' ہلال بن اُمیہ نے اپنی بیوی پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو شریک بن سحماء کے ساتھ آلودہ ہونے کی تہمت لگائی۔ آنحضرت نے ہلال سے کہا اپنے دعویٰ کا ثبوت پیش کرو یا تمہیں غلط الزام دینے کی حد (سزائے تازیانہ) دی جائے گی۔ ہلال نے عرض کیا '' یا رسول اللہ! اگر ہم میں کوئی شخص غیر مرد کو اپنی بیوی کے ساتھ چلتے دیکھے تو اُس سے دعویٰ کا ثبوت بھی مانگا جا سکتا ہے؟'' اُسی وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ آیت نازل ہوئی: ''وَالَّذِیْنَ

یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَھُمْ" ......تا قولہ تعالیٰ...... "اِنْ کَانَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ" اور شیخین' سہل بن سعد سے روایت کرتے ہیں کہ عویمر عاصم بن عدی کے پاس آیا اور اُس سے کہا کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کرو کہ حضور کے خیال میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ کر اُس مرد کو قتل کر ڈالے تو اس قاتل کی بابت کیا حکم دیا جائے گا۔ آیا اس کو مقتول کے قصاص میں قتل کیا جائے گا یا کوئی اور سزا ملے گی؟'' عاصم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کو دریافت کیا تو آپؐ نے سائل کو بُرا ٹھہرایا۔ عاصم نے عویمر سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بات جا سنائی اور عویمر اُسے سن کر بولا ''واللہ میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جا کر اس معاملہ کی نسبت سوال کروں گا چنانچہ وہ آپؐ کے پاس آیا اور اُن سے استفسار کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے جواب دیا'' تیرے اور تیری بیوی کے بارے میں قرآن نازل ہو چکا ہے...... آخر حدیث تک'' علماء نے ان دونوں روایتوں کے اختلاف کو یوں مٹا کر جمع کر دیا ہے کہ پہلے یہ صورت ہلال بن اُمیہ کو پیش آئی تھی اور اتفاق سے اُسی وقت یا اُس کے قریب ہی عویمر بھی آ گیا اس لئے یہ آیت ایک ساتھ دونوں کے بارے میں نازل ہوئی۔ نوویؒ بھی اسی قول کی جانب مائل ہوتے ہیں اور خطیبؒ اُن پر سبقت کر کے یہ کہہ گئے ہیں کہ شاید ان دونوں شخصوں کو یہ اتفاق ایک ہی وقت میں پیش آیا تھا۔ پھر بزار نے حذیفہ سے روایت کی ہے کہ'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی بکرؓ سے فرمایا'' اگر تم اُم رومان کے ساتھ کسی غیر مرد کو دیکھو تو اُس مرد کے ساتھ کیسا سلوک کرو؟'' ابوبکرؓ نے جواب دیا'' بہت بُرا'' اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمر کی طرف مخاطب ہوئے اور کہا'' اور تم اے عمرؓ'' عمرؓ نے جواب دیا'' میں تو یہ کہتا ہوں کہ خدا عاجز رہنے والے پر لعنت کرے اور وہ بڑا ہی خبیث ہے۔'' (یعنی جو شوہر اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ کر چپ ہو رہے اُس پر لعنت ہو اور وہ بڑا بُرا آدمی ہے) چنانچہ اُس موقع پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔ ابن حجر کہتے ہیں'' تعدد اسباب کی مانع کوئی بات نہیں ہو سکتی''۔

چھٹی حالت یہ ہوگی کہ مذکورہ بالا صورت یعنی کئی اسباب کے لئے ایک آیت کا نزول تسلیم کرنا ممکن نہ ہو تو جس آیت کے اسباب میں تعدد پایا جائے اُس کا نزول کئی بار اور مکرر بھی مان لیا جائے گا۔ مثلاً شیخین نے مسیّب سے روایت کی ہے کہ ''ابو طالب کی وفات کا وقت قریب آ گیا اور اُن پر جان کنی کا عالم طاری ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے پاس گئے اُس وقت ابی طالب کے قریب ابوجہل اور عبداللہ بن ابی اُمیہ بیٹھے ہوئے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی طالب سے کہا'' چچا! تم صرف لا الٰہ الا اللہ کہہ دو میں اسی کے ذریعہ سے خدا کے روبرو تمہارے ایمان پر دلیل قائم کروں گا''۔ یہ سن کر ابوجہل اور عبداللہ بن اُبی اُمیہ دونوں کہنے لگے: ''ابو طالب! کیا تم عبدالمطلب کے مذہب سے پھر جانا پسند کرو گے؟'' اور پھر دیر تک اُن سے اسی بارے میں باتیں کرتے رہے یہاں تک کہ ابو طالب نے کہہ دیا کہ وہ عبدالمطلب ہی کے دین پر قائم ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ بات سن کر بولے'' مگر یہ ضروری ہے کہ جب تک میں خدا کی طرف سے روکا نہ جاؤں اُس وقت تک تمہارے لئے مغفرت کی دعا کرتا رہوں گا'' اس وقت یہ آیت نازل ہوئی ''مَا کَانَ لِلنَّبِیِّ وَالَّذِیْنَ آمَنُوْا اَنْ یَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِکِیْنَ......'' اور ترمذی نے حسن قرار دے کر علیؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے ایک شخص کو اپنے والدین کے لئے دعائے طلب مغفرت کرتے سنا بحالیکہ وہ مشرک تھے۔ میں نے حیرت میں آ کر اُس شخص سے دریافت کیا'' تم اپنے ماں باپ کے لئے مغفرت کی دعا کرتے ہو وہ تو مشرک تھے''۔ اُس شخص نے

جواب دیا ''ابراہیمؑ نے اپنے باپ کے لئے مغفرت کی دعا مانگی ہے۔ وہ بھی تو مشرک تھا'' ۔علیؓ کہتے ہیں میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ ''ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبرستان کی طرف نکل گئے اور وہاں ایک قبر کے نزدیک بیٹھ کر دیر تک مناجات کرتے رہے اور پھر رو کر فرمایا۔ میں جس قبر کے پاس بیٹھا تھا یہ میری ماں کی قبر ہے اور میں نے خداوند کریم سے اُس کے لئے دعا کرنے کی اجازت مانگی تھی مگر خدا نے مجھے اجازت نہیں دی اور یہ آیت نازل کی ہے ''مَا کَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا اَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ'' چنانچہ ان سب حدیثوں کو آیت کا متعدد بار نازل ہونا تسلیم کر کے جمع کیا گیا ہے اور اُسی کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ بیہقی اور بزار نے ابی ہریرہؓ سے روایت کی ہے ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم حمزہؓ کے شہید ہونے کے بعد اُن کی لاش پر کھڑے ہوئے تھے اور حمزہ کی لاش مثلہ (بنی وگوش کاٹ کر دیگر اعضاء کی صورت بگاڑنے کو مثلہ کہتے ہیں) کر دی گئی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لاش سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا'' بے شک میں کفار میں سے ستر آدمیوں کو تمہارے عوض میں مثلہ بناؤں گا'' یہ کہنے کے بعد ابھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس جگہ کھڑے ہی تھے کہ جبریل امین سورۃ النحل کے خاتمہ کی آیتیں لے کر نازل ہوئے ''وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ......'' تا آخر سورۃ'' اور ترمذی اور حاکم نے اُبی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ معرکہ احد میں ۶۴ انصاری اور ۶ مہاجر مسلمان شہید ہوئے تھے منجملہ اُن کے حمزہ بھی تھے جن کو مشرکین نے مثلہ کر ڈالا تھا۔ انصاری لوگوں نے اس حالت کو مشاہدہ کر کے کہا'' اگر ہم بھی کفار پر کسی معرکہ میں فتح پائیں گے تو اس سے بدرجہا بڑھ کر برا سلوک اُن کے مقتولین کے ساتھ کریں گے'' چنانچہ فتح مکہ کا دن آیا تو خداوند کریم نے ''وَاِنْ عَاقَبْتُمْ......'' کو نازل فرمایا''۔ اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اِن آیتوں کے نزول میں فتح مکہ کے دن تک تاخیر ہوئی ہے اور قبل کی حدیث ان کا نزول معرکہ اُحد کے موقع پر عیاں کرتی ہے ابن الحصار کہتا ہے ان حدیثوں کو جمع کرنے کے لئے کہا جائے گا کہ آخر سورۃ النحل کا نزول پہلے قابل از ہجرت مکہ میں ہو چکا تھا کیونکہ وہ سورۃ ہی مکیہ ہے اور اُسی کے ساتھ سب آیتیں نازل ہوئی تھیں۔ پھر دوبارہ اِن آیات کا نزول معرکہ اُحد کے موقع پر ہوا اور سہ بارہ فتح مکہ کے دن جس سے خدا کا مقصود اپنے بندوں کو بار بار یاد دلانا تھا'' اور ابن کثیر نے آیت الروح کو بھی اسی قسم میں شامل بتایا ہے۔

تنبیہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو قصوں میں سے کسی ایک میں ''فَتَلَا'' کا لفظ ہوتا ہے مگر راوی وہم میں مبتلا ہو کر اُس کی جگہ ''فَنَزَلَ'' روایت کر جاتا ہے اور اِن کے معنوں کا فرق ظاہر ہے کیونکہ تلاوت کرنا اَمر آخر ہے اور آیت کا نازل ہونا شئے دیگر۔ اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے کہ ترمذی نے ابن عباسؓ سے صحیح قرار دے کر روایت کی ہے کہ ''ایک یہودی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو کر جا رہا تھا پھر وہ آپؐ کے روبرو چلا آیا اور بولا کہ ''ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم! تم اس بارے میں کیا کہتے ہو کہ اگر خداوند کریم آسمانوں کو ایک انگلی پر' زمین کو دوسری' سمندروں کو تیسری' پہاڑوں کو چوتھی اور تمام مخلوقات کو پانچویں اُنگلی پر رکھ لے؟'' اُسی وقت خدا نے نازل فرمایا ''وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ......'' اور یہ حدیث صحیح بخاری میں ''فَتَلَا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم'' کے لفظ کے ساتھ آئی ہے اور وہی درست ہے کیونکہ یہ آیت مکیہ ہے اور اسی کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے انس سے روایت کیا ہے کہ انس نے کہا عبداللہ بن سلام نے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کی آمد آمد کی خبر سنی تو وہ آپ کے پاس آیا اور اُس نے کہا ''میں آپ سے تین ایسی باتیں دریافت کرتا ہوں جن کو نبیؐ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا (۱) قیامت کا پہلا نشان کیا ہے؟ (۲) اہلِ جنت کا پہلا کھانا کیا ہوگا (۳) اور کون سی چیز اولاد کو اُس کے باپ یا ماں سے مشابہ کرتی ہے؟'' رسول اللہ نے فرمایا ''جبریلؑ نے اِن باتوں کی خبر مجھے اسی وقت دی ہے'' عبداللہ بن سلام نے دریافت کیا ''جبریلؑ نے؟'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''ہاں'' عبداللہ بن سلام یہ سن کر کہنے لگا '' یہ فرشتہ یہودیوں کا دشمن ہے'' اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی ''مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيْلَ فَاِنَّهٗ نَزَّلَهٗ عَلٰى قَلْبِكَ بِاِذْنِ اللّٰهِ......'' ابن حجر شرح بخاری میں کہتے ہیں کہ سیاق عبارت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہودیوں کی تردید کی غرض سے اس آیت کو پڑھنا سمجھ میں آتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آیت اُسی وقت اُتری ہو'' پھر ابن حجر کہتا ہے کہ یہی بات معتمد بھی ہے کیونکہ اس آیت کے سببِ نزول میں ایک اور قصہ ابن سلام کے قصہ کے علاوہ بھی صحیح ثابت ہوا ہے۔

اور مذکورہ بالا صورت کے برعکس یہ بات بھی ہوتی ہے کہ متفرق آیتوں کے نزول کا ایک ہی سبب بیان ہوتا ہے اور اس بات میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ کبھی ایک ہی واقعہ کے متعلق کئی کئی آیتوں کا بھی متفرق سورتوں میں نزول ہوا ہے۔ اس شکل کی مثال وہ روایت ہے جس کو ترمذی اور حاکم نے بی بی اُم سلمہؓ سے روایت کیا ہے کہ ''اُم المومنین اُم سلمہؓ نے عرض کیا ''یا رسول اللہ! میں خدا کو ہجرت کے معاملہ میں عورتوں کا کچھ بھی ذکر کرتے نہیں سنتی؟'' اُسی وقت خدا نے ''فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّىْ لَآ اُضِيْعُ......'' نازل فرمائی'' اور حاکم نے بی بی اُم سلمہؓ ہی سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ''خدا مردوں کا ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا ذکر نہیں کرتا'' اُس وقت آیۃ کریمہ ''اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ......'' اور آیہ کریمہ ''اَنِّىْ لَآ اُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى'' دونوں نازل ہوئیں'' اور نیز حاکم ہی نے انہی بی بی صاحبہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''مرد جہاد کرتے ہیں اور عورتیں جہاد نہیں کرتیں اور پھر ہمارے لئے صرف آدھی میراث ہے'' تو اُس وقت خداوند پاک نے نازل فرمایا ''وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ'' اور نیز نازل فرمایا ''اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ......'' اور اسی قسم کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے زید بن ثابتؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو لکھنے کے لئے آیت کریمہ ''لَا يَسْتَوِى الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُجَاهِدُوْنَ فِىْ سَبِيْلِ اللّٰهِ'' سنائی تو ابن ام مکتومؓ آپؐ کے پاس حاضر ہوئے اور اُنہوں نے عرض کیا ''یا رسول اللہؐ! میں جہاد کرنے پر قادر ہوتا تو ضرور کرتا'' اور وہ اندھے تھے لہٰذا خداوند کریم نے ''غَيْرُ اُولِى الضَّرَرِ'' نازل فرمایا''۔ پھر ابن ابی حاتم نے بھی زید بن ثابتؓ ہی سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وحی کے لکھنے پر مامور تھا جس حال میں کہ میں قلم کان پر رکھے ہوئے تھا (یعنی تیار تھا کہ آپ کچھ بتائیں تو لکھو کہ) یکایک آپ کو جنگ کا حکم دیا گیا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کا انتظار کرنے لگے کہ نازل شدہ حکم پر اور کیا حکم اُترتا ہے۔ اسی اثناء میں ایک اندھا شخص آیا اور اُس نے کہا ''یا رسول اللہ میرے لئے کیا ہوسکتا ہے؟ میں تو اندھا ہوں''۔ پس اُس وقت ''لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ......'' نازل ہوئی''۔ تیسری مثال اس بارے میں ابن جریر کی وہ روایت ہے جسے اُس نے ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے۔ ابن عباسؓ نے کہا

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک پتھر کے سایہ میں بیٹھے ہوئے تھے کہ آپؐ نے صحابہ سے فرمایا ''اس وقت تمہارے پاس ایک ایسا آدمی آئے گا جو دوشیطانوں کی آنکھوں سے دیکھتا ہوگا''۔ اسی اثناء میں ایک کرنجا آدمی نمایاں ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے حضور میں بلا کر فرمایا ''تو اور تیرے ساتھی مجھ کو برا بھلا کیوں کہہ رہے تھے؟'' وہ آدمی اس بات کو سن کر واپس گیا اور اپنے ساتھیوں کو بھی آپؐ کے روبرو لے آیا جہاں اُن سبھوں نے خدا کی قسم کھا کر کہا اُنہوں نے کچھ نہیں کہا ہے یہاں تک کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی خطا سے درگزر کی اس موقعہ پر خدا نے یہ آیت نازل فرمائی "يَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ مَا قَالُوْا......" اور حاکم اور احمد نے اسی روایت کو اِن الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ''اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس شخص کو ٹھہرالیا۔ پھر خدا نے اپنا یہ کلام نازل فرمایا "يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللّٰهُ جَمِيْعًا فَيَحْلِفُوْنَ لَهٗ كَمَا يَحْلِفُوْنَ لَكُمْ......"۔

اس مسئلہ میں جن باتوں کو میں نے بیان کیا ہے یہ بہت کچھ قابلِ غور اور لائق یاد رکھنے کے ہیں۔ یہ باتیں محض میری دماغ سوزیوں کے نتائج ہیں۔ میں نے ائمہ کے طرزِ عمل کی چھان بین اور اُن کے متفرق کلاموں کی جانچ پڑتال کر کے اِن باتوں کا استخراج کیا ہے اور مجھ سے پہلے کسی نے اِس بحث کو نہیں چھیڑا ہے۔

دسویں نوع

قرآن کے اُن حصوں کا بیان جو بعض صحابہؓ کی زبان پر نازل ہوئے ہیں

یہ درحقیقت اسباب نزول ہی کی ایک نوع ہے اور اس کی اصل عمرؓ کے موافقات ہیں یعنی وہ باتیں جو اُنہوں نے کہیں اور پھر اُنہی کے مطابق قرآن کا نزول ہوگیا۔ ایک گروہ نے اس عنوان پر مستقل کتابیں بھی لکھ ڈالی ہیں۔ مگر میں بالاختصار اُن کو یہاں درج کروں گا۔

ترمذی ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اِنَّ اللّٰهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلٰى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهٖ" بے شک خدا نے عمر کی زبان اور اُن کے دل کو حق کا مرکز بنایا ہے۔ ابن عمر کہتے ہیں کسی معاملہ آپڑنے کی حالت میں جب کہ دیگر لوگوں نے بھی اُس پر رائے زنی کی ہو اور عمرؓ نے بھی اس کی بابت کچھ کہا ہو۔ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ قرآن کا نزول عمرؓ کے کہنے کے قریب قریب نہ ہوا ہو اور ابن مردویہ نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا عمرؓ کے خیال میں کوئی بات آتی تھی تو قرآن بھی اس کے موافق ہی نازل ہوتا تھا۔ بخاری وغیرہ نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ انسؓ نے کہا۔ عمرؓ کہتے تھے کہ میں نے تین باتوں میں اپنے پروردگار سے موافقت کی ہے: (۱) میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر ہم مقامِ ابراہیمؑ کو مصلّٰی بناتے تو (اچھا ہوتا) اور اُسی وقت آیۂ کریمہ "وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهٖمَ مُصَلًّى"

نازل ہوئی (۲) میں نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپؐ کی بیویوں کے سامنے نیک اور بد ہر طرح کے لوگ چلے جاتے ہیں اس لئے اگر آپؐ اُن کو پردہ کرنے کا حکم دیتے تو بہتر ہوتا پس آیت ''حجاب'' نازل ہوئی۔ (۳) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام بیویاں آپ کی بابت غیرت رکھنے میں ایک سی ہو گئیں تو میں نے اُن سے کہا ''عَسٰی رَبُّهٗۤ اِنْ طَلَّقَكُنَّ اَنْ يُّبْدِلَهٗۤ اَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكُنَّ'' ''یعنی اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم کو چھوڑ دیں گے تو اُمید ہے کہ اُن کا خدا اُنہیں تمہارے بدلہ میں تم سے اچھی بیویاں دے دے گا'' اور اس طرح پر قرآن کا بھی نزول ہوا اور مسلم نے بواسطۂ ابن عمر خود عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''میں نے اپنے پروردگار کے ساتھ تین باتوں میں موافقت کی ہے۔ حجاب' قیدیانِ بدر اور مقامِ ابراہیم کے بارے میں اور ابن ابی حاتم نے اُنس سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے بیان کیا ہے کہ عمرؓ نے کہا میں نے اپنے پروردگار کی یا میرے پروردگار نے میری چار باتوں میں موافقت کی ہے یہ آیت نازل ہوئی ''وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ......'' اور جب یہ نازل ہوئی تو میں نے کہا ''فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ'' پھر (خدا کی طرف سے بھی) نازل ہوا۔ ''فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ'' اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی گئی ہے کہ ایک یہودی عمر بن الخطاب کو ملا اور اُس نے کہا ''بے شک جبریل جس کا ذکر تمہارا دوست کرتا ہے وہ ہمارا دشمن ہے۔ عمر نے اُس کو جواب دیا ''مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّلّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكٰلَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلْكٰفِرِيْنَ'' یعنی ''جو شخص خدا کا اور اُس کے فرشتوں اور رسولوں کا اور جبریل و میکائیل کا دشمن ہے تو اس میں شک نہیں کہ اللہ کافروں کا دشمن ہے''۔ عبدالرحمٰن کہتا ہے پس یہ آیت عمرؓ کی زبان پر نازل ہوئی یعنی بالکل انہیں کے کہنے کے مطابق خدا نے بھی فرمایا۔

اور سنید نے اپنی تفسیر میں سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ معاذ نے جس وقت وہ بری بات سنی جو بی بی عائشہؓ کی شان میں کہی گئی تھی تو انہوں نے کہا: ''سُبْحٰنَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ'' پھر اُسی طرح یہ آیت نازل ہوئی اور ابن اخی میمی نے اپنی کتاب فوائد میں سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے دو شخص ایسے تھے کہ جب وہ اس قسم کی کوئی بات سنتے تو کہتے ''سُبْحٰنَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ'' یہ زید بن حارثہ اور ابوایوب تھے پھر یہ آیت اُسی طرح نازل ہوئی۔

ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت معرکہ احد کی خبر عورتوں کو ملنے میں دیر ہوئی تو وہ شہر مدینہ سے دریافت حال کے لئے باہر نکلیں۔ اُس وقت ناگہاں دو آدمی ایک اونٹ پر سوار میدانِ جنگ کی طرف سے شہر آ رہے تھے۔ کسی عورت نے اُن سے دریافت کیا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیسے ہیں؟'' شتر سواروں میں سے ایک شخص نے جواب دیا ''وہ زندہ ہیں'' عورت یہ مژدہ سن کر کہنے لگی ''پھر میں اس کی کوئی پرواہ نہیں کرتی کہ خداوند کریم اپنے بندوں میں سے جن کو چاہے شہادت کا رتبہ عطا کرے''۔ ''فَلَا اُبَالِيْ يَتَّخِذُ اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الشُّهَدَا'' پھر قرآن بھی اُسی کے کہنے کے مطابق نازل ہوا۔ ''وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَآءَ﴾۔

اور ابن سعد طبقات میں بیان کرتا ہے کہ مجھ سے واقدی نے اور اس سے ابراہیم بن محمد بن شرحبیل العبدری نے اپنے باپ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ اُس نے کہا ''معرکہ اُحد کے دن فوج اسلام کا نشان مصعب بن عمیرؓ کے ہاتھوں میں تھا۔ لڑائی میں اُن کا داہنا ہاتھ کٹ گیا تو انہوں نے بائیں ہاتھ سے نشان تھام لیا اور کہنے لگے ''وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ۚ قَدْ

خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ؕ اَفَاِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلٰی اَعْقَابِکُمْ" یعنی "محمد صلی اللہ علیہ وسلم صرف ایک رسول ہیں کہ اُن سے بیشتر بھی بہت بہتر سے رسول گزر چکے ہیں پھر کیا اگر وہ فوت ہو جائیں یا قتل کر دیے جائیں تو تم لوگ پشت دکھا کر بھاگ نکلو گے؟'' اس کے بعد اُن کا بایاں ہاتھ بھی کٹ گیا اور اب اُنہوں نے جھک کر نشان کو دونوں کٹے ہوئے بازوؤں کی مدد سے سینے کے ساتھ چمٹالیا اور ہنوز اُن کی زبان پر وہی کلمات "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ......" جاری تھے۔ ازاں بعد وہ قتل ہو گئے جس کی وجہ سے نشان بھی سرنگوں ہو گیا''۔ محمد بن شرحبیل اِس حدیث کا راوی بیان کرتا ہے کہ یہ آیت "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ......" اُس وقت اِس واقعہ کے بعد ہی نازل ہوئی''۔

تذنیب ۔ اسی کے قریب قریب قرآن کے وہ حصے بھی ہیں جو غیر اللہ کی زبان پر نازل ہوئے ہیں مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم، جبریل اور فرشتوں کی زبان پر کہ نہ اُن کی اضافت بالتصریح ان کی جانب ہوئی ہے اور اُن کا اِن کے اقوال ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اس وضع کی آیتوں کی مثالیں یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ "قَدْ جَآءَکُمْ بَصَآئِرُ مِنْ رَّبِّکُمْ......" اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے وارد کیا گیا ہے کیونکہ خدا نے اس کے آخر میں "وَمَآ اَنَا عَلَیْکُمْ بِحَفِیْظٍ" فرمایا ہے اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "اَفَغَیْرَ اللّٰهِ اَبْتَغِیْ حَکَمًا......" بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان سے وارد کیا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَا نَتَنَزَّلُ اِلَّا بِاَمْرِ رَبِّکَ......" جبریلؑ کی زبانی وارد ہے اور قولِ باری تعالیٰ "وَمَا مِنَّآ اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ ۝ وَّاِنَّا لَنَحْنُ الصَّآفُّوْنَ وَاِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُوْنَ ۝" فرشتوں کی زبان سے وارد ہوا ہے اور ایسے ہی قولِ باری تعالیٰ "اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ ۝" بندوں کی زبان پر وارد ہے۔ مگر ساتھ ہی اس مقام پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ان آیتوں میں "قُوْلُوْا" کا لفظ مقدر مانا جائے گا اور ایسے ہی دو پہلی آیتوں میں بخلاف تیسری اور چوتھی آیات کے اُن میں لفظ "قُلْ" کی تقدیر بھی صحیح ہو سکتی ہے۔

گیارھویں نوع

تکرارِ نزول کے بیان میں

متقدمین اور متاخرین دونوں میں سے ایک گروہ نے بصراحت اس بات کو بیان کیا ہے کہ قرآن کی بعض آیتیں اور سورتیں مکرر بھی نازل ہوئی ہیں۔ ابن حصار کا قول ہے "کبھی کسی آیت کا دوبارہ نازل ہونا یاددہانی اور نصیحت دینے کی غرض سے ہوتا ہے' اور اُس نے اس کی مثالوں میں سورۃ النحل کے خاتمہ اور سورۃ الروم کے آغاز کی آیتوں کو پیش کیا ہے۔ اور ابن کثیر آیۃ الروح کو بھی اسی قسم میں شامل بتاتا ہے اور بہت سے لوگ سورۃ الفاتحہ کو بعض اشخاص قولِ باری تعالیٰ "مَا کَانَ لِلنَّبِیِّ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا......" کو بھی اسی قبیل سے قرار دیتے ہیں۔

زرکشی اپنی کتاب برہان میں کہتا ہے۔ کبھی ایک چیز کا نزول اس کی شان بڑھانے اور اُس کا سبب پائے جانے کی حالت میں اُس پر توجہ مائل کرانے کی غرض سے بھی دو مرتبہ ہوتا ہے پھر اُس نے آیۃ الروح اور "اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَیِ

السنهار ......" کوتمثیلاً ذکر کیا اور کہا ہے اس میں شک نہیں کہ سورۃ الاسراء اور سورت الہود دونوں مکی سورتیں ہیں اور ان کا سببِ نزول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں اسی وجہ سے بعض لوگ ان کی بابت اُلجھن میں پڑ گئے ہیں مگر درحقیقت کوئی اشکال اس میں نہیں ہے کیونکہ ان سورتوں کا نزول دوبار ہوا ہے اور اسی طرح سورۃ الاخلاص کے بارے میں بھی آیا ہے کہ وہ مشرکین کے لئے مکہ میں اور اہل کتاب کے لئے مدینہ میں بطور جواب نازل ہوئی۔ نیز یہی حالت قول باری تعالیٰ "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا......" کی ہے۔ زرکشی کہتا ہے کہ اور ان سب باتوں کی حکمت یہ ہے کہ بعض اوقات کسی حادثہ یا سوال وغیرہ کے باعث ایک آیت کا نزول ضروری معلوم ہوا اور اس سے پہلے کوئی آیت ایسی اُتر چکی تھی جس میں اُس حادثہ یا سوال کے متعلق مناسب حکم یا جواب موجود تھا تو بس اب بھی وہی آیت بجنسہٖ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کردی جاتی تھی جس سے اُن لوگوں کو اُس آیت کی یاددہانی اور یہ بات ظاہر کرنی مقصود ہوتی تھی کہ جس حکم کے وہ لوگ طالب ہیں وہ اِس آیت میں موجود ہے۔

تنبیہ: کبھی وہ حروف بھی جو دو یا زیادہ صورتوں کے ساتھ پڑھے جاتے ہیں اسی قبیل (تکرار) نزول سے قرار دیئے جاتے ہیں اور اس پر مسلم کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جس کو اُس نے ابی بن کعب کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میرے پروردگار نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف پر پڑھوں پھر میں نے خدا کی جناب میں عرض کیا بارِالٰہ میری اُمت پر آسانی فرما۔ اُس وقت حکم آیا کہ اچھا دو حرفوں پر قراءت کرو۔ میں نے دوسری مرتبہ بھی اپنی امت کے واسطے آسانی کی استدعا کی اور اب یہ حکم ملا کہ "قرآن کی قراءت سات حرفوں پر کرو"۔ اس لئے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن کا نزول پہلی ہی مرتبہ نہیں بلکہ وہ یکے بعد دیگرے کئی بار نازل ہوا ہے اور سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں سورۃ الفاتحہ کے دو مرتبہ نازل ہونے کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "اگر کوئی اِس کے دوبارہ نازل ہونے پر یہ اعتراض کرے کہ اس کا فائدہ کیا ہے؟ تو میں اس کو جواب دوں گا۔ ہوسکتا ہے کہ پہلی بار اس کا نزول ایک ہی حرف پر ہوا ہو اور دوسری مرتبہ یا اپنے باقی وجوہ کے ساتھ نازل ہوئی ہو جیسے مَلِكِ اور مَالِكِ اور اَلسِّرَاطَ اور اَلصِّرَاطَ یا اسی طرح اور بھی الفاظ کے تغیرات"۔

اور دوسری بات یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ بعض علماء نے قرآن کے کسی حصّہ کا بھی مکرر نازل ہونا صحیح نہیں مانا ہے۔ میں نے اس قول کو کتاب الکفیل بمعانی التنزیل میں دیکھا ہے۔

اور قائل نے اس کی علتیں یہ قرار دی ہیں (۱) تحصیل حاصل بے فائدہ امر ہے (۲) اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس قدر قرآن مکہ میں اُترا تھا وہ دوبارہ مدینہ میں بھی نازل ہوا کیونکہ جبریل ہر سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن کا دور کیا کرتے تھے (۳) نازل کرنے کے اس کے سوا اور کوئی معنی نہیں کہ جبریلؑ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن کا کوئی ایسا حصّہ لے کر آتے تھے جس کو پہلے نہیں لائے تھے اور اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھاتے تھے۔ پھر وہ کہتا ہے ہاں ممکن ہے کہ تکرار نزول کو ماننے والوں کی یہ مراد ہو کہ جس وقت قبلہ بدلا گیا ہے اس وقت جبریل امین نے رسول اللہ کے پاس آکر یہ خبر دی کہ سورۃ الفاتحہ جس طرح مکہ میں نماز کا رکن تھی اسی طرح اب بھی رُکنِ نماز رہے گی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو دوبارہ نازل ہونا گمان کرلیا۔ یا یہ کہ جبریلؑ نے آپ کو سورۃ الفاتحہ میں کوئی نئی قراءت سنائی جو مکہ میں نہیں

سنائی تھی اور آپؐ نے اُس کو نازل کرنا خیال کرلیا'' ۔الخ۔ اس قول کی تردید میں نمبروار جوابات یوں دیئے جائیں گے (۱) تحصیل حاصل کا اعتراض اُن فوائد کے لحاظ سے قابلِ تردید ٹھہرتا ہے جن کا اوپر بیان ہو چکا ہے۔(۲) جس لزوم کو قائل نے بیان کیا ہے وہ ٹھیک نہیں اس لئے یہ شق بھی مردود ہے۔اور (۳) یہ شرط لگائی کہ پہلے اُس حصہ کا نزول نہیں ہوا تھا۔اسے بھی ٹھیک نہیں مانا جاسکتا کیونکہ اس کے دلائل پہلے بیان ہو چکے ہیں اور لکھا جاچکا ہے کہ تکرارِ نزول کی غرض یاد دہانی اور نصیحت ہوتی تھی۔

بارھویں نوع

وہ آیات جن کا حکم اُن کے نزول سے یا جن کا نزول اُن کے حکم سے مؤخر ہوا ہے

زرکشی اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے۔کبھی قرآن کا نزول اُس کے حکم سے پہلے ہوجاتا تھا مثلاً قول باری تعالیٰ "قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى" کہ اس کی بابت بیہقی اور دیگر محدثین نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے ''اس کا نزول زکوٰۃ (صدقہ) فطر کے بارے میں ہوا تھا'' اور بزار نے بھی بیہقی ہی کی طرح اس حدیث کی مرفوعاً روایت کی ہے۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ ہم کو اس تاویل کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوسکتی کیونکہ یہ سورہ مکیہ ہے اور مکہ میں عید' زکوٰۃ اور روزہ کا کوئی ذکر تک نہ تھا۔علامہ بغوی اس کا جواب یوں دیتا ہے کہ حکم سے پیشتر قرآن کا نزول ہونا جائز ہے جس کی مثال خدا کا قول "لَاۤ اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ وَاَنْتَ حِلٌّ بِهٰذَا الْبَلَدِ" ہے۔اگر سورۃ کو دیکھا جائے تو وہ مکیہ ہے مگر "حِلٌّ" یعنی بلد حرام میں اباحت قتال) کا اثر فتح مکہ کے دن عیاں ہوا۔یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اُحِلَّتْ لِیْ سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ" میرے لئے دن کی ایک ساعت حلال بنادی گئی ہے۔یعنی اُس ساعت میں مجھ کو بلد الحرام میں بھی قتال کرنے کی اجازت ہے اسی طرح مکہ ہی میں آیۂ کریمہ "سَیُهْزَمُ الْجَمْعُ وَیُوَلُّوْنَ الدُّبُرَ" کا نزول ہوا تھا۔عمر بن الخطاب کہتے ہیں میں نے اپنے دل میں کہا یہ کون سی جمعیت ہے پھر جب بدر کا معرکہ پیش آیا اور قریش نے شکست کھائی تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے تعاقب میں شمشیر علم کئے ہوئے یہ کہتے ہیں: "سَیُهْزَمُ الْجَمْعُ وَیُوَلُّوْنَ الدُّبُرَ" لہٰذا میں سمجھ گیا کہ اس کا نزول معرکۂ بدر کی بابت ہوا تھا۔اس حدیث کی روایت طبرانی نے اپنی کتاب الاوسط میں کی ہے اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ "جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ مَهْزُوْمٌ مِنَ الْاَحْزَابِ" بھی ہے کہ اُس کی بابت قتادہؒ نے کہا ''جس وقت خدا نے اپنے رسولؐ سے یہ وعدہ کیا کہ وہ عنقریب مشرکین کی ایک سپاہ کو ہزیمت دے گا تو اُس وقت آپؐ مکہ میں تھے اور اُس کی تاویل بدر کے دن عیاں ہوئی'' ۔اس حدیث کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے اور ایسی ہی مثال قولہ تعالیٰ "قُلْ جَآءَ الْحَقُّ وَمَا یُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا یُعِیْدُ" کی بھی ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابن مسعودؓ سے قول تعالیٰ "قُلْ جَآءَ الْحَقُّ" کی تفسیر میں یہ

روایت کی ہے اُنھوں نے کہا یہاں پر الحق: سے ''تلوار'' مراد ہے۔ حالانکہ یہ آیت مکیہ ہے اور جنگ کے فرض ہونے سے بہت پہلے اُتری ہے اور ابن مسعودؓ کی تفسیر کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے شیخین نے اُنہی کی روایت سے بیان کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے دن شہر میں داخل ہوئے تو اُس وقت خانہ کعبہ کے گرد تین سو ساٹھ بت نصب تھے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک لکڑی سے جو آپؐ کے ہاتھ میں تھی اُن بتوں کو ٹھکرا کر گراتے اور یہ کہتے جاتے تھے: ''جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا...... وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيْدُ'' اور ابن الحصار کہتا ہے۔ خدا نے مکی سورتوں میں زکوٰۃ کا ذکر تصریحاً اور کنایۃً دونوں طرح پر بہت کثرت کے ساتھ فرمایا ہے جس سے یہ مراد ہے کہ خداوند کریم نے اپنے رسول سے جو وعدہ کیا ہے وہ اُسے ضرور پورا کرے گا اور اپنے دین کو قائم کر کے اُسے قوت دے گا یہاں تک کہ نماز اور زکوٰۃ اور تمام احکامِ شریعت فرض بنائے گا۔ حالانکہ زکوٰۃ کا مدینہ ہی میں فرض ہونا بلا خلاف مانا گیا ہے۔ پھر اُس کے بعد ابن الحصار نے تمثیلاً ذیل کی آیت پیش کی ہیں ''وَآتُوا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ'' اور سورۃ المزمل کی آیت ''وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَ آتُوا الزَّكٰوةَ'' پھر اسی سورۃ کی دوسری آیت ''وَآخَرُوْنَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ'' اور قولہ تعالیٰ ''وَمَنْ اَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّنْ دَعَا اِلَى اللّٰهِ وَعَمِلَ صَالِحًا'' جس کی بابت بی بی عائشہؓ اور ابن عمرؓ اور عکرمہ اور ایک جماعت نے کہا ہے کہ وہ موذن لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے'۔ حالانکہ آیۃ مکیہ ہے اور اذان کی مشروعیت مدینہ میں آکر ہوئی۔

اور اُن آیتوں کی مثالیں جن کا نزول اُن کے حکم سے بعد میں ہوا ہے حسبِ ذیل ہیں۔ (۱) آیۃ وضو صحیح بخاری میں بی بی عائشہؓ سے روایت کی گئی ہے اُنھوں نے کہا میرا ایک ہار بیداء (مدینہ سے باہر کا میدان) میں گر گیا اور اُس وقت جب کہ ہم مدینہ میں داخل ہو رہے تھے۔ لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسی مقام پر اپنی اونٹنی بٹھا دی اور اُتر پڑے پھر آپؐ میری گود میں سر رکھ کر لیٹ گئے اور ابوبکرؓ نے آکر مجھے ایک زور کا گھونسا مار کر کہا ''تو نے ایک ہار کے لئے لوگوں کو روک لیا ہے''۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہو گئے اور نمازِ صبح کا وقت آ گیا آپؐ نے پانی مانگا اور پانی ملا نہیں اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی ''يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ......'' تا قولہ تعالیٰ ''......لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ'' اور یہ آیت بالا جماع مدنیہ ہے حالانکہ وضو مکہ ہی میں نماز کے ساتھ ساتھ فرض کیا گیا تھا۔ ابن عبدالبر کا قول ہے کہ ''تمام اہلِ مغازی اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ جس وقت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز فرض ہوئی اُس وقت سے کبھی آپؐ نے بغیر وضو کے نماز نہیں پڑھی اور اس بات کا انکار بجز جاہل اور معاند کے کوئی نہیں کر سکتا''۔ پھر وہ خود ہی کہتا ہے ''لیکن باوجود اس کے کہ وضو پر پہلے ہی سے عمل درآمد ہو رہا تھا' پھر آیتِ وضو بھی نازل کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اُس کا فرض ہونا متلوا بالتنزیل[1] ہو جائے اور ابن عبدالبر کے علاوہ کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ''احتمال ہو سکتا ہے کہ اس آیۃ کا اگلا حصّہ پہلے ہی فرضیت وضو کے ساتھ نازل ہو چکا ہو اور بعد ازاں اس قصہ میں اُس کا باقی حصّہ اُترا ہو جس میں تیمم کا ذکر آیا ہے''۔ مگر میں کہتا ہوں کہ اس قول کی تردید آیۃ کے مدنی ہونے پر اجماع ہونے سے ہو رہی ہے۔ (۲) آیۃ جمعہ یہ بھی مدنی ہے اور جمعہ کی فرضیت مکہ ہی میں ہو چکی تھی اور ابن الفرس کا قول ہے کہ جمعہ کی اقامت مکہ میں ہرگز نہیں ہوئی تھی اس کی تردید ابن ماجہ

---

[1] قرآن کے ذریعے سے پڑھا جانے والا۔

کی اُس حدیث سے ہوتی جاتی ہے جسے اُس نے عبدالرحمٰن بن کعب بن مالک سے روایت کیا ہے عبدالرحمٰن نے کہا جب میرے باپ کی آنکھیں جاتی رہیں تو میں اُن کو پکڑ کر جہاں جانا ہوتا لے جایا کرتا اور جس وقت میں اُن کو نمازِ جمعہ کے لئے لے جاتا تھا تو وہ اذان سنتے ہی ابی امامہ اسعد بن زرارہ کے لئے دعائے مغفرت کیا کرتے تھے۔ میں نے دریافت کیا بابا جان کیا وجہ ہے کہ جمعہ کی اذان سنتے ہی آپ کو اسعد بن زرارہ کے حق میں دعائے مغفرت کرتے سنتا ہوں۔ میرے والد نے جواب دیا وہ پہلا شخص تھا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکہ سے مدینہ میں آنے سے پہلے ہم کو جمعہ کی نماز پڑھایا کرتا تھا۔ اسی امر کی ایک اور مثال قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ......" بھی ہے کہ یہ ۹ھ میں نازل ہوئی حالانکہ زکوٰۃ کی فرضیت اوائل ہجرت ہی میں ہوگئی تھی ابن الحصار کہتا ہے "ممکن ہے کہ زکوٰۃ کا مصرف اس آیت کے نازل ہونے سے قبل ہی معلوم ہو رہا ہو مگر اُس کے بارے میں کوئی نص قرآن نہ ہونے کی وجہ سے یہ آیت نازل کی گئی جس طرح وضو کی فرضیت آیت وضو کے نزول سے قبل معلوم تھی پھر اس کی تائید کے لئے قرآن بھی نازل ہو گیا۔

تیرھویں نوع

قرآن کے وہ حصے جن کا نزول بتفریق اور اکٹھا ہوا ہے

اوّل قسم یعنی قرآن کا ایسا حصہ جس کا نزول تفریق ہوا ہو پیشتر ہے۔ چھوٹی سورتوں میں سے اس کی مثال سورۃ اقراء ہے کہ اُس میں سے پہلے پہل صرف "مَا لَمْ يَعْلَمْ" تک تین آیتوں کا نزول ہوا۔ دوسری مثال سورت والضحیٰ ہے اُس کا ابتداء میں نازل ہونے والا حصہ آغازِ سورۃ سے فترضی تک ہے جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں آیا ہے۔

دوسری قسم یعنی یکجا نازل ہونے والی سورتوں کی مثالیں "الفاتحہ۔ الاخلاص۔ الکوثر۔ تبت۔ لم یکن۔ النصر اور معوذتان کی سورتیں ہیں کہ اِن کا نزول یکبارگی ہی ہوا اور طوال (بڑی) سورتوں میں سے ایک سورۃ المرسلات ہے۔ مستدرک میں ابن مسعودؓ سے روایت کی گئی ہے کہ اُنہوں نے کہا" میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک غار میں تھا کہ اُسی اثناء میں سورۃ والمرسلات عرفا نازل ہوئی اور میں نے فوراً اُس کو آپؐ کے دہن مبارک سے لے لیا اور اُن کا دہن اُس سورۃ سے اس قدر شیریں ہوگیا کہ اُنہیں خبر ہی نہ ہو سکی کہ یہ سورۃ کس آیت پر ختم ہوئی۔ "فَبِاَيِّ حَدِيْثٍ بَعْدَهٗ يُؤْمِنُوْنَ" پر یا "وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ ارْكَعُوْا لَا يَرْكَعُوْنَ" پر۔ دوم سورۃ الصف ہے جس کی دلیل ابن مسعودؓ ہی کی وہ حدیث ہے جو نوع اول میں بیان ہو چکی۔ سوم سورۃ الانعام کیونکہ ابو عبید اور طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سورۃ الانعام مکہ میں رات کے وقت یکبارگی نازل ہوئی تھی اور بوقت نزول اُس کے گرد حلقہ کئے ہوئے ستر ہزار فرشتے ساتھ آئے تھے اور طبرانی ہی نے یوسف بن عطیہ الصفار کے طریقہ سے (جو متروک ہے) بواسطہ ابن عوف از نافع از ابن عمرؓ روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھ پر سورۃ الانعام کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہوا اور اُس کی مشایعت (ہمرکابی) میں ستر ہزار فرشتے تھے" اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا" سورۃ الانعام کا نزول تمام تر ایک ہی مرتبہ میں ہوا اور اُس کے ساتھ پانچ سو فرشتے

تھے'' اور عطاء سے روایت ہے کہ اُس نے کہا ''سورۃ الانعام سب ایکبارگی میں نازل کی گئی اور اُس کے ہمرکاب ستر ہزار فرشتے تھے''۔ اس لئے یہ سب شواہد ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک دوسرے کی تقویت کرتا ہے مگر ابن الصلاح اپنے فتاوے میں لکھتا ہے کہ جو حدیث سورۃ الانعام کے کُل ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونے پر دلالت کرتی ہے اُسے ہم نے اُبی بن کعبؓ کے طریق سے روایت کیا ہے لیکن اُس حدیث کے اسناد میں ایک طرح کی کمزوری ہے اور ہم کو اُس کے اسناد صحیح نہیں نظر آتے اس کے علاوہ ایک روایت حدیثِ اُبی کے مخالف بھی آئی ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ سورۃ الانعام کا نزول یکبارگی نہیں ہوا بلکہ اُس کی کچھ آیتیں مدینہ میں نازل ہوئی ہیں اور اُن کی تعداد میں اختلاف ہے کوئی تین آیتیں کہتا ہے کسی نے چھ آیتیں بتائی ہیں اور بعض لوگ کچھ اور بھی کہتے ہیں''۔ واللہ اعلم۔

چودھویں نوع

قرآن کی وہ سورتیں اور آیتیں جن کے ساتھ فرشتوں کا بھی نزول ہوا' یا جو یونہی صرف حامل وحی کی معرفت اُتریں

ابن حبیب اور اُسی کی پیروی میں ابن النقیب دونوں کا قول ہے کہ قرآن میں بعض سورتیں اور آیتیں اس قسم کی ہیں جن کے ساتھ فرشتوں کی تعداد مشایعت کرتی ہوئی نازل ہوئی تھی اس قبیل کی سورتوں میں ایک الانعام ہے۔ اس کی مشایعت ستر ہزار فرشتوں نے کی۔ دوم فاتحۃ الکتاب۔ اس کی مشایعت میں اسّی ہزار فرشتے آئے۔ سوم سورۃ یونس اس کی مشایعت تیس ہزار فرشتوں نے کی اور ''وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُّسُلِنَا'' کہ اس سورۃ کے ہمراہ بیس ہزار فرشتے آسمان سے نازل ہوئے تھے اور آیت الکرسی کی مشایعت میں تیس ہزار فرشتے اُترے تھے اور ان سورتوں اور آیۃ الکرسی کے علاوہ باقی تمام قرآن بغیر کسی مشایعت کے تنہا جبریلؑ امین کی معرفت نازل کیا گیا''۔ میں کہتا ہوں سورۃ الانعام کی حدیث اپنے تمام طریقوں سے پہلے بیان کی جا چکی ہے اور اُس کے باقی طریقے یہ ہیں کہ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور طبرانی نے کمزور سند کے ساتھ انس سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''سورۃ انعام کا نزول فرشتوں کے ایک جلوس کے ساتھ ہوا۔ یہ جلوس اس قدر بڑا اور کثیر تھا کہ اُس نے مشرق سے مغرب تک تمام فضا کو پُر کر دیا تھا اور اُن کی تقدیس و تسبیح کے غلغلہ سے زمین تھرا رہی تھی'' اور حاکم اور بیہقی نے جابرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جس وقت سورۃ الانعام کا نزول ہوا اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سُبْحَانَ اللّٰهِ الْعَظِيْم: پڑھ کر فرمایا ''اس سورۃ کے ساتھ اتنے فرشتے بطور مشایعت کے آئے ہیں کہ اُنہوں نے افق کو مسدود کر دیا ہے''۔ حاکم اس حدیث کی نسبت کہتا ہے کہ یہ روایت مسلم کی شرط پر صحیح ہے مگر ذہبی اس کے بارے میں لکھتا ہے کہ اس کے اندر ایک طرح کا انقطاع پایا جاتا ہے اور میں اس کو موضوع گمان کرتا ہوں''۔ اب رہیں فاتحہ' یاسیں اور ''وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا......'' کی سورتیں تو ان کی نسبت مجھ کو کسی حدیث

یا اثر (قولِ سلف) کا پتہ نہیں ملتا ہے البتہ آیت الکرسی کے بارے میں اور تمام آیات سورۃ البقرہ کے بارے میں مجھے ایک حدیث ملی ہے جس کو احمد نے اپنی مسند میں معقل بن یسار سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اَلْبَقَرَۃُ سَنَامُ الْقُرْآنِ وَذِرْوَتُه' نَزَلَ مَعَ کُلِّ آیَۃٍ مِنْهَا ثَمَانُوْنَ مَلَکًا وَاسْتُخْرِجَتْ" اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ" مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ فَوَصَلَتْ بِهَا" یعنی سورۃ البقرہ قرآن کا بڑا اور بلند ترین رکن ہے اور اُس کا کنگرہ ہے اس کی ہر ایک آیت کے ساتھ اسّی فرشتے نازل ہوئے اور آیۃ "اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ" عرش کے نیچے سے نکال کر اُس میں ملائی گئی ہے' اور سعید بن منصور نے اپنے سنن میں ضحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ ''جبریل سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کو لے کر اس طرح نازل ہوئے کہ اُن کے ساتھ فرشتوں کی اتنی بے شمار جماعت تھی جس کی تعداد خدا کے سوا کسی کو معلوم نہیں''۔

ان کے علاوہ اور سورتوں کی نسبت جو روایتیں آئیں وہ حسب ذیل ہیں۔ سورۃ الکہف ابن الضریس اپنی کتاب الفضائل میں لکھتا ہے: ''مجھ سے یزید بن عبدالعزیز طیالسی نے اور اُس سے اسماعیل بن رافع نے روایت کی ہے کہ ابن رافع مذکور نے کہا ''ہم کو یہ بات پہنچی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''کیا میں تم لوگوں کو ایسی سورۃ نہ بتاؤں جس کی عظمت نے زمین و آسمان کے مابین تمام خلا کو بھر لیا ہے اور ستر ہزار فرشتے اُس کی مشایعت میں آئے ہیں؟ یہ سورۃ الکہف ہے''۔

تنبیہ: دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جس قدر روایتوں کے ذریعہ سے اوپر بیان ہوا کہ قرآن کا کچھ حصہ فرشتیوں کی مشایعت کے ساتھ اُترا ہے اور بہت بڑا حصہ صرف حامل وحی یعنی جبریلؑ کی ہی معرفت تو اس قول اور ذیل کی دو روایتوں میں تطبیق دینے کی کیا شکل بن سکتی ہے؟ (۱) ابن ابی حاتم نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے راویت کی ہے کہ ''جبریلؑ کبھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن لے کر نہیں آئے مگر یہ کہ اُن کے ساتھ چار محافظ فرشتے ہوتے تھے''۔ (۲) اور ابن جریر ضحاک سے راوی ہے کہ ''جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاملِ وحی فرشتے بھیجا جاتا تھا تو خداوند کریم اس کے ہمراہ اور بھی کئی فرشتے ارسال کرتا تا کہ وہ حاملِ وحی کے آگے پیچھے اور داہنے بائیں ہر طرف سے اس لئے حفاظت کرتے رہیں کہ کہیں شیطان فرشتہ کی صورت بنا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نہ جا پہنچے''۔ چونکہ ان روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کی کوئی آیت بغیر مشایعت کے نہیں اُتری اور یہ بات مذکورۂ فوق بیان کے منافی ہے اس لئے ہم کو ان دونوں روایتوں کی وجہ سے جو تعارض پڑتا ہے اُس کا رفع کرنا ضروری ہے[1]۔

فائدہ: ابن الفریس کہتا ہے ''مجھ سے محمود بن غیلان نے بواسطۂ یزید بن ہارون بیان کیا کہ ''اُس سے ولید یعنی ابن جمیل نے بواسطۂ قاسم ابی امامہ سے یہ روایت کی ہے کہ ''چار آیتیں اس قسم کی ہیں جو عرش کے خزانہ سے نازل کی گئیں اور بجز ان آیتوں کے اور کوئی آیت عرش کے خزانہ میں سے نہیں اُتاری گئی۔ (۱) ''آلٓمٓ o ذٰلِکَ الْکِتَابُ﴾ (۲) آیۃ

---

[1] بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس تعارض کا رفع کرنا بے حد آسان ہے کیونکہ جبریلؑ کے ساتھ جن محافظ فرشتوں کا آنا ان دونوں روایتوں میں مذکور ہوا ہے وہ مدامی تھے اس لئے ان کو مشایعت کرنے والوں کے ضمن میں داخل کرنا لازم نہیں آتا۔ ہاں محافظ فرشتوں کے ماسوا جس قدر زائد فرشتے کسی سورت یا آیۃ کے ہمراہ بھیجے گئے اُن کو مشایعت کرنے والا کہا جا سکتا ہے اور اسی بنا پر ابن حبیب اور ابن النقیب وغیرہ نے۔ شیع حصوں کو ممتاز بنایا ہے۔ محمد حلیم انصاری

الْكُرْسِىْ (۳) سُوْرَةُ الْبَقَرَة کا خاتمہ اور (۴) سورۃ الکوثر۔ میں کہتا ہوں سورۃ فاتحہ کی نسبت بھی بیہقی نے کتاب شعب میں انسؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) ''بے شک جن چیزوں کو خداوند کریم نے مجھے احسان جتا کر عطا فرمایا ہے اُن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ خداوندِ عالم نے ارشاد کیا ''میں نے تجھ کو فاتحۃ الکتاب عطا کی ہے اور یہ میرے عرش کے خزانوں کا تحفہ ہے'' اور حاکم نے معقل بن یسارؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''مجھے فاتحۃ الکتاب اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں عرش کے نیچے سے عطا کی گئیں'' اور ابن راہویہ نے اپنے مسند میں علیؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُن سے فاتحۃ الکتاب کی نسبت سوال کیا گیا تو اُنہوں نے کہا ''مجھ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ یہ سورۃ زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی ہے'' اور آخر سورۃ البقرۃ کے بارے میں دارمی نے اپنے مسند میں ایفع الکلاعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا ''کسی شخص نے دریافت کیا تھا کہ ''یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ اپنے اور اپنی اُمت کے لئے کس آیت کا حاصل ہونا پسند فرماتے ہیں؟ تو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''سورۃ البقرہ کے آخری حصّہ کی آیت کیونکہ وہ زیرِ عرش الٰہی کے خزانۂ رحمت کا تحفہ ہے'' اور احمد وغیرہ نے عقبۃ بن عامر کی حدیث سے مرفوع طور پر روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''تم لوگ ان دونوں آیتوں کو پڑھا کرو کیونکہ پروردگارِ عالم نے مجھے یہ دونوں آیتیں زیرِ عرش کے خزانہ سے عطا کی ہیں اور اسی راوی نے حذیفہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''یہ سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں مجھ کو زیرِ عرش کے خزانہ سے ملی ہیں اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں اور ابی ذرؓ کی حدیث سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''یہ سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں مجھ کو زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے عطا کی گئیں اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں عطا ہوئی تھیں'' اور اس حدیث کے بکثرت طریقے عمرؓ علیؓ اور ابن مسعودؓ وغیرہم سے بھی باقی آئے ہیں۔

باقی رہی آیت الکرسی اُس کا ذکر معقل بن یسارؓ کی پچھلی حدیث میں آچکا ہے اور اُس کے علاوہ ابن مردویہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا وہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آیت الکرسی کو پڑھا کرتے تھے تو ہنس کر فرماتے کہ یہ آیت زیرِ عرش کے کنز الرحمٰن کا تحفہ ہے'' اور ابو عبید نے علیؓ سے روایت کی ہے کہ علیؓ نے فرمایا ''آیۃ الکرسی تمہارے نبی کو زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے عطا کی گئی ہے اور تمہارے نبی سے قبل یہ آیت کسی کو نہیں ملی تھی'' مگر سورۃ الکوثر کے متعلق مجھ کو کسی حدیث پر وقوف نہیں ہوا اور اس بارے میں ابی امامہ کا جو قول آیا ہے اُسے مرفوع حدیث کے قائم مقام سمجھا جائے گا کیونکہ اُس حدیث کو ابو الشیخ، ابن حبان اور دیلمی وغیرہ نے بھی محمد بن عبد الملک الدقیقی سے بواسطۂ یزید بن ہارون اُنہی سابقہ اسناد کے ساتھ مرفوعاً ابی امامہؓ سے روایت کیا ہے۔

پندرھویں نوع

قرآن کے وہ حصّے جن کا نزول بعض سابق کے انبیاء پر بھی ہو چکا

ہے اور وہ حصہ جن کا نزول محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کسی نبی پر نہیں ہوا ہے

دوسری شق میں فاتحۃ الکتاب' آیت الکرسی اور سورۃ البقرہ کا خاتمہ داخل ہے جیسا کہ قریب ہی کی پچھلی حدیثوں میں بیان ہو چکا ہے اور اس کے علاوہ مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک فرشتہ آیا اور اُس نے کہا ''آپؐ کو دو نوروں کی بشارت ہو جو صرف آپؐ کو دیئے گئے ہیں اور آپؐ سے پہلے کسی نبی کو نہیں ملے۔ یہ دونوں نور فاتحۃ الکتاب اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتیں ہیں'' اور طبرانی نے عقبۃ بن عامرؓ سے روایت کی ہے کہ ''لوگوں نے سورۃ البقرۃ کے اخیر کی دو آیتوں کے بارے میں تردد کیا ہے یعنی ''آمَنَ الرَّسُوْلُ'' سے خاتمہ سورۃ تک۔ پس بے شک اللہ نے اِن کے ساتھ صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو برگزیدہ بنایا ہے''۔

اور ابو عبید نے اپنی کتاب الفضائل میں کعب سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو چار آیتیں ایسی دی گئیں جو موسیٰ علیہ السلام کو نہیں عطا ہوئی تھیں اور موسیٰ علیہ السلام کو ایک آیۃ ایسی ملی جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں عطا ہوئی۔ کعبؓ کہتے ہیں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ آیتیں عطا ہوئیں ''لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ......''سورۃ البقرۃ کے ختم تک تین آیتیں یہ اور چوتھی آیۃ الکرسی اور موسیٰ علیہ السلام کو یہ ایک آیت عطا ہوئی۔ ''اَللّٰهُمَّ لَا تُوْلِجِ الشَّيْطَانَ فِيْ قُلُوْبِنَا وَخَلِّصْنَا مِنْهُ مِنْ اَجْلِ اَنَّ لَكَ الْمَلَكُوْتُ وَالْاَبَدُ وَالسُّلْطَانُ وَالْمُلْكُ وَالْحَمْدُ وَالْاَرْضُ وَالسَّمَاءُ الدَّهْرُ الدَّاهِرُ اَبَدًا اَبَدًا آمِيْنَ○ آمِيْنَ'' اور بیہقی نے شعب الایمان میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''سَبْعَ الطِّوَالِ'' یعنی سات طویل سورتیں صرف ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئیں اور موسیٰ علیہ السلام کو اُن میں سے دو سورتیں دی گئی تھیں''۔ پھر طبرانی بھی ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میری اُمت کو ایک ایسی چیز ملی ہے جو کسی پیغمبر کی اُمت کو نہیں نصیب ہوئی اور وہ مصیبت کے وقت ''اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ'' کہنا ہے''۔

اور شق اوّل یعنی اُن قرآن کے حصوں کی مثالیں جو اور انبیائے سابقین پر بھی نازل ہو چکے تھے ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔ حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جس وقت سورۃ ''سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى'' نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''كُلُّهَا فِيْ صُحُفِ اِبْرَاهِيْمَ وَ مُوْسٰى'' یعنی یہ ساری سورۃ ابراہیم اور موسیٰ علیہما السلام کے صحیفوں میں موجود ہے۔ پھر جب ''وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى'' کا نزول ہوا اور سلسلۂ نزول ''وَاِبْرَاهِيْمَ الَّذِيْ وَفّٰى'' تک پہنچ گیا تو آپؐ نے فرمایا وَفّٰى......اَنْ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى...... : تا قولہ تعالیٰ......هٰذَا نَذِيْرٌ مِّنَ النُّذُرِ الْاُوْلٰى'' اور سعید بن منصور کہتا ہے کہ ''مجھ سے خالد بن عبداللہ بن السائب نے بواسطہ عکرمہ' ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''یہ سورۃ ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں بھی ہے'' اور اسی روایت کو ابن ابی حاتم نے ان لفظوں کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ''یہ سورۃ ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں سے نسخ کر دی گئی ہے'' اور السدی سے مروی ہے کہ ''یہ سورۃ ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں بھی اُسی طرح موجود تھی جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی'' اور فریابی کہتا ہے ''خبر دی مجھ کو سفیان نے اپنے باپ سے اور اُس کے باپ نے عکرمہ سے سنا تھا وہ کہتے تھے کہ ''اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ

"اَلْاُوْلٰی" سے وہ آیتیں ہی مراد ہیں۔ (یعنی اس سے قبل کی چند آیتیں "سَیَذَّکَّرُ مَنْ یَّخْشٰی......" سے "وَالْاٰخِرَۃُ خَیْرٌ وَّاَبْقٰی......" تک۔ مترجم) اور حاکم نے قاسم کے طریق پر ابی امامہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "خدا نے ابراہیم پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی ہوئی کتاب میں سے حسب ذیل آیتیں نازل کی ہیں "اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ......" سے "وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِیْنَ" تک "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" سے قولہ تعالیٰ "فِیْهَا خَالِدُوْنَ" تک "اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ......" اور سورۃ سائل کی آیتیں "اَلَّذِیْنَ هُمْ عَلٰی صَلَاتِهِمْ دَائِمُوْنَ......" تا قولہ تعالیٰ "قَائِمُوْنَ" غرضیکہ خدا نے یہ حصے ابراہیم اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور نبی کو پورے کر کے نہیں دیئے" اور بخاری نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "بے شک وہ یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم توراۃ میں بھی اپنی بعض اُن صفات کے ساتھ موصوف ہیں جو قرآن میں آئی ہیں "یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِنَّا اَرْسَلْنَاکَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِیْرًا وَّحِرْزًا لِّلْاُمِّیِّیْنَ......: تا آخر حدیث"۔ اور ابن الضریس وغیرہ نے کعبؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "توارت "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ ۵ ثُمَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ یَعْدِلُوْنَ" کے ساتھ آغاز اور "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا......" تا قولہ تعالیٰ "وَکَبِّرْهُ تَکْبِیْرًا" پر ختم ہوئی ہے" اور پھر اُنہی سے روایت کی گئی ہے کہ "توراۃ کا آغاز سورۃ الانعام کے آغاز "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ" ہی کے ساتھ ہوا ہے اور توراۃ کا خاتمہ سورۃ ہود کے خاتمہ "فَاعْبُدْهُ وَتَوَکَّلْ عَلَیْهِ وَمَا رَبُّکَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ" پر ہوا ہے" اور کسی دوسرے راوی نے بھی کعبؓ ہی سے دیگر وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ "توراۃ میں سورۃ الانعام کی دس آیتیں "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ......" تا آخر سورۃ" نازل کی گئی ہیں اور ابوعبید نے بھی کعبؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "سب سے پہلے خدا نے توراۃ میں جس چیز کو نازل فرمایا وہ سورۃ الانعام کی دس آیتیں ہیں "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ......" بعض علماء کہتے ہیں کہ کعبؓ کی اس کے کہنے سے یہ مراد ہے کہ اِن آیتوں میں بھی وہی بات شامل ہے جو اُن دس آیتوں میں پائی جاتی ہے جنہیں خدا نے موسیٰ کے لئے توراۃ میں درج کیا ہے کہ سب سے اوّل توحید باری تعالیٰ شرک کی ممانعت، جھوٹی قسم، نافرمانی والدین، قتل، زنا، چوری، فریب و دغا اور غیروں کی ملکیت پر نظر ڈالنے کی ممانعت اور یوم سبت (شنبہ) کی تعظیم کا حکم دیا گیا ہے اور دارقطنی نے بریدہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں تجھ کو ایک ایسی آیت بتاتا ہوں جو سلیمانؑ کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر ہرگز نازل ہی نہیں ہوئی "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "لوگ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت کی جانب سے غافل ہو رہے ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کسی نبی پر نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ وہ سلیمان بن داؤد (علیہما السلام) ہوں "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" اور حاکم نے ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ "وہ آیت توراۃ میں سات سو آیتوں کے برابر مرتبہ رکھتی ہے "یُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ الْمَلِکِ الْقُدُّوْسِ الْعَزِیْزِ الْحَکِیْمِ" سورۃ الجمعۃ کی پہلی آیت"۔

فائدہ: اس نوع میں وہ قول بھی داخل ہو سکتا ہے جسے ابن ابی حاتم نے محمد بن کعب القرظی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "یوسف کو جو بُرہان دکھائی گئی تھی وہ کلام اللہ کی تین آیتیں تھیں "(۱) وَاِنَّ عَلَیْکُمْ لَحَافِظِیْنَ کِرَامًا کَاتِبِیْنَ یَعْلَمُوْنَ

مَا تَفْعَلُوْنَ○ (۲) وَمَا تَكُوْنُ فِیْ شَاْنٍ وَّمَا تَتْلُوْا مِنْهُ مِنْ قُرْاٰنٍ......" اور (۳) قولہ تعالیٰ "اَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلٰى كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ" اور محمد بن کعب کے سوا کسی اور شخص نے چوتھی آیۃ "وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا......" کا بھی اضافہ کیا ہے اور ابن ابی حاتم ہی نے ابن عباسؓ سے بھی روایت کی ہے کہ وہ خداوند کریم کے قول "لَوْ لَا اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ" کی تفسیر میں بیان کرتے تھے کہ یوسف علیہ السلام نے اُس وقت قرآن کریم کی ایک آیت مشاہدہ کی تھی جس نے اُن کو فعل بد میں مبتلا ہونے سے منع کیا اور وہ آیت اُن کے لئے دیوار کی سطح پر نمایاں کی گئی تھی"۔

سولھویں نوع

قرآن کے اُتارے جانے کی کیفیت

اس نوع میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ قرآن کریم کیونکر اور کن حالتوں سے نازل کیا گیا اور اس نوع میں چند مسائل ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: قال اللہ تعالیٰ "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ" اور فرمایا "اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ" کلامِ مجید کے لوحِ محفوظ سے اُتارے جانے کی کیفیت میں تین مختلف قول آئے ہیں جن میں سے ایک قول جو صحیح اور مشہور تر ہے یہ ہے کہ کلامِ اللہ لیلۃ القدر میں ایک ہی مرتبہ مکمل آسمانِ دنیا پر بھیج دیا گیا اور پھر اُس کے بعد بیس یا تئیس یا پچیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے روئے زمین پر نازل کیا جاتا رہا۔ مدت کا اختلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قیامِ مکہ کے زمانہ سے وابستہ ہے کیونکہ مبعوث برسالت ہونے کے بعد سے ایک قول پر آپ صرف دس سال دوسرے قول سے تیرہ سال، اور تیسرے قول کے لحاظ سے پندرہ سال مکہ میں رہے تھے۔ حاکم، بیہقی اور دیگر راویوں نے منصور کے طریق پر بواسطۂ سعید بن جبیر۔ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن شبِ قدر میں اکٹھا اور ایک ہی مرتبہ آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا اور وہ مواقعِ نجوم کے مطابق تھا (یعنی جس طرح باختلاف واقعات اُسے نازل کیا جانا ارادہ الٰہی میں تھا اسی کے مطابق ترتیب رکھی گئی تھی نہ کہ لوحِ محفوظ کی ترتیب۔ مترجم) اور پھر خداوند کریم اُس کا ایک ٹکڑا دوسرے حصہ کے بعد پے در پے نازل فرمایا کرتا تھا اور حاکم نیز بیہقی اور نسائی نے داؤد بن ابی ہند کے طریق سے بروایت عکرمہ از ابن عباسؓ نے بیان کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن قدر کی رات میں یکبارگی مکمل آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا اور پھر اُس کے بعد وہ بیس سال کے عرصہ میں نازل کیا گیا"۔ بعد ازاں ابن عباسؓ نے یہ آیۃ کریمہ پڑھی "وَلَا یَاْتُوْنَكَ بِمَثَلٍ اِلَّا جِئْنٰكَ بِالْحَقِّ وَاَحْسَنَ تَفْسِیْرًا وَقُرْاٰنًا فَرَقْنٰهُ لِتَقْرَاَهٗ عَلَى النَّاسِ عَلٰى مُكْثٍ وَّنَزَّلْنٰهُ تَنْزِیْلًا" اور اسی حدیث کو ابن ابی حاتم نے بھی اسی وجہ سے روایت کیا ہے مگر ابن ابی حاتم کی روایت کے آخر میں اتنی بات زائد ہے کہ "پھر جس وقت مشرک لوگ کوئی نئی بات کرتے تھے تو اُس وقت خدا بھی اُن کے لئے نیا جواب دیتا تھا" اور حاکم اور ابن ابی شیبہ نے حسان بن حریث کے طریق پر بواسطۂ سعید بن جبیر، ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآنِ ذکر سے جدا کر

کے آسمانِ دنیا کے بیتُ العزۃ میں لا رکھا گیا اور پھر جبریلؑ اسے لے لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کرنے لگے'' اس حدیث کے تمام اسناد صحیح ہیں اور طبرانی دوسری وجہ پر ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنھوں نے کہا ''قرآن ماہ رمضان اور قدر کی رات میں آسمانِ دنیا پر یکبارگی اُتارا گیا اور پھر اُس کا نزول متفرق طور سے ہوتا رہا''۔ اس حدیث کے اسناد قابلِ گرفت نہیں ہیں اور طبرانی اور بزار دونوں نے ایک دوسری وجہ پر اُنھی سے روایت کی ہے کہ ''قرآن کا نزول ایک ہی مرتبہ ہوا یہاں تک کہ وہ آسمانِ دنیا کے بیت العزۃ میں لا کر رکھ دیا گیا اور جبریلؑ نے اُسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بندوں کے کلام اور اعمال کے جوابوں میں نازل کیا اور جبریلؑ ابن ابی شیبۃ نے کتاب فضائل القرآن میں ابن عباسؓ ہی سے ایک اور وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ ''قرآن لیلۃ القدر میں جبریلؑ کو ایک ہی بار دے دیا گیا پھر جبریلؑ نے اُسے بیت العزۃ میں رکھ دیا اور اِس کے بعد[1] اُس کو تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کرنے لگے'' اور ابن مردویہ اور بیہقی نے کتاب الاسماء و الصفات میں السدی کے طریق سے بواسطۂ محمد از ابن ابی المجاہد از مقسم' ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے عطیۃ بن الاسود نے سوال کیا اور کہا ''باری تعالیٰ کے قول ''شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ'' اور ''اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ'' سے میرے دل میں (عجب) شک پڑ گیا ہے کیونکہ (جہاں تک معلوم ہو سکا) قرآن کا نزول شوال' ذیقعدہ' ذی حجہ' محرم' صفر اور ربیع کے مہینوں میں بھی ہوتا رہا ہے؟'' ابن عباسؓ نے اِس کا جواب دیتے ہوئے کہا ''بے شک قرآن ماہِ رمضان اور شب قدر میں سب ایکبار ہی نازل کر دیا گیا تھا اور پھر وہ نزول کے متفرق موقعوں پر آہستہ آہستہ مہینوں اور دنوں میں اُترتا رہا'' ابو شامہ کہتا ہے کہ اس حدیث میں ابن عباس کے قول رِسلاً: سے آہستگی اور توقف مراد ہے اور ''مواقع النجوم'' کے معنی یہ ہیں کہ جس طرح ستارے گرا کرتے ہیں اسی طرح قرآن کا بھی رفتہ رفتہ نزول ہوا اور حدیث کا مدعا یہ ہے کہ قرآن پہلے شب قدر میں سب یکجا اتر آیا اور پھر اُس کا نزول واقعات کے لحاظ سے بتفریق ہوتا رہا یعنی وہ یکے بعد دیگرے ٹھہر ٹھہر کر اور آہستگی کے ساتھ اترتا رہا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن کا نزول آسمانِ دنیا پر بیس اور تیئس یا پچیس قدر کی راتوں میں اس طرح پر ہوا کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں جس قدر حصہ ایک سال کے عرصہ میں خدا کو نازل کرنا منظور ہوتا اتنا ایک دفعہ آسمانِ دنیا پر اُتار دیا جاتا اور پھر وہاں سے وہی حصہ بتفریق تمام سال کے اندر نازل ہوا کرتا اور اس قول کو امام فخر الدین رازی نے بحث کے طور پر ذکر کیا ہے اور کہا ہے ''احتمال ہے کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں قرآن کا اُتنا حصّہ لوح محفوظ سے آسمانِ دنیا پر نازل کیا جاتا رہا ہو جس کے نازل کیے جانے کی آدمیوں کو ضرورت ہونے والی تھی اور پھر اُس کو روک دیا جاتا تھا''۔ مگر دیکھنا یہ ہے کہ بہترین قول کون سا ہے یہ دوسرا یا وہ پہلا؟ ابن کثیر کا قول ہے ''یہ قول جسے رازی نے احتمال قرار دیا ہے اس کو قرطبی نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ اجماع (اتفاق رائے) سے قرآن کے لوح محفوظ سے یکبارگی ہی آسمانِ دُنیا پر بیت العزۃ میں اتارے جانے کی بابت پایا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں مقاتل ہی کی طرح حلیمی اور ماوردی بھی اُسی بات کے قائل ہیں جو مقاتل نے کہی ہے اور ابن شہاب کا قول ہے کہ ''قرآن کا سب سے آخری حصّہ جس کا زمانہ عرشِ اعظم کے ساتھ نزدیک ہے وہ وہ آیۃ دین ہے'' یہ بھی مقاتل کے قول سے موافقت رکھتا ہے۔

---

[1] ثُمَّ جَعَلَ مُنَزَّلًا تَنْزِيْلًا

اور تیسرا قول یہ ہے کہ قرآن کا اُتارا جانا لیلۃ القدر سے آغاز ہوا تھا اور پھر اس کے بعد وہ تمام مختلف اوقات میں بتفریق نازل ہوتا رہا۔ شعبی اسی بات کا قائل ہے۔ ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ صحیح اور قابلِ اعتماد پہلا قول ہی مانا گیا ہے اور وہ کہتا ہے کہ ''ماوری نے ایک چوتھا قول بھی بیان کیا ہے جو یہ ہے کہ ''قرآن کا نزول لوح محفوظ سے مکمل ایک ہی مرتبہ ہوا مگر محافظ فرشتوں نے اُسے بتفریق بیس راتوں میں جبریلؑ کے حوالہ کیا اور جبریلؑ نے اُس کو بیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔ مگر یہ قول بھی عجیب وغریب ہے۔ ہاں اتنی بات قابلِ اعتماد ہے کہ جبریلؑ ماہ رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اُس قدر حصہ قرآن کا دور ضرور کیا کرتے تھے جس کو وہ تمام سال کے عرصہ میں بتفریق لاتے رہتے تھے اور ابو شامۃ کہتا ہے'' اس قول کے قائل نے پہلے اور دوسرے دونوں قولوں کو باہم جمع کرنے کے ارادہ سے ایسی بات کہی ہے''۔ میں کہتا ہوں ماوردی بھی یہی بیان کرتا ہے کہ یہ قول ابن حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے اور کہا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا'' قرآن سب کا سب ایک ہی مرتبہ خدا کے پاس لوحِ محفوظ سے کرام الکاتبین لکھنے والوں کے پاس آسمانِ دنیا پر اتر آیا۔ پھر ان لکھنے والوں نے اُسے بیس راتوں میں بتفریق جبریلؑ کے حوالہ کیا اور جبریلؑ نے اُس کو بیس سال کے عرصہ میں بتدریج تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا''۔

تنبیہین: (۱) کہا گیا ہے کہ قرآن کے یکبارگی آسمان پر نازل کئے جانے میں یہ راز ہے کہ خود قرآن اور جس پر وہ نازل کیا جانے والا ہے اس طریقہ سے دونوں کی عزت بڑھائی جائے یعنی ساتوں آسمانوں کے رہنے والوں پر یہ بات ظاہر کی جائے کہ یہ (قرآن) سب سے آخری آسمانی کتاب ہے جو رسولوں کے سلسلہ کو ختم کرنے والے اور بزرگ ترین قوم کے ہادی پر نازل کی جائے گی اور ہم نے اُسے اُن پر نازل کرنے کے واسطے اُن کے قریب کر دیا ہے اور اگر حکمتِ خداوندی اس کتاب کو بلحاظ واقعات کی مطابقت کے اُن لوگوں تک بتفریق پہنچانے کی مقتضی نہ ہوتی تو ضروری تھا کہ جس طرح اس سے قبل کی تمام آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ روئے زمین پر نازل کر دی گئی تھیں یہ بھی اُسی طرح ایک ساتھ زمین پر اُتار دی جاتی لیکن خداوند عالم نے اس کتاب اور اس سے سابق کی آسمانی کتابوں میں یہ فرق کر دیا کہ اس کو دو مرتبے عطا کئے اوّل ایک ہی دفعہ مکمل نازل کرنے کا اور دوسرا بتفریق نازل فرمانے کا۔ تاکہ اس طرح پر اُس شخص کی عزت وعظمت دوبالا ہو جائے جس پر یہ کتاب نازل کی جاتی ہے''۔ اس بات کو ابو شامۃ نے کتاب المرشد الوجیز میں ذکر کیا ہے اور حکیم الترمذی کا قول ہے کہ ''پورے قرآن کو ایک ہی مرتبہ میں آسمانِ دنیا پر نازل کرنے کا یہ مدعا تھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مبعوث کرنے کے ذریعہ سے مسلمانوں کی قوم کو رحمتِ باری کا جو پورا حصہ عطا ہوا تھا یہ قوم اس عطیہ کو بآسانی حاصل کر سکے اور اس کی شکل یہ تھی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مبعوث ہونا مخلوق کے لئے رحمت تھا۔ جس وقت رحمت کا دروازہ کھلا اس سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کریم دونوں ساتھ ہی باہر نکلے۔ لیکن قرآن آسمانِ دنیا کے بیت العزۃ میں رکھ دیا گیا تاکہ وہ دنیا کی حد میں داخل ہو جائے اور نبوت کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب میں جگہ دی گئی اس کے بعد جبریلؑ پہلے رسالت اور پھر وحی لے کر اُن کے پاس آئے گویا پروردگار عالم نے چاہا کہ اُس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس رحمت کو جو خدا کی جانب سے اُن کی اُمت کا حصہ مقرر کی گئی ہے اپنی تحویل میں لے لیں اور پھر اُسے امت تک پہنچائیں'' اور سخاوی نے اپنی کتاب جمال

القراء میں لکھا ہے کہ ''قرآن کو ایک مرتبہ ہی مکمل کر کے آسمانِ دنیا پر نازل کرنے میں فرشتوں کی نظروں میں آدمیوں کی عزت و شان کا بڑھانا مقصود تھا اور انہیں دکھانا تھا کہ خدا کی عنایت نسلِ آدم پر کس قدر ہے اور وہ اُن پر کتنی رحمت فرماتا ہے اور اسی غرض سے سورۃ الانعام کی مشایعت میں ستر ہزار فرشتے بھیجے گئے نیز جبریلؑ کو حکم ملا کہ پہلے قرآن معزز (کرام الکاتبین) کاتبوں کو سنا کر انہیں اُس کے لکھ لینے اور تلاوت کرتے رہنے کی ہدایت کر دے اور پھر اس میں یہ خوبی بھی ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور موسیٰؑ کو اپنی آسمانی کتابوں کے ایک بار ہی نازل ہونے پر برابر بنا کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فضیلت بھی عطا کی کہ اُن کی کتاب اُن پر تھوڑی تھوڑی نازل فرمائی تا کہ وہ اسے حفظ کر سکیں'' ابوشامۃ کا قول ہے ''اس مقام پر کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ آیا قولہ تعالیٰ "اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ" منجملہ اُسی قرآن کے ہے جس کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہوا تھا یا نہیں؟ اگر یہ قول منجملہ اُسی یکبارگی نازل ہونے والے قرآن کے ہے تو یہ عبارت کس طرح صحیح ٹھہرے گی؟ میں اُس کو یوں جواب دیتا ہوں کہ اس قول کی صحت کی دو شکلیں ہیں پہلی شکل یہ ہے کہ کلام کے معنی یہ قرار دیئے جائیں۔ ''ہم نے اُس کے لیلۃ القدر میں نازل کئے جانے کا حکم دیا اور اس بات کو ازل ہی سے فیصل اور مقدر کر چکے'' اور دوسری شکل یہ ہے کہ ''یہاں پر لفظ تو صیغۂ ماضی کا برتا گیا ہے لیکن اُس کے معنی استقبال کے لئے ہیں یعنی خداوند کریم یہ کہتا ہے کہ ''ہم اُس کو لیلۃ القدر میں یکبارگی نازل فرمائیں گے''۔

(۲) ابوشامۃ کا ہی قول ہے کہ ''بظاہر آسمانِ دنیا پر یکبارگی نزولِ قرآن کا وقت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے قبل معلوم ہوتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ اُس کا نزول ظہورِ نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہو'' میں کہتا ہوں کہ دوسری شق ہی زیادہ واضح ہے اور پہلے جس قدر آثار ابن عباسؓ سے روایت کئے گئے اُن کی عبارت صراحتاً اس بات پر دلالت کر رہی ہے اور ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں ''احمد اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں واثلۃ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''توراۃ کا نزول رمضان کی چھ تاریخیں گزرنے کے بعد۔ انجیل کا نزول اُس کی تیرہ تاریخیں گزرنے کے بعد ہوا'' اور ایک دوسری روایت میں اتنا اور بھی آیا ہے کہ ''اور صحفِ ابراہیم کا نزول اُس کی پہلی شب میں ہوا''۔ ابن حجر کہتا ہے یہ حدیث خداوند کریم کے قول "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ" اور قولہ تعالیٰ "اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ" دونوں کے ساتھ مطابق اُترتی ہے۔ کیونکہ احتمال ہوتا ہے کہ اُس سال لیلۃ القدر وہی رات رہی ہو اور اُسی میں سب کا سب قرآن یکبارگی آسمانِ دنیا پر اتار دیا گیا ہو اور پھر چوبیسویں تاریخ کے دن میں "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ" کا نزول زمین پر ہوا ہو''۔ میں کہتا ہوں مگر اس بات کو مان لینے میں یہ اشکال کیسا آپڑتا ہے کہ مشہور قول کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ماہ ربیع الاول میں ہوئی تھی اور نزولِ قرآن رمضان میں ہوا تو بعثت اور نزولِ وحی کا زمانہ ایک کیونکر ہوگا؟ لیکن اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ اہل سیر کے بیان سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ماہ ولادت میں رویائے صادقہ کے ذریعہ سے نبوت کا ملنا ثابت ہوا ہے اور انہوں نے چھ ماہ تک رویائے صادقہ آتے رہنے کے بعد پھر بیداری میں آپ پر وحی اُترنے کا ذکر کیا ہے۔ اس بات کو بیہقی اور دیگر راویوں نے بھی بیان کیا ہے۔ البتہ حدیثِ سابق پر وہ حدیث ضرور اشکال وارد کرتی ہے جس کو ابن ابی شیبۃ نے کتاب فضائل القرآن میں ابی قلابہؓ سے روایت کیا ہے کہ ابی قلابہ نے کہا ''تمام (آسمانی) کتابیں ماہ رمضان کی چوبیسویں شب میں ہی کامل کر کے نازل کی

گئی ہیں''۔

(۳) ابو شامۃ ہی اس بات کو بھی کہتا ہے کہ اگر کوئی قرآن کے بتفریق نازل ہونے کا راز دریافت کرے اور کہے کہ اُسے بھی تمام کتب آسمانی کی طرح یکبارگی ہی کیوں نہیں نازل کیا گیا تو؟ تو ہم اُسے یہ جواب دیں گے کہ اس سوال کا جواب خود پروردگارِ عالم نے دے دیا ہے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے: "وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً" اُن کی مراد ہے کہ جس طرح رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے دوسرے رسولوں پر آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ مکمل نازل ہوئی تھیں۔ پھر خداوند کریم نے اپنے قول كَذٰلِكَ سے اس کا جواب دیا ہے یعنی ہم نے قرآن کو اسی طرح بتفریق اس لئے نازل کیا "لِنُثَبِّتَ بِهٖ فُؤَادَكَ" یعنی تاکہ ہم اُس کے ذریعہ سے تمہارے قلب کو قوی بنائیں۔ اس لئے کہ جب ہر ایک معاملہ میں تجدید وحی ہوتی رہے گی تو وہ قلب کو خوب قوی بنا سکے گی اور مرسل الیہ کے ساتھ خدا زدرجہ کی عنایت رکھنا ظاہر کرے گی پھر اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ نبی کے پاس فرشتہ بکثرت آتا رہے اور ہر وقت اُس سے ملنے کا موقع حاصل ہونے کے علاوہ بارگاہِ خداوندی سے آئے ہوئے پیام کو سننے کا بھی شرف حاصل ہو جس کی وجہ سے ناقابلِ بیان مسرت دل میں پیدا ہوتی ہے اور یہی باعث ہے کہ بہترین وحی وہ ہوتی تھی جو رمضان میں نازل ہوتی تھی اس لئے کہ اس مہینے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جبریلؑ سے بکثرت ملنے کا اتفاق ہوا کرتا تھا اور کہا گیا ہے کہ: "لِنُثَبِّتَ بِهٖ فُؤَادَكَ" کے معنی یہ ہیں کہ ''تاکہ تم اُسے حفظ کر سکو'' کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُمّی تھے نہ پڑھ سکتے تھے اور نہ لکھنا جانتے تھے اس واسطے قرآن آپ پر تفریق کے ساتھ نازل کیا گیا تاکہ آپ کو اُس کا یاد رکھنا بخوبی ممکن ہو سکے بخلاف اس کے دوسرے انبیاء لکھے پڑھے لوگ تھے اور وہ تمام صحیفۂ آسمانی کو یاد رکھ سکتے تھے اور ابن فورک کہتا ہے ''بیان کیا گیا ہے کہ توراۃ کا نزول یکبارگی اس واسطے ہوا تھا کہ وہ ایک پڑھے لکھے نبی پر نازل ہوئی تھی یعنی موسیٰؑ پر اور قرآن کو خدا نے بتفریق اس واسطے نازل فرمایا کہ وہ غیر مکتوب ہونے کے علاوہ ایک اُمّی نبی پر اُتارا جاتا تھا'' اور ابن فورک کے سوا کسی اور کا قول ہے ''قرآن کے یکبارگی نازل نہ کئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ اُس میں سے کچھ حصّہ ناسخ ہے اور بعض حصّہ منسوخ اور ناسخ و منسوخ دونوں بغیر اس کے کہ الگ الگ نازل ہوں ٹھیک نہیں ہو سکتے تھے پھر قرآن میں اور حصّے بھی ہیں جن میں سے کوئی کسی سوال کا جواب ہے اور کوئی کسی قول یا فعل کی ناپسندگی عیاں کرتا ہے اور یہ بات پہلے ابن عباسؓ کے قول میں بیان ہو چکی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''اور اُسے (قرآن کو) جبریلؑ نے بندوں کے کلاموں اور اعمال کے جواب میں زمین پر اتارا'' ابن عباس نے اپنے اس قول سے خداوند کریم کے اس ارشاد "لَا يَاْتُوْنَكَ بِمَثَلٍ اِلَّا جِئْنٰكَ بِالْحَقِّ" کی تفسیر فرمائی ہے اور اس بات کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کلام کے بتفریق نازل کئے جانے کی بابت اِس آیت میں دو حکمتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔

تذنیب: جن لوگوں کے اقوال اوپر بیان ہو آئے۔ اُنہوں نے دیگر تمام کتب آسمانی کو یکبارگی نازل شدہ بتایا ہے اور یہ بات تمام علماء کے نزدیک اس قدر مشہور ہے کہ قریب قریب اس پر اجماع معلوم ہوتا ہے۔ مگر میں نے بعض اپنے زمانہ کے فاضلوں کو اس بات سے منکر پایا۔ وہ اُسے بے دلیل بتاتے اور کہتے ہیں کہ صحیح اور درست امر یہ ہے کہ سابقہ آسمانی کتابیں بھی قرآن ہی کی طرح متفرق کر کے نازل کی گئی تھیں۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ نہیں وہی پہلا قول درست ہے

اور اس کی دلیلیں یہ ہیں۔ اوّل وہی پہلی آیت "وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْلَا اُنْزِلَ عَلَيْهِ الْقُرْآن......" اس کی سب سے بڑی دلیل ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ''یا ابا القاسم! یہ قرآن کیوں اُسی طرح ایک مرتبہ نہیں نازل کیا گیا جس طرح موسیٰ پر توراۃ نازل ہوئی تھی؟'' اُس وقت یہ آیت اُتری'' اور اسی راوی نے یہی روایت دوسری وجہ سے بھی بیان کی ہے جس میں ''مشرک لوگوں نے کہا'' کے لفظ آئے ہیں پھر اسی طرح کے اقوال قتادہؓ اور السدی سے بھی روایت کئے ہیں۔ لیکن اب بھی اگر کوئی یہ کہے کہ ''قرآن میں تو اس کی کوئی تصریح نہیں آئی ہے بلکہ جو کچھ زور ہے وہ کفار کا قول ثابت ہونے پر منحصر ہے'' تو میں اُس کو جواب دیتا ہوں کہ خدا کا اس بارے میں کفار کی تردید سے سکوت فرمانا اور محض قرآن کے بتفریق نازل کرنے کی حکمت بیان کر کے رہ جانا ہی اِس بات کی صحت کی دلیل ہے ورنہ اگر تمام آسمانی کتابیں بتفریق نازل ہوئی ہوتیں تو کفار کی تردید میں اتنا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ ''خدا نے سابقہ انبیاء پر جو کتابیں نازل کی ہیں اُن میں بھی اُس کا یہی طریقہ رہا ہے''۔ کیونکہ اس طرح پر پروردگار عالم نے اُن کے کئی اعتراضوں کی صریحاً تردید فرمائی ہے۔ مثلاً کفار کا قول بیان کرتے ہوئے خداوند کریم فرماتا ہے:

"قَالَ هٰذَا الرَّسُوْلِ يَاكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِيْ فِي الْاَسْوَاقِ" اور پھر اس کا جواب یوں دیتا ہے: "وَمَا اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ اِلَّا اِنَّهُمْ لَيَاكُلُوْنَ الطَّعَامَ وَيَمْشُوْنَ فِي الْاَسْوَاقِ" اور کفار نے کہا "اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَّسُوْلًا" تو خدا نے انہیں یوں جواب دیا "وَمَا اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ اِلَّا رِجَالًا نُوْحِيْ اِلَيْهِمْ" یا کفار نے کہا کہ یہ رسول کیونکر ہوسکتا ہے اِس کو تو عورتوں کی طرف رغبت ہے۔ اس کا جواب خدا نے یہ دیا "وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ اَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً......" وغیرہ دوسری دلیل خداوند کریم کا وہ قول ہے جو اُس نے موسیٰؑ کے تجلی الٰہی کو دیکھ کر بے ہوش ہوجانے کے دن اُن کو توراۃ عطا فرمانے کے بارے میں لکھا ہے: "فَخُذْ مَا اٰتَيْتُكَ وَكَتَبْنَا لَهٗ فِي الْاَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَّتَفْصِيْلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ۝ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ......وَاَلْقَى الْاَلْوَاحَ...... وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُّوْسَى الْغَضَبُ اَخَذَ الْاَلْوَاحَ وَفِيْ نُسْخَتِهَا هُدًى وَّرَحْمَةٌ...... وَاِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَاَنَّهٗ ظُلَّةٌ وَّظَنُّوْا اَنَّهٗ وَاقِعٌۢ بِهِمْ خُذُوْا مَا اٰتَيْنٰكُمْ بِقُوَّةٍ......"

دیکھو یہ سب آیتیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو توراۃ ایک ہی مرتبہ میں عطا ہوئی تھی اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق سے ابن عباسؓ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''موسیٰؑ کو توراۃ سات زبرجد کی تختیوں میں لکھی ہوئی عطا ہوئی تھی اور اُس میں ہر چیز کی ہدایت اور نصیحت درج تھی پھر جس وقت وہ توراۃ کو لے کر اپنی قوم میں آئے تو دیکھا کہ بنی اسرائیل گائے کے بچھڑے کی پرستش میں مصروف ہے یہ حالت دیکھ کر موسیٰ علیہ السلام کو اس قدر غصہ آیا کہ اُنہوں نے توراۃ کی تختیاں پٹک دیں اور وہ پارہ پارہ ہوگئیں۔ لہٰذا خدا نے اُن میں سے چھ تختیاں یعنی (۶/۷) حصے توراۃ کے واپس لے لئے اور صرف ایک حصہ بنی اسرائیل کے لئے باقی رکھا اور اسی راوی نے جعفر بن محمد کے طریق سے بواسطۂ اُس کے باپ کے اُس کے دادا سے مرفوع کر کے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''جو تختیاں موسیٰؑ پر نازل کی گئی تھیں وہ جنت کے درخت سدرہ کی لکڑی سے بنی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ہاتھ تھا'' اور نسائی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے حدیث نتوق (پہاڑ بلند کرنے) میں روایت کی ہے کہ ''موسیٰؑ نے غصہ فرو ہونے کے بعد تختیوں کو اٹھالیا اور اپنی قوم کو

خدا کے وہ فرائض بجالانے کا حکم دیا جن کی تبلیغ کا انہیں حکم ملا تھا مگر بنی اسرائیل پر وہ احکام الٰہی گراں گزرے اور اُنہوں نے اُن کے ماننے سے انکار کیا یہاں تک کہ خداوند سبحانہ نے پہاڑ کو اُکھیڑ کر سائبان کی طرح اُن کے سروں پر جھکا دیا اور جب پہاڑ نہایت نزدیک آ گیا اور بنی اسرائیل ڈرے کہ اب وہ اُن پر گر ہی پڑے گا تو اُنہوں نے مجبوراً احکام الٰہی کو ماننے کا اقرار کیا'' اور ابن ابی حاتم نے ثابت بن الحجاج سے روایت کی ہے کہ ''بنی اسرائیل کو توراۃ یکبارگی دی گئی تو وہ اُن پر گراں گزری اور اُنہوں نے اُس کو لینے سے انکار کیا یہاں تک کہ خدا نے اُن پر پہاڑ کو جھکا کر اُنہیں اُس کے سایہ میں کر دیا پھر اُنہوں نے ڈر کر توراۃ کا لینا قبول کیا'' غرضیکہ یہ سب سلف کے صحیح اقوال بصراحت بتاتے ہیں کہ توراۃ کا نزول یکبارگی ہوا تھا اور اِن کے آخر اثر سے قرآن بتفریق نازل کرنے کی ایک اور حکمت بھی ماخوذ ہوتی ہے جو یہ ہے کہ بہ نسبت یکبارگی نازل ہونے کے اُس کا بتدریج اُترنا مؤمنین کو اُسے قبول کرنے کی زیادہ رغبت دلا سکا ورنہ اگر وہ سب ایک ہی ساتھ نازل کر دیا جاتا تو اکثر آدمی اُس کے فرائض اور مناہی کی کثرت سے اُکتا جاتے اور اُسے قبول کرنے سے نفرت کرتے اور اِس بات کی توضیح اُس قول سے بھی ہوتی ہے جس کو بخاری نے بی بی عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے فرمایا ''قرآن کا سب سے پہلے نازل ہونے والا حصہ مفصل کی ایک ایسی سورۃ تھی جس میں جنت و دوزخ کا ذکر ہے۔ یہاں تک کہ جس وقت لوگ بکثرت اسلام لانے لگے اُس وقت حلال و حرام کے احکام نازل ہوئے'' کیونکہ اگر پہلے ہی یہ حکم نازل ہوتا کہ شراب نہ پیو تو لوگ کہتے کہ ہم تو اِسے کبھی نہیں چھوڑنے کے یا حکم آتا کہ زنا نہ کرو تو لوگ کہتے ہم اُسے کبھی نہ مانیں گے اس لئے کہ اُن کے دلوں پر اُس وقت تک اسلام اور حق کی صداقت پوری طرح اثر انداز نہیں ہوئی تھی اور میں نے علامہ مکی کی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بھی اس حکمت کو بصراحت مندرج پایا ہے۔

فصل

صحیح احادیث اور اقوال وغیرہ سے جس قدر پتا لگایا جاسکا ہے اُس سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کا نزول ضرورت کے مطابق پانچ۔ دس۔ یا اس سے زیادہ اور کم آیتوں کی تعداد میں ہوتا رہا ہے اور صحیح اقوال سے افک (تہمت لگانے) کے قصہ میں ایک بار دس آیتوں اور سورۃ المؤمنین کے آغاز کی دس آیتوں کا ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونا ثابت ہوا ہے اور "غَیۡرُ اُولِی الضَّرَرِ" باوجود جز آیۃ ہونے کے تنہا نازل ہوئی ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَاِنۡ خِفۡتُمۡ عَیۡلَۃً......" آیت کے ابتدائی حصہ کے بعد نازل ہوا تھا جیسا کہ ہم اس بات کو اسبابِ نزول کے بیان میں لکھ آئے ہیں اور یہ بھی آیت کا ایک ٹکڑا ہے اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں عکرمۃ سے قول تعالیٰ بِمَوَاقِعِ النُّجُوۡمِ کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "خداوند کریم نے قرآن کو تھوڑا تھوڑا کر کے پے در پے تین۔ چار اور پانچ۔ آیتوں کی مقدار سے نازل فرمایا ہے" اور نکزاوی نے کتاب الوقف میں بیان کیا ہے کہ "قرآن متفرق طور پر ایک۔ دو۔ تین۔ چار اور اس سے زائد آیتوں کی تعداد میں بھی نازل ہوتا رہا ہے" اور ابن عساکر نے ابی نضرۃ کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "ابوسعید خدریؓ قرآن کی تعلیم دیتے تو پانچ آیتیں صبح کو اور پانچ آیتیں شام کے وقت پڑھاتے اور کہا کرتے کہ جبریلؑ نے قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے اُتارا ہے" اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں بطریق ابی خلدہ۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے لکھو کیونکہ جبریلؑ اُسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر پانچ پانچ آیتوں کی مقدار میں نازل کیا کرتے تھے" اور ایک ضعیف طریقہ پر علیؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن پانچ پانچ ہی آیتوں کی مقدار میں نازل کیا گیا مگر سورۃ الانعام اس سے مستثنیٰ ہے اور جو شخص قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے یاد کرے گا وہ اُسے کبھی نہ بھولے گا" اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اسی قدر قرآن کا اُتارا جانا صحیح ثابت ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ آپ اتنا حصہ یاد کر لیتے تھے تو پھر باقی حصہ اور بھی آپ پر نازل ہوتا تھا کہ خاص کر اسی مقدار میں قرآن کا نزول ہوتا رہا اور اس بات کی توضیح بیہقی کی اُس روایت سے ہوتی ہے جسے اُس نے خالد بن دینار سے روایت کیا ہے۔ خالد نے کہا "مجھ سے ابوالعالیہ نے بیان کیا کہ تم لوگ قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے سیکھو کیونکہ تحقیق نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُس کو جبریلؑ سے پانچ پانچ آیتیں ہی کر کے لیا کرتے تھے"۔

مسئلہ دوم اس میں قرآن کے نازل کرنے اور وحی کی کیفیت کا بیان کیا جاتا ہے۔ اصفہانی اپنی تفسیر کے آغاز میں لکھتا ہے "اہلِ سنت والجماعت کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ کلام اللہ منزل ہے۔ مگر اُنہوں نے نازل کئے جانے کے معنوں میں اختلاف کیا ہے۔ بعض اُن میں سے اِس بات کے قائل ہیں کہ اُس کا نزول اظہارِ قراءت کے ساتھ ہوا اور کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ خداوند سبحانہ وتعالیٰ نے اپنا کلام جبریلؑ کے دل میں ڈالا بحالیکہ جبریلؑ آسمان میں تھے اور وہ مکان سے بالاتر (یعنی لامکان میں) تھا اور اُس نے جبریلؑ کو اپنے کلام کی قراءت سکھائی۔ پھر جبریلؑ نے اُس کلام کو زمین میں ادا کیا اور جبریلؑ مکان میں اُترتے تھے"۔

تنزیل کے دو طریقے ہیں اوّل یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صورتِ بشری سے صورتِ ملکی میں منتقل ہو کر اُسے جبریلؑ

سے اخذ کیا اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فرشتہ انسان کی شکل میں منتقل ہو کر آیا تا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اُس سے اخذ کریں۔ لیکن اِن دونوں حالتوں میں سے پہلی حالت سخت ترین ہے''۔

طیبی کہتا ہے ''شاید نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل ہونے کی یہ شکل تھی کہ پہلے فرشتہ اُس کو روحانی طور پر خداوند تعالیٰ سے تعلیم پاتا۔ یا۔ لوحِ محفوظ میں سے اُسے یاد کر آتا۔ پھر رسول علیہ السلام پر اُس کو نازل کرتا اور آپ گواس کی تعلیم دیتا تھا''۔ اور قطب رازی کشاف کے حواشی میں تحریر کرتا ہے کہ ''انزال (نازل کرنا) لغت میں ایواء (پناہ دینا) کے معنی رکھتا ہے اور اس معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے کہ ایک شے کو بلندی سے پستی کی طرف حرکت دی جائے اور یہ دونوں معنی کلام اللہ میں ثابت نہیں ہوتے اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ یہاں لفظ اِنْـزَال کا استعمال مجازی معنوں میں کیا گیا ہے نہ کہ حقیقی معنوں میں۔ لہٰذا جو شخص اس بات کا قائل ہو کہ قرآن ایسے معنی ہیں جو ذاتِ الٰہی کے ساتھ قائم ہیں۔ تو اُس کے نازل کرنے کی یہ شکل ہوگی کہ خداوند پاک اُن معنوں پر دلالت کرنے والے حروف اور کلمات کو ایجاد کر کے اُنہیں لوحِ محفوظ میں ثبت کر دے اور جو شخص قرآن کے الفاظ ہونے کا قائل ہے۔ اُس کے نزدیک قرآن کو نازل کرنے کے یہ معنی قرار دیئے جائیں گے کہ خدا نے صرف اُس کو لوحِ محفوظ میں ثبت کر دیا۔ یہ معنیٰ اِس لئے بھی زیادہ مناسب ہے کہ دونوں مذکورہ بالا لغوی معنوں ہی سے منقول ہے۔ یہ ممکن ہے کہ قرآن کے نازل کرنے سے اُس کا لوحِ محفوظ میں ثبت ہو چکنے کے بعد پھر آسمانِ دنیا میں ثبت کیا جانا مراد ہو اور یہ بات دوسرے معنی (مجازی) کے مناسب حال ہے اور رسولوں پر کتاب کے نازل کئے جانے سے مراد یہ ہے کہ پہلے فرشتہ اُس کو خداوند جل وعلا سے روحانی طور پر سیکھتا یا لوحِ محفوظ میں سے یاد کر لیتا ہے پھر اُس کو لے کر رسولوں کے پاس آتا اور اُنہیں بتاتا ہے''۔ اور کسی دوسرے عالم نے کہا ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ کتاب کے بارے میں تین قول آئے ہیں (۱) کلام اللہ لفظ اور معنیٰ دونوں ہے اور جبریلؑ نے قرآن کو لوحِ محفوظ سے یاد کرنے کے بعد اُسے نازل کیا ہے کسی عالم کا بیان ہے کہ لوحِ محفوظ میں قرآن کے حروف اس قدر بڑے بڑے ہیں جن میں سے ہر ایک کوہ قاف کے برابر ہے اور اُن میں سے ہر ایک لفظ کے نیچے اتنے معانی ہیں جن کا احاطہ خدا کے سوا کوئی نہیں کر سکتا (۲) جبریلؑ خاص کر محض معنوں کو نازل کرتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن معانی کو معلوم کر لینے کے بعد اُنہیں عربی کی عبارت میں لے آتے۔ اِس قول کے کہنے والے نے ارشاد باری تعالیٰ ''نَـزَلَ بِـهِ الـرُّوْحُ الْاَمِیْنُ عَلٰی قَـلْبِکَ'' کے ظاہری معنیٰ سے تمسک کیا ہے۔ (۳) جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر معنوں کا القا کیا اور آپؐ نے اِن الفاظ کے ساتھ عربی زبان میں اُس کی تعبیر فرمائی اور یہ کہ اہلِ اسمان قرآن کو عربی ہی میں پڑھتے تھے پھر جبریل بعد میں اُسے اسی طرح سے لے کر آئے۔

اور بیہقی نے خداوند کریم کے قول ''اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ'' کے معنوں میں بیان کیا ہے ''خدا (اور وہی خوب جانتا ہے) اِس مقام پر یہ مراد لیتا ہے کہ ہم نے قرآن فرشتے کو سنایا اور اُس کو بخوبی سمجھا دیا تو پھر فرشتہ نے جو کچھ سنا تھا سب کو لے کر اُسے نازل کیا۔ پس اس طرح پر فرشتہ محض کلام الٰہی کو بلندی سے پستی کی طرف منتقل کرنے والا ٹھہرتا ہے''۔ ابوشامۃ کا بیان ہے کہ ''قرآن یا اُس کے کسی حصّہ کی طرف منسوب ہونے والے الفاظ انزال میں یہی معنیٰ عام ہیں اور اہل سنت جو قرآن کے قدیم ہونے اور اُس کے صفتِ قائم بذاتِ باری تعالیٰ ہونے کے معتقد ہیں اُن کو اس معنی کے محفوظ رکھنے کی

سخت حاجت ہے''۔ میں کہتا ہوں اِس بات کی تائید کہ جبریلؑ نے خدا تعالیٰ سے سن کر کلامِ مجید کو سیکھا ہے۔ اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے طبرانی نے النواس بن سمعان کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ''جس وقت خداوند پاک وحی کے ساتھ تکلم فرماتا ہے اُس وقت آسمان پر خوفِ الٰہی سے سخت لرزہ طاری ہو جاتا ہے اور جب اہلِ آسمان اُسے سنتے ہیں تو وہ چیخ مار کر سجدہ میں گر پڑتے ہیں پھر جو اُن میں سب سے پہلے سر اٹھاتا ہے وہ جبریلؑ ہوتا ہے۔ اُس وقت خداوند جلا وعلا اُس سے اپنی وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے اور جبریلؑ اسے لے کر فرشتوں تک لے جاتا ہے چنانچہ جس وقت اُس کا گزر کسی آسمان سے ہوتا ہے وہاں کے فرشتے جبریلؑ سے دریافت کرتے ہیں ''ہمارے پروردگار نے کیا فرمایا ہے؟ جبریلؑ اُن سے کہتا ہے ''اَلْحَقُّ'' (یعنی حق فرمایا ہے) اور بعد ازاں جبریلؑ اُس وحی کو وہاں پہنچا دیتا ہے جہاں لے جانے کے لئے اُسے حکم ملا ہے'' اور ابن مردویہ نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے اُس کو مرفوع قرار دے کر یہ روایت کی ہے کہ ''جس وقت اللہ پاک وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے اس وقت اہلِ آسمان ایک طرح کی کھڑکھڑاہٹ سنتے ہیں جس طرح کسی زنجیر آہنی کے ساتھ پتھر پر رگڑ کھا کر گزرنے کی آواز ہوتی ہے پس وہ ڈر جاتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ یہ اَمر قیامت کی نشانیوں میں سے ہے'' اور اصل حدیث صحیح میں موجود ہے اور علی بن سہل نیشاپوری کی تفسیر میں آیا ہے کہ ''علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے'' قرآن لیلۃ القدر میں یکبارگی لوحِ محفوظ سے ایک گھر میں اُتر آیا جس کو بیت العزۃ کہا جاتا ہے۔ پس جبریلؑ نے اُس کو حفظ کر لیا اور کلام اللہ کی ہیبت سے تمام اہلِ آسمان کو غش آ گیا۔ پھر جبریلؑ اُن کی طرف ہو کر گزرا اب وہ ہوش میں آ گئے تھے تو اُنہوں نے (آپس میں) کہا ''تمہارے رب نے کیا فرمایا ہے؟'' اُن سبھوں نے کہا ''حق'' یعنی قرآن۔ اور یہی معنی قولہ تعالیٰ ''حَتّٰٓی اِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوْبِهِمْ'' کے ہیں۔ پھر جبریلؑ قرآن کو بیت العزۃ میں لائے اور اُس کو لکھنے والے محرروں یعنی فرشتوں پر املا کیا (لکھنے کے لئے زبانی عبارت بتائی) اور یہی کلام قول باری تعالیٰ ''بِاَیْدِیْ سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ'' کے ہیں'' اور جوینی کا قول ہے۔ کلامِ اللہ منزل کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ خداوند کریم نے جبریلؑ سے فرمایا کہ تم جس نبی کے پاس بھیجے جاتے ہو اُس سے کہنا کہ ''خدا کہتا ہے کہ تم ایسا ایسا کرو اور خدا نے فلاں فلاں بات کا حکم دیا ہے۔ پھر جبریلؑ نے اپنے پروردگار کا کہنا سمجھ لیا اور اِس کے بعد اُنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس بات پر مطلع بنایا اور جو کچھ خدا نے فرمایا تھا وہ اُن سے کہہ دیا لیکن جبریلؑ کی عبارت بجنسہ وہی خدا کی عبارت نہ تھی۔ اِس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک بادشاہ کسی اپنے معتمد کو حکم دے کہ تو فلاں سردار سے یوں کہہ آ کہ بادشاہ تجھے ادائے خدمت میں کوشش کرنے اور اپنی فوج جنگ کے لئے تیار رکھنے کا حکم دیتا ہے اور پھر یہ قاصد اُس امیر سے جا کر یوں کہے ''بادشاہ سلامت آپ کو پیام دیتے ہیں کہ اُن کی خدمت میں غفلت اور سستی نہ فرمایئے۔ اپنی فوج کو منتشر نہ ہونے دیجئے اور اُن کو غنیم سے مقابلہ کرنے کی ترغیب دلاتے رہیئے''۔ تو ہرگز وہ قاصد جھوٹا نہ ٹھہرایا جائے گا اور نہ اپنی پیام رسانی کے ادا کرنے میں کمی کرنے کا مرتکب تصور کیا جائے گا اور دوسری قسم تنزیل کی وہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے جبریلؑ سے فرمایا تم یہ کتاب نبی کو پڑھ کر سناؤ۔ پھر جبریل خدا تعالیٰ ہی کا کچھ کلام لے کر نازل ہوئے جس میں انہوں نے ذرا بھی تغیر نہیں کیا جیسے ایک بادشاہ تحریر لکھ کر کسی امین کو تفویض کرے اور حکم دے کہ اسے فلاں شخص کو پڑھ کر سنا آؤ تو اب وہ قاصد اُس پیام کا کوئی لفظ اور کوئی حرف کبھی بدل ہی نہیں سکتا۔ میں کہتا ہوں قرآن اسی اُوپر بیان شدہ دوسری قسم ہی کے تحت میں داخل ہے اور پہلی قسم میں سنت کو شمار کیا جاتا

ہے۔ جیسا کہ وارد ہوا ہے کہ جبریلؑ سنت کو بھی قرآن ہی کی طرح نازل کیا کرتے تھے اور اسی باعث سے حدیث کی روایت بامعنی درست ہوئی کیونکہ جبریلؑ نے اُسے معنی کے ساتھ ادا کیا تھا اور قرآن کی قراءت بامعنی جائز نہ مانی گئی اس لئے کہ جبریلؑ نے اُسے بجنسہٖ خدا کے الفاظ میں ادا کیا اور اُن کے لئے معنی کے ذریعہ سے اُس کی وحی کرنا مباح نہیں بنایا گیا۔ اور اس بات میں راز یہ ہے کہ قرآن کا مقصود اصلی اُس کے لفظ کے ساتھ تعبد اور اُسے معجزہ قرار دینا تھا۔ اس لئے کوئی انسان یہ قدرت ہرگز نہیں رکھتا کہ کلام اللہ سے ملتی ہوئی تھوڑی سی عبارت بھی بنا دے۔ اور غیر ازیں کلام اللہ کے ہر ایک حرف کے تحت میں اس قدر کثیر معانی ہیں جن کا احاطہ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا کسی میں اتنی قدرت نہیں جو اُس جگہ ویسے ہی اور اُسی قدر بے شمار معانی رکھنے والا دوسرے لفظ پیش کر سکے۔ اور پھر اس میں یہ راز بھی ہے کہ امت محمدیہ کو آسانی دینے کے واسطے خدا نے ان پر نازل کی گئی کتاب اور وحی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک قسم وہ ہے جس کو بجنسہٖ انہی الفاظ کے ساتھ روایت کرتے ہیں جن میں وہ وحی کے ذریعہ اُتری ہے اور دوسری قسم کی روایت بالمعنی کر سکتے ہیں ورنہ اگر تمام وحی منزل صرف بلفظہ روایت کرنے ہی کی قسم میں داخل کر دی جاتی تو یہ بات امت پر گراں ہوتی۔ یا جملۃً کلام الٰہی کو معنی کے لحاظ سے روایت کئے جانے کی قسم میں شامل کر دیتے تو اُس کی تبدیل اور تحریف کی جانب سے امن نہیں حاصل ہو سکتا تھا۔ فتامل۔ پھر میں نے سلف صالحین کے طریقہ پر غور کیا تو مجھ کو اُس کے لحاظ سے جوینی ہی کی بات بہت پختہ معلوم ہوتی ہے اور ابن ابی حاتم نے عقیل کے طریق پر زہری سے روایت کی ہے کہ زہری سے وحی کی بابت سوال کیا گیا تو اُنہوں نے جواب دیا ''وحی وہ کلام ہے جو خداوند پاک کسی نبی کی طرف بھیجتا اور اُس کے دل میں ثبت کر دیتا ہے پھر وہ نبی اُسی وحی کو اپنی زبان سے ادا کرتا اور اُسے لکھا دیتا ہے۔ اسی کو کلام اللہ کہتے ہیں اور بعض وحی ایسی ہوتی ہے کہ نبی اُس کے ساتھ نہ خود تکلم کرتا ہے۔ نہ اُسے کسی کے لئے لکھتا ہے اور نہ کسی کو اُس کے لکھنے کا حکم دیتا ہے۔ مگر ہاں وہ لوگوں سے باتوں کی طرح اُس کو بیان کرتا اور اُن پر آشکارا کرتا ہے کہ خداوند کریم نے اُسے لوگوں سے یہ بات بیان کرنے اور اسے اُن تک پہنچا دینے کا حکم دیا ہے''۔

فصل

علماء نے وحی کی بہت سی کیفیتیں ذکر کی ہیں۔ اُن میں ایک کیفیت یہ ہے کہ فرشتہ اُس کو گھنٹہ کے جھناٹے کی آواز کی طرح لاتا تھا۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے اور احمد کے مسند میں عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے نبیؐ سے، دریافت کیا کہ آیا آپؐ وحی کے نازل ہونے کو محسوس کرتے ہیں؟ سرورِ عالمؐ نے فرمایا ''میں جھنکار کی آواز سنتا ہوں اور اُس وقت خاموش ہو جاتا ہوں۔ پھر کسی مرتبہ مجھ پر وحی نہیں آتی مگر یوں کہ میں گمان کرتا ہوں اب میری جان قبض کی جاتی ہے''۔ خطابی نے کہا ہے ''اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک غیر مفہوم آواز ہوتی تھی جس کو آپ سنتے تو تھے لیکن پہلے ہی مرتبہ سن کر دل میں جما نہیں سکتے تھے بلکہ بعد میں اُسے سمجھا کرتے تھے'' اور کہا گیا ہے کہ وہ جھناٹے کی آواز فرشتہ کے پروں کی سنسناہٹ کی صدا ہوا کرتی تھی اور اُس کے پہلے سے سنا دینے میں یہ حکمت رکھی گئی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سماعت وحی کے لئے متوجہ ہو جائیں اور پھر اُن کے دل میں بجز سماعت کلام الٰہی کے اور کسی بات کی گنجائش باقی نہ رہے اور صحیح میں آیا ہے کہ یہ حالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی حالتوں میں نہایت سخت ہوا کرتی تھی اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس طرح پر نزول وحی اُسی وقت ہوتا تھا جب کہ کسی عذاب سے ڈرانے یا دھمکی دینے کی آیت نازل ہونے والی ہو۔

دوسری کیفیت نزول وحی کی یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں کلامِ الٰہی کی روح پھونک دی جاتی تھی۔ جیسا کہ خود آپؐ نے فرمایا ''اِنَّ روح القدس نَفَثَ فِی رُوْعِی'' یعنی روح القدس نے میرے دل میں پھونک ماردی ہے۔ اِس روایت کو حاکم نے بیان کیا ہے اور اس کا رجوع کبھی اُسی پہلی حالت کی جانب ہوتا ہے اور گاہے اُس کے بعد والی دوسری حالت کی جانب کیونکہ اُنہی دونوں میں سے کسی کیفیت میں جبریل آتے اور رسولِ پاک کے دل میں وحی الٰہی کی روح پھونک جاتے تھے۔

تیسری کیفیت نزولِ وحی کی یہ ہوتی تھی کہ فرشتہ کسی آدمی کی شکل میں رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتا اور آپؐ کو کلام الٰہی سناتا تھا جیسا کہ صحیح میں یہ حدیثِ نبوی وارد ہوئی ہے۔ رسول اللہؐ نے فرمایا: بعض اوقات فرشتہ میرے روبرو بشر کی شکل میں آتا اور مجھ سے کلام کرتا ہے پھر میں اُس کی باتوں کو دھیان میں کر لیتا ہوں''۔ ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اس پر اتنا اور بھی بڑھایا ہے کہ رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ''اور یہ صورت نزول وحی کی مجھ پر آسان ترین ہے''۔

چوتھی حالت یہ ہوتی کہ حاملِ وحی فرشتہ سونے کی حالت میں آپؐ کے پاس آتا تھا اور بہت سے لوگوں نے سورۃ الکوثر کو اسی قسم کی وحی میں شمار کیا ہے اور اس سورۃ کی بابت جو اقوال وارد ہوئے ہیں اُن کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

پنجم یہ کیفیت تھی کہ خود پروردگارِ عالم اپنے رسول سے حالتِ بیداری میں کلام کیا کرتا۔ جیسا کہ شب معراج کو واقع ہوا یا حالتِ خواب میں جیسا کہ معاذ بن جبلؓ کی حدیث میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''میرے پاس میرا پروردگار آیا اور اُس نے کہا مخلوقات علوی (فرشتے) کس بارے میں جھگڑتے ہیں...... '' آخر حدیث تک''۔ مگر جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے قرآن میں اس قسم کی وحی میں سے کچھ بھی نہیں پایا جاتا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ سورۃ البقرہ کا خاتمہ اور کچھ حصہ سورۃ والضحیٰ اور سورۃ الم نشرح کا اس قبیل سے سمجھا جائے کیونکہ ابن ابی حاتم نے عدی بن ثابت کی حدیث سے

روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''میں نے اپنے رب سے ایک بات پوچھی اور دل میں چاہا کہ کاش اسے نہ دریافت کرتا تو اچھا تھا۔ میں نے خداوند کریم سے عرض کیا ''بارِ الٰہا تو نے ابراہیمؑ کو اپنا خلیل بنایا اور موسیٰ سے خود کلام فرمایا۔ خدا تعالیٰ نے مجھ کو جواب دیا ''اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کیا میں نے تجھ کو یتیم پا کر پناہ نہیں دی اور گمراہ دیکھ کر ہدایت نہیں کی اور مفلس پا کر مالدار نہیں بنا دیا۔ میں نے تیرا سینہ کھول دیا اور تیرے بوجھوں کو تجھ پر سے اُتار دیا اور تیرا ذکر بلند کیا اس طرح کہ میں ذکر نہ کیا جاؤں گا مگر یہ کہ تو بھی میرے ساتھ ہی یاد کیا جائے گا''۔

فائدہ امام احمد نے اپنی تاریخ میں داؤد بن ابی ہند کے طریق پر شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''نبیؐ پر نبوت نازل کی گئی تو اُس وقت آپ کی عمر چالیس سال کی تھی پس آپؐ کی نبوت سے تین سال تک اسرافیل کو ساتھ رہنے کا حکم دیا گیا اور اسرافیل آپ کو کلمہ اور شئی سکھایا کرتے تھے۔ اُن کی زبانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نہیں نازل ہوا۔ پھر تین سال گزر گئے تو جبریلؑ کو آپؐ کی نبوت کے ساتھ رہنے کا حکم ملا اور اُن کی زبانی بیس سال تک رسول علیہ السلام پر قرآن نازل کیا گیا''۔ ابن عساکر کہتا ہے کہ ''پہلے اسرافیل کو رسول اللہؐ کی نگرانی پر مقرر کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اسرافیل اُس ''صور'' کے نگہبان ہیں جس میں تمام مخلوقات کی ہلاکت اور قیامت قائم ہونے کی تاثیر ودیعت رکھی گئی ہے اور رسول اللہؐ کی نبوت بھی قربِ قیامت قائم ہونے کی خبر دیتی اور سلسلۂ وحی منقطع ہو جانے کو ظاہر کرتی ہے۔ جس طرح کہ ذی القرنین کا مؤکل رِیافیل مقرر کیا گیا تھا جو زمین کو لپیٹتا ہے اور خالد بن سنان پر مالک داروغہ۔ دوزخ کا نگران بنایا گیا تھا اور ابن ابی حاتم نے ابن سابط سے روایت کی ہے اُس نے کہا ''اُم الکتاب (لوحِ محفوظ) میں ہر ایک ایسی چیز موجود ہے جو قیامت تک ہونے والی ہے اس لئے اُس کی حفاظت پر روزِ قیامت تک کے لئے تین فرشتے مقرر کئے گئے۔ جبریلؑ کتب آسمانی۔ انبیاء پر وحی نازل کرنے۔ لڑائیوں کے موقع پر فتح دینے اور اگر خدا تعالیٰ کسی قوم کو ہلاک کرنا چاہے تو اُن کی ہلاکتوں پر موکل بنایا گیا۔ میکائیلؑ کو پانی برسانے اور روئیدگیاں اُگانے کی خدمت سپرد ہوئی اور ملک الموت کو قبض ارواح کا کام ملا۔ پھر جس دن قیامت آئے گی یہ تینوں اپنی نگرانی کی یادداشتوں کو لوحِ محفوظ سے مقابلہ کر کے دیکھیں گے کہ کہیں کمی وبیشی تو نہیں ہوئی ہے پس اُنہیں تمام باتیں برابر اور ٹھیک ملیں گی'' اور اسی راوی نے عطاء بن السائب سے بھی روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''سب سے پہلے جبریلؑ کا حساب لیا جائے گا کیونکہ وہ خدا کے رسولوں پر اُسکے امین تھے''۔

فائدہ دوم۔ حاکم اور بیہقی نے زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ((اُنْزِلَ الْقُرْآنَ بِالتَّفْخِيمِ كهيته عُذْراً نُزُرًا. وَالصَّدَفَيْنِ. وَالاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ. واشباه هٰذَا)) یعنی قرآن پُر کر کے پڑھتے جانے کے ساتھ نازل ہوا جس کی مثالیں الفاظ مذکورہ حدیث یا ایسے ہی اور الفاظ ہیں۔ میں کہتا ہوں اِس حدیث کو ابن الانباری نے بھی کتاب الوقف والابتداء میں روایت کرتے ہوئے یہ بیان کیا ہے کہ اس میں صرف ((اُنْزِلَ الْقُرْآنَ بِالتَّفْخِيمِ)) کے الفاظ مرفوع ہیں اور باقی حصہ حدیث کا عمار بن عبدالملک ایک راوی حدیث کے کلام سے اس میں درج اور شامل ہو گیا ہے''۔

فائدہ سوم: ابن ابی حاتم نے سفیان ثوریؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''کوئی وحی ایسی نہ تھی جس کا نزول عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں ہوا ہو پھر ہر ایک نبی نے اُس وحی کا ترجمہ اپنی قوم کی زبان میں کر دیا''۔

فائدہ چہارم اور ابن سعد نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ((كَانَ رَسول الله صلى الله عليه وسلم اذا نَزَلَ عَليه الوحى يُغَطُّ فِىْ رَاسِهٖ وَيَتَرَبَّدُ وجهه اى يتغيّر لونهٗ بالجريدة وَيَجِدُ بردًا فى ثناياه. ويعرق

حتـى يـنـحـدر منه مثل الجمان)) : یعنی جس وقت رسول اللہ پر وحی اُترتی تھی تو آپ کا سر چکرانے لگتا اور چہرہ کی رنگت زرد پڑتی جاتی۔ دانت کٹکٹانے لگتے اور اس قدر پسینہ آجاتا کہ اُسکے قطرے موتیوں کے دانوں کی طرح ٹپکتے''۔

مسئلہ سوم: اس میں سات حروف کا بیان کرنا مقصود ہے جن میں قرآن نازل ہوا میں کہتا ہوں حدیث: ((نـــزل القرآنُ علىٰ سبعة احرُف)) : صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کی ہے جو حسب ذیل ہیں:

ابی بن کعب۔ انسؓ۔ حذیفۃ بن الیمانؓ۔ زید بن ارقمؓ۔ سمرۃ بن جندبؓ۔ سلمان بن مروؓ۔ ابن عباسؓ۔ ابن مسعودؓ۔ عبدالرحمن بن عوفؓ۔ عثمان بن عفانؓ۔ عمر بن الخطابؓ۔ عمرو بن ابی سلمہؓ۔ عمرو بن العاصؓ۔ معاذ بن جبلؓ۔ ہشام بن حکیمؓ۔ ابی بکرۃؓ۔ ابی جہمؓ۔ ابی سعید خدریؓ۔ ابی طلحہ انصاریؓ۔ ابی ہریرۃؓ۔ اور ابی ایوبؓ یہ سب اکیس صحابی ہیں اور ابو عبید نے اس کے متواتر ہونے پر زور دیا ہے اور ابو یعلی نے اپنے مسند میں روایت کی ہے کہ عثمانؓ نے منبر پر استادہ ہو کر کہا'' میں اُس شخص کو جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہو کہ'' قرآن کا نزول سات حرفوں پر ہوا ہے جو سب شافی و کافی ہیں'' خدا کی قسم دلاتا ہوں (کہ وہ مجھ سے اس کی شہادت دے) جس وقت عثمانؓ استادہ ہوئے تو بے شمار لوگ اُن کے ساتھ کھڑے ہو گئے اور سبھوں نے اس بات کی شہادت دی۔ پھر عثمانؓ نے کہا کہ اور میں بھی اُن لوگوں کے ساتھ شہادت دیتا ہوں''۔ ابو یعلی کہتا ہے کہ اس حدیث کے ثبوت کے لئے جس قدر حاجت ہو میں اتنے ہی راوی اُن لوگوں میں سے پیش کر سکتا ہوں''۔ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کے معنی میں چالیس کے قریب مختلف اقوال آئے ہیں کہ منجملہ اُن کے چند اقوال یہ ہیں (۱) یہ حدیث اُن مشکل حدیثوں میں سے ہے جن کے معنی سمجھ میں نہیں آتے کیونکہ لغت کے لحاظ سے حرف کے مصداق۔ حروف تہجی۔ کلمہ۔ معنی اور پہلو بھی ہیں۔ یہ قول ابن سعدان نحوی کا ہے۔ (۲) اس حدیث میں سات کے لفظ سے درحقیقت تعداد مراد نہیں بلکہ آسانی سہولت اور وسعت مانی گئی ہے اس لئے کہ سات کا لفظ اکائیوں میں کثرت کا ارادہ کرنے کی صورت میں بولا جاتا ہے جس طرح دہائیوں کی کثرت کے لئے ستر اور سینکڑوں کی زیادتی ظاہر کرنے کے لئے سات سو کہا جاتا ہے اور اس سے محض عدد معین مراد نہیں ہوتا۔ عیاض بن غنم اشعریؓ اور اُن کے پیرو لوگوں کا میلان اسی بات کی طرف ہوا ہے مگر ابن عباسؓ کی وہ حدیث جو صحیحین میں آئی ہے اس کی تردید بھی کر دیتی ہے کیونکہ وہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' جبریل نے مجھے ایک ہی حرف پر قرآن پڑھایا تو میں نے اُن سے زیادتی کی خواہش کی اور اس طرح برابر زیادتی کرنے کا طالب رہا یہاں تک کہ وہ سات حرفوں پر پہنچ کر رُک گیا'' اور مسلم کے نزدیک ابی بن کعب کی حدیث سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' میرے پروردگار نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف پر پڑھوں پس میں نے اس سے عرض کیا کہ میری اُمت پر آسانی کر پھر خدا نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ اُسے سات حرفوں میں پڑھو'' اور ایک روایت کے الفاظ میں نسائی سے آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' جبریل اور میکائیل دونوں میرے پاس آئے اور جبریل میرے داہنی اور میکائیل میرے بائیں جانب بیٹھ گئے پھر جبریل نے کہا'' ایک حرف پر قرآن پڑھو۔ مگر میکائیل بولا کہ اُسے اور بھی بڑھاؤ یہاں تک کہ وہ سات حرفوں پر پہنچ گیا'' اور ابی بکرۃ کی حدیث میں آیا ہے کہ جبریل نے کہا'' اس کو پڑھو'' تو میں نے میکائیل کی طرف دیکھا پھر وہ چپ ہو گیا اور میں نے جان لیا کہ اب تعداد ختم ہو گئی''۔ اس روایت سے صاف ثابت ہو رہا ہے کہ تعداد کی حقیقت اور اُس کا انحصار مراد

لیا گیا ہے۔ (۳) اس سے سات قراءتیں مراد ہیں اور پھر اس کے بعد اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ قرآن میں ایسے کلمات بہت تھوڑے ہیں جو سات طرح پر پڑھے جاتے ہیں مثلاً "عَبَدَ الطَّاغُوتَ" اور "لاتَقُلْ لَهُمَا اُفٍّ" اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہر ایک کلمہ ایک یا دو تین۔ یا اس سے زائد سات طرح تک پڑھا جاتا ہے۔ مگر اس جواب کو صحیح ماننے کی شکل میں یہ مشکل آ پڑتی ہے کہ قرآن کے کلمات میں بعض کلمات ایسے بھی ہیں جن کی قراءت سات سے زائدہ وجوہ پر ہوتی ہے۔ (۴) اور یہی بات اس کی بھی صلاحیت رکھتی ہے کہ چوتھا مستقل قول قرار دیا جائے۔ (۵) اس سے وہ وجوہ مراد ہیں کہ جن کی وجہ سے قراءت میں کچھ تغائر (فرق) واقع ہوتا ہے۔ اس بات کو قتیبہ نے بیان کیا ہے۔ ابن قتیبہ کہتا ہے اور اس کی پہلی مثال وہ کلمہ ہے جس کی صرف حرکت بدل جاتی ہے اور اس کی صورت یا معنوں میں کوئی فرق نہیں آتا مثلاً "وَلا يُضَارَّ كَاتِبٌ" کے فتح اور رفع دونوں کے ساتھ۔ دوسری مثال وہ کلمہ ہے جس کا فعل بدل جاتا ہے مثلاً بَعِّدَ اور بَاعِدْ۔ صیغۂ امر اور ماضی ہونے کی حالت میں۔ تیسرا وہ کلمہ جو لفظاً بدل جائے مثلاً "نُنْشِزُهَا" چوتھا وہ جو کسی قریب المخرج حرف کے ابدال سے متغیر ہو جیسے "طَلْحٍ مَنْضُودٍ" اور "طَلْعٍ" پانچواں وہ جس میں تقدیم و تاخیر کی وجہ سے تغیر واقع ہو مثلاً "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ" اور "سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ" چھٹے وہ کلمہ جس کا تغیر زیادتی یا کمی کے ذریعہ ہو مثلاً "وَالذَّكَرِ وَالْاُنْثٰى" اور "وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى" اور ساتویں وہ تغیر جو کسی کلمہ کو دوسرے کلمہ کے ساتھ بدل دینے سے واقع ہو جیسے "كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ" اور "كَالصُّوفِ الْمَنْفُوشِ" اور قاسم بن ثابت نے اس قول پر اتنا اور حاشیہ چڑھایا ہے، کہ جس وقت کتابت کلام الٰہی کی اجازت ملی تھی اُن دنوں اکثر اہلِ عرب نہ تو لکھنا جانتے تھے اور نہ رسم الخط سے واقف تھے بلکہ اُنہیں صرف حروف اور اُن کے مخارج (نکلنے کی جگہوں) کا علم تھا۔ مگر اس کا جواب یوں دے دیا گیا ہے کہ قاسم کے اس قول سے ابن قتیبہ کے قول کا کمزور سمجھنا لازم نہیں آتا اس لئے کہ اس قول میں جس انحصار کا ذکر کیا گیا ہے ممکن ہے کہ وہ اتفاقیہ طور پر واقع ہو گیا ہو اور جزیں نیست کہ یہ بات اس نے کسی قدر تجسس اور چھان بین کرنے سے نکالی ہے۔ لہٰذا یہ استقراء تام نہیں ہو سکتا اور ابوالفضل رازی نے کتاب اللوائح میں لکھا ہے کہ "کلام اختلاف کی حالت میں سات وجوہ سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اول اسموں کا مفرد۔ تثنیہ۔ جمع۔ مذکر اور مؤنث ہونے میں مختلف ہونا۔ دوم فعلوں کی گردان کا اختلاف ماضی۔ مضارع اور امر ہونے کی جہت سے سوم اعراب کے وجوہ یعنی مرفوع۔ منصوب اور مکسور ہونے میں اختلاف پایا جانا۔ چہارم کمی اور زیادتی کا اختلاف۔ پنجم تقدیم و تاخیر کا اختلاف۔ ششم ابدال۔ اور ہفتم لغات کا اختلاف مثلاً فتح۔ امالہ۔ ترقیق۔ تفخیم۔ ادغام اور اظہار وغیرہ اور یہی چھٹا قول مانا گیا ہے اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ "اس سے ادغام۔ اظہار۔ تفخیم۔ ترقیق۔ امالہ۔ اشباع۔ مد۔ قصر۔ تشدید۔ تخفیف۔ تلیین اور تحقیق کے ساتھ تلاوت کرنے میں کیفیت نطق مراد لی گئی ہے یعنی جس طرح پر حالات مذکورہ میں زبان سے کلمات ادا ہوتے ہیں اُس طرزِ ادا کا اختلاف مراد ہے اور اس کو ساتواں قول سمجھنا چاہئے۔ پھر ابنِ جزری کہتا ہے "میں نے صحیح۔ شاذ۔ ضعیف اور منکر ہر قسم کی قراءتوں کی چھان بین کر کے بخوبی دیکھ لیا کہ اُن سب کا اختلاف سات وجوہ کی حد سے آگے نہیں بڑھتا اور وہ اختلاف یا صرف حرکات میں بلا تغیر معنی اور صورت کے ساتھ ہوتا ہے جس طرح لفظ "اَلْبُخْلُ" چاروں وجوہ ضمہ۔ فتحہ۔ کسرہ اور جزم کے ساتھ اور لفظ "يَحْسِبُ" فتحہ اور کسرہ دو وجوہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ یا صرف معنی میں تغیر ہو جاتا ہے مثلاً "فَتَلَقّٰى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ

کَلِمَاتٍ کو "فَتَلَقّٰی اٰدَمُ مِن رَّبِّہٖ کَلِمَاتٌ" بھی پڑھتے ہیں اور اس حالت میں الفاظ کی صورت تو متغیر نہیں ہوتی مگر معنی بالکل بدل جاتے ہیں۔ یا اختلاف کا انحصار حروف میں ہوگا مگر اس طرح کہ معنی بدل جائیں اور صورت نہ بدلے۔ جس طرح "تَبلُوْ" اور "تَتلُوْ" یا اس کے برعکس یعنی معنی نہ بدلیں اور صورت بدل جائے جیسے "اَلصِّرَاطَ" اور "اَلسِّرَاطَ" یا لفظ کی صورت اور معنی دونوں بدل جائیں گے جیسے "فَامضُوْا" اور "فَاسعَوْا" یا تقدیم وتاخیر میں اختلاف ہوگا مثلاً "فَیَقتُلُوْنَ" اور "یُقتَلُوْنَ" اور یا الفاظ کے حروف کی زیادتی اور کمی کا اختلاف ہوگا مثلاً "اَوْصٰی" اور "وَصّٰی" غرض کہ یہ سات صورتیں ہیں کہ اختلاف قراءت ان کے دائرہ سے باہر نہیں جاتا۔ ابن جزری کہتا ہے "لیکن اظہار۔ ادغام۔ ردم۔ اشمام۔ تخفیف۔ تسہیل۔ نقل اور ابدال وغیرہ کے اختلافات اُن اختلافوں میں داخل نہیں ہو سکتے جو لفظ اور معنی کی نوعیت بدل دیتے ہیں کیونکہ یہ سب صنعتیں صرف کلمہ کے ادا کرنے کی نوعیت بدل دیتی ہیں مگر اُس کو ایک لفظ ہونے کے دائرہ سے کبھی خارج نہیں بناتیں" اور ابن جزری کا یہ قول آٹھواں قول شمار ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تقدیم وتاخیر کی مثالوں میں سے ایک مثال یہ بھی ہے کہ جمہور کی قراءت "وَکَذٰلِکَ یَطْبَعُ اللّٰہُ عَلٰی کُلِّ قَلْبِ مُتَکَبِّرٍ جَبَّارٍ" ہے مگر ابن مسعودؓ نے اس کو یوں پڑھا ہے "عَلٰی قَلْبِ کُلِّ مُتَکَبِّرٍ" نواں قول یہ ہے کہ اِس سے متفقہ معانی کا سات جداگانہ الفاظ کے اختلافات کے ساتھ پڑھنا مراد ہے مثلاً "اَقْبِلْ. تَعَالَ. ھَلُمَّ. عَجِّلْ اور اَسْرِعْ اور اسی بات کی طرف سفیان بن عیینہ اور ابن جریر اور ابن وہب اور بہت سے دوسرے لوگ بھی گئے ہیں اور ابن عبدالبر نے اس قول کی نسبت اکثر علماء کی طرف کی ہے۔ پھر اس کی دلیل میں وہ روایت بھی مدد دیتی ہے جس کو احمد اور طبرانی نے ابی بکرہ کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ "جبریلؑ نے کہا" یا محمدؐ آپؐ قرآن کو ایک حرف پر پڑھیے۔ میکائیل نے کہا کہ آپؐ جبریل سے زیادہ حروف پر قراءت کرنے کی خواہش فرمایئے۔ یہاں تک کہ جبریل سات حروف تک پہنچ گئے" راوی نے کہا "ہر ایک شافی کافی ہے جب تک کسی آیت عذاب کو رحمت سے اور رحمت کو عذاب سے مخلوط نہ بنائے۔ جیسے تیرا قول تَعَالَ. اَقْبِلْ. ھَلُمَّ. اِذْھَبْ. اَسْرِعْ :اور عَجِّلْ یہ لفظ احمد کی روایت کے ہیں اور اس روایت کے اسناد جید ہیں اور احمد اور طبرانی نے ابن مسعودؓ سے بھی اسی طور پر روایت کیا ہے اور ابی داؤد کے نزدیک ابی کی روایت سے آیا ہے میں نے کہا "سَمِیْعًا. عَلِیْمًا. عَزِیْزًا اور حَکِیْمًا: جب تک کوئی آیت عذاب رحمت سے اور آیت رحمت عذاب سے مخلوط نہ کرے" اور احمد کی روایت ابی ہریرہؓ کی حدیث سے یوں بھی آئی ہے کہ "قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا "عَلِیْمًا. حَکِیْمًا. غَفُوْرًا. رَحِیْمًا" اور احمد ہی عمرؓ کی حدیث سے روایت کرتا ہے کہ "قرآن سب کا سب اُس وقت تک درست ہے جب تک کہ وہ مغفرت کو عذاب اور عذاب کو مغفرت نہ بنادے"۔ (یعنی ایسا اختلاف قراءت نہ ہو جائے جس سے ان معنوں کا فرق پڑ سکے) اِن سب روایتوں کے اسناد اعلیٰ درجہ کے ہیں۔ ابن عبدالبر کہتا ہے "اس حدیث کے بیان سے اُن حروف کی مثال دینا مراد ہے جن پر قرآن نازل ہوا اور یہ بتانا بھی منظور ہے کہ وہ ایسے معانی ہیں جن کا مفہوم تو متفق ہے لیکن اُن کا مسموع مختلف ہے اور اُن میں کوئی بات ایسی نہیں جس کے اندر دو متضاد معانی پائے جاتے ہوں اور نہ کوئی وجہ کسی دوسری وجہ کے معنوں سے اس طرح پر مختلف ہے کہ وہ اُس کی نفی کردے یا اُس کے مضاد (برعکس) پڑے جیسے رحمت کہ یہ عذاب کے خلاف ہے یا اُس کا برعکس۔ پھر اُس نے اُبی بن کعبؓ سے اسناد کیا ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے "کُلَّمَا اَضَاءَ لَھُمْ مَشَوْا فِیْہِ۔ مَرُّوْا فِیْہِ۔ سَعَوْا فِیْہِ" اور ابن مسعودؓ پڑھتے تھے "لِلَّذِیْنَ

آمَنُوا اُنظُرُونَا۔ اَمْهِلُونَا۔ اَخِّرُونا" طحاوی کا قول ہے "یہ بات اُس وقت آسانی کے لئے اجازت دینے کے طور پر تھی جب کہ اکثر صحابہ اور مسلمانوں کو لکھنے سے ناواقف ہونے اور حفظِ کلام اللہ پر پوری طرح قادر نہ ہونے کے باعث ایک ہی لفظ کے ساتھ قرآن کی تلاوت دشوار گزرتی تھی مگر بعد میں جب وہ عذر زائل ہو گیا اور لکھنے اور حفظ کرنے میں آسانی پیدا ہو گئی تو یہ حکم بھی منسوخ کر دیا گیا۔ ابن عبدالبر باقلانی اور دوسرے علماء نے بھی یونہی کہا ہے اور ابی عبید کی کتاب فضائل القرآن میں عون بن عبداللہ کے طریق سے یہ روایت آئی ہے کہ ابن مسعودؓ نے کسی شخص کو آیۂ کریمہ "اِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّوْمِ طَعَامُ الْاَثِيْم" پڑھائی تو اُس شخص نے کہا "طَعَامُ الْيَتِيْمُ" ابن مسعودؓ نے دوبارہ اُس کو صحیح لفظ بتایا لیکن یہ لفظ اُس کی زبان پر نہ چڑھا اور وہ "اَلْيَتِيْم" ہی کہتا رہا آخر میں ابن مسعودؓ نے اُس سے کہا "کیا تو یہ کہہ سکتا ہے "طَعَامُ الْفَاجِرِ" اُس آدمی نے کہا "ہاں" ابن مسعودؓ نے اُسے حکم دیا کہ پھر تو یہی کہہ"۔ دسواں قول ہے کہ اس سے سات لغتیں مراد ہیں۔ ابوعبید۔ ثعلب۔ زہری اور بہت سے دوسرے لوگ اِسی بات کے قائل ہوئے ہیں اور ابن عطیہ نے اس قول کو مختارِ قول قرار دیا ہے۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اس روایت کو صحیح بتایا ہے اور اس کے بعد اتنا حاشیہ بھی چڑھایا ہے کہ عرب کی زبانیں سات سے زائد ہیں۔ مگر بیہقی کے اِس قول کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ دراصل عرب کی فصیح ترین زبانیں مراد ہیں اور اُن کی تعداد سات ہی ہے کیونکہ بواسطہ ابی صالح ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن کا نزول سات زبانوں پر ہوا ہے، جن میں سے پانچ العجز یعنی قبیلۂ ہوازن کی زبانیں ہیں اور العجز سعد بن بکر۔ جشم بن بکر۔ نصر بن معاویۃ اور ثقیف کو کہتے ہیں جو سب کے سب قبیلہ ہوازن سے ہیں اور ان کو "عُلْيَا هَوَازِنْ" بھی کہا جاتا ہے"۔ اسی روایت کی بنا پر عمرو بن العلاء کہتا ہے کہ علیا ھوزن اور سفلی تمیم یعنی بنی دارم فصیح ترین اہل عرب ہیں" اور ابوعبید نے دوسری وجہ پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "قرآن کعبین کی زبان پر اُترا ہے یعنی کعب قریش اور کعب خزاعہ کی زبان میں"۔ لوگوں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کہ یہ کیونکر؟ ابن عباسؓ نے جواب دیا اس لئے کہ گھر (جائے سکونت) ایک ہی تھا یعنی خزاعہ کے لوگ قریش کے پڑوسی تھے اس لئے اُن پر قریش کی زبان کا سمجھنا آسان ہو گیا اور ابوحاتم سجستانی کا قول ہے کہ قرآن کا نزول۔ قریش۔ ھذیل۔ تمیم۔ ازد۔ ربیعہ۔ ھوزان اور سعد بن بکر کی زبانوں میں ہوا ہے۔ مگر ابن قتیبہ نے اس قول کو ماننے سے انکار کیا ہے اور وہ کہتا ہے کہ قرآن صرف قبیلۂ قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اُس نے ابوحاتم کا قول باری تعالیٰ کے ارشاد "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ" سے استدلال کر کے رد کیا ہے۔ چنانچہ اس لحاظ سے ساتوں زبانیں قریش ہی کے بطون میں منحصر ہوں گی اور اسی بات کو ابوعلی الاھوازی نے بھی معتمد قرار دیا ہے۔ ابوعبید کہتا ہے کہ کچھ یہی مقصود نہیں کہ قرآن کا ہر ایک لفظ سات زبانوں پر پڑھا جاتا ہے بلکہ مدعا یہ ہے کہ ساتوں زبانیں اُس میں بتفریق آئی ہیں کوئی لفظ قریش کی زبان کا کوئی ہذیل کی زبان کا اور کچھ ھوازن اور یمن وغیرہ کی زبانوں کے الفاظ ہیں۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ اُس میں بعض زبانیں بہ نسبت دیگر زبانوں کے اِس بارے میں زیادہ خوش قسمت ہیں کہ اُن کے الفاظ نے کلام الٰہی میں بہت بڑا حصہ پایا ہے اور کہا گیا ہے کہ قرآن کا نزول خاص کر "مضر" کی زبانوں میں ہوا۔ اس قول کے باعث عمرؓ کی یہ روایت ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن کا نزول عرب مضر کی زبان میں ہوا ہے" اور بعض علماء نے حسب بیان عبدالبر قوم مضر کے سات قبائل کی تعیین یوں کی ہے کہ وہ ھذیل۔ کنانہ۔ قیس۔ ضبۃ۔ تیم الرباب۔ اسد بن

خزیمۃ اور قریش ہیں۔ پس یہ مضر کے قبائل سات زبانوں کا استیعاب کرتے ہیں اور ابو شامۃ نے کسی شیخ سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ''قرآن کا نزول پہلے قریش اور اُن کے اُن پڑوسی قبائل کی زبان میں ہوا تھا جو اعلیٰ درجہ کے شیریں زبان فصیح عرب تھے اور پھر تمام اہل عرب کے لئے اس کا اپنی اُن زبانوں میں پڑھنا مباح کر دیا گیا جن کو وہ لوگ بولتے تھے اور اُن زبانوں کے الفاظ اور اعراب مختلف تھے۔ اس سے مقصود یہ تھا کہ کسی قبیلہ کے شخص کو اپنی زبان سے دوسری زبان میں منتقل ہونے کی مشقت نہ برداشت کرنی پڑی کیونکہ اُن کو خودداری کا خیال ایسا کرنے سے مانع آ سکتا تھا اور پھر اس میں فہم مطالب کی آسانی بھی مطلوب تھی'' اور کسی دوسرے شیخ نے اس قول پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ ''مذکورہ بالا فوائے جواز لوگوں کی اپنی خواہش کی بنا پر نہیں دیا گیا تھا تا کہ ہر شخص جس لفظ کو چاہے اپنی زبان کے ہم معنی لفظ سے بدل لے بلکہ اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کی رعایت کی جاتی تھی''۔ بعض علماء نے اس قول میں یہ اشکال وارد کیا ہے کہ ''اگر اسے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ جبریلؑ ایک ایک لفظ کو سات مرتبہ اپنی زبان سے مختلف لغات میں ادا کیا کرتے تھے'' اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس لزوم کی دقت اس وقت ہو سکتی ہے جب کہ قرآن کے ایک ہی لفظ میں ساتوں حروف کا اجتماع ہو جائے حالانکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ جبریلؑ ہر ایک مرتبہ وحی لانے کی حالت میں ایک ہی حرف پر وحی لاتے تھے یہاں تک کہ سات حرف پورے ہو گئے۔ لیکن ان سب باتوں کے بعد یہ قول اس طرح پر رد کر دیا گیا ہے کہ ''عمر بن الخطابؓ اور ہشام بن حکیمؓ دونوں قبیلہ قریش کے شخص اور ایک ہی زبان کے بولنے والے تھے مگر اُن دونوں کی قراءت مختلف ہے۔ اور یہ بات غیر ممکن ہے کہ عمرؓ۔ ہشامؓ کی لغت کو بُرا بتا سکیں یا اُسے اپنی زبان سے ناواقف کہیں۔ لہٰذا یہ بات دلالت کر رہی ہے کہ سات حرفوں سے سات زبانوں کے علاوہ کوئی اور چیز مراد ہے۔ گیارہواں قول یہ ہے کہ سات قسمیں مراد ہیں مگر سابقہ حدیثیں اس قول کی تردید کر رہی ہیں۔ پھر اس قول کے کہنے والوں نے سات چیزوں کے مقرر کرنے میں بھی اختلاف کیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ وہ امر۔ نہی۔ حلال۔ حرام۔ محکم۔ متشابہ اور امثال ہیں اور اس کی حجت میں وہ حدیث پیش کی گئی ہے جسے حاکم اور بیہقی نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ رسولؐ نے فرمایا ''پہلی کتابیں ایک ہی باب سے نازل ہوا کرتی تھیں۔ مگر قرآن سات بابوں میں سے سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے (جو کہ) زاجر۔ امر۔ حلال۔ حرام۔ محکم۔ متشابہ اور امثال ہیں...... تا آخر حدیث اور بہت سے لوگوں نے اس بات کا یہ جواب دیا ہے کہ ''سابق کی دوسری ذکر کی گئی حدیثوں میں سات حرفوں سے کہیں یہ مراد نہیں لی گئی ہے۔ کیونکہ اُن حدیثوں کا طرزِ کلام اُن کو اس بات پر محمول نہیں ہونے دیتا بلکہ وہ تو بوضاحت تمام ظاہر کرتی ہیں کہ اُن کی مراد ایک کلمہ کا دو۔ تین سے سات وجھوں تک آسانی اور سہولت کی غرض سے پڑھا جانا ہے ورنہ یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی آیت میں ایک ہی چیز حلال اور حرام دونوں ہو''۔ بیہقی کا قول ہے کہ اس مقام پر سات حرفوں سے وہ انواع مراد ہیں جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے اور سابقہ حدیثوں میں وہ زبانیں مراد تھیں جن کے ساتھ قرآن پڑھا جاتا ہے اور بیہقی کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ ''سات حروف کی مذکورہ بالا تاویل اس لئے سراسر غلط ہے کہ ان میں سے کسی ایک حرف کا صرف حرام اور محض حلال کے سوا کچھ اور نہ ہونا بالکل محال ہے اور یہ بھی درست نہیں ہو سکتا کہ قرآن کی قراءت اس طرح پر ہو کہ وہ سب حلال ہے یا حرام ہے یا تمام تر امثال ہی ہے''۔ اور ابن عطیہ کہتا ہے امت کا اجماع ہو چکا ہے کہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دینے اور مذکورہ معانی میں کچھ تغیر کر سکنے کی

بابت وسعت ملنے کی کبھی کوئی اجازت نہیں پائی گئی۔ اس لئے یہ قول ضعیف ہے'' اور ماوردی اس قول کو غلط بتاتا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات حروف میں سے ہرایک حرف کے ساتھ قراءت جائز ہونے اور اُن میں سے ایک حرف کو دوسرے حرف کے ساتھ بدل لینے کو جائز فرمایا۔ لیکن اس بات پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ آیت مثلاً کا آیت احکام کے ساتھ بدل دینا قطعاً حرام ہے اور ابوعلی الاھوازی' ابوالعلاء اور ھمدانی کا بیان ہے کہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا'' زَاجِرٌ و امرٌ۔ الخ'' ارشاد فرمانا ایک دوسرے کلام کا آغاز ہے یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ ھُوَ زاجِرٌ یعنی قرآن زاجر (روکنے والا) ہے نہ یہ کہ اس سے آپ نے حروف سبعہ کی تفسیر مراد لی ہو۔ بعض لوگوں کو اس حدیث کی وجہ سے جو وہم پیدا ہو گیا وہ تعداد کے یکساں ہونے کے سبب پیدا ہوا ہے۔ اور قائل کو وہم پیدا ہو جانے کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اسی حدیث کے بعض روایت کے طریقوں میں'' زَاجِرًا وَ اَمِرًا'' نصب کے ساتھ آیا ہے جس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ قرآن ساتوں باب میں اس صفت پر نازل ہوا ہے'' ابوشامۃ کہتا ہے'' احتمال ہوتا ہے کہ یہ تفسیر مذکورہ ابواب قرآن کی ہو نہ کہ اُس کے حروف کی یعنی (اس سے یہ مقصود ہو کہ یہ ابواب کلام میں سے سات باب اور اقسام ہیں اور خدا نے اُس کو اتنے اصناف پر نازل کیا ہے یہ نہیں کیا کہ ایک ہی صنف (قسم) پر اقتصار کر جاتا جیسا کہ قرآن کے علاوہ اور آسمانی کتابوں میں کیا ہے''۔ پھر کہا گیا کہ اس سے مطلق۔ مقید۔ عام۔ خاص۔ نص۔ موول۔ ناسخ۔ منسوخ۔ مجمل۔ مفسر اور استثناء اور اُس کے اقسام مراد ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس سے حذف۔ صلہ۔ تقدیم۔ تاخیر۔ استعارہ۔ تکرار۔ کنایہ۔ حقیقت۔ مجاز۔ مجمل۔ مفسر۔ ظاہر اور غریب کی قسمیں مراد ہیں۔ یہ قول شیدلہ نے فقہاء سے بیان کیا ہے اور یہی بارھواں قول بھی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے حذف۔ صلہ تقدم۔ تاخیر۔ استعارہ۔ تکرار۔ کنایہ۔ حقیقت۔ مجاز۔ مجمل۔ مفسر۔ ظاہر اور غریب کی قسمیں مراد ہیں یہ قول بھی شیدلہ ہی نے اہل زبان سے روایت کی ہے اور یہی تیرھواں قول بھی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے تذکیر۔ تانیث۔ شرط۔ جزا۔ تصریف۔ اعراب۔ قسمیں اور اُن کے جواب جمع۔ افراد۔ تصغیر۔ تعظیم اور اختلاف اُدوات (حروف) مراد ہیں اور اس قول کو نحوی لوگوں سے نقل کیا ہے۔ پھر یہ چودھواں قول ہے اور نیز کہا گیا ہے کہ اس سے معاملات کے سات حسب ذیل اقسام مراد ہیں۔ زہد۔ قناعت یقین کے ساتھ جزم۔ خدمت حیاء کے ساتھ۔ کرم۔ فتوۃ فقر کے ہوتے ہوئے۔ مجاہدہ۔ مراقبہ خوف و رجاء کے ساتھ۔ تضرع۔ استغفار رضا اور شکر کے ساتھ۔ صبر محاسبۃ کے ساتھ۔ محبت اور شوق مشاہدہ کے ساتھ۔ یہ قول صوفیہ کی جانب سے بیان کیا گیا ہے اور یہ پندرھواں قول ہے۔ سولھواں قول یہ ہے کہ اس سے سات علوم مراد ہیں۔ علم انشاء اور ایجاد۔ علم توحید و تنزیہ علم صفات ذات۔ علم صفاتِ فعل۔ علم صفات عفو و عذاب۔ علم حشر و حساب اور علم النبوات''۔

ابن حجر کا قول ہے'' قرطبی نے ابن حبان کے واسطہ سے بیان کیا ہے کہ ''اَحْـرُف السبـعة'' کے معنوں میں اس قدر اختلاف بڑھا ہے کہ پینتیس اقوال تک پہنچ گیا ہے۔ لیکن قرطبی نے اُن اقوال میں سے صرف پانچ قول بیان کئے ہیں اور میں نے ابن حبان کے شک اور گمان کی جگہوں پر غور کرنے کے باوجود اس بارے میں اُسکے کسی کلام پر وقوف نہیں پایا''۔ میں کہتا ہوں ابن حبان کے اُس بیان کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں ابن حبان ہی سے بواسطہ شرف المزنی المرسی ذکر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ابن حبان کا بیان ہے کہ'' اہل علم نے'' سات حرف'' کے معنوں میں پینتیس مختلف باتیں کہی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) یہ سات قسمیں زجر۔ امر۔ حلال۔ حرام۔ محکم۔ متشابہ اور امثال ہیں۔

(۲) یہ سات قسمیں حلال۔ حرام۔ امر۔ نہی۔ زجر۔ بعد میں ہونے والی باتوں کی خبر دہی اور امثال ہیں۔

(۳) یہ سات قسمیں وعد۔ وعید۔ حلال۔ حرام۔ مواعظ۔ امثال اور احتجاج ہیں۔

(۴) امر۔ نہی۔ بشارۃ۔ نذارۃ۔ اخبار اور امثال

(۵) محکم متشابہ۔ ناسخ۔ منسوخ۔ خصوص۔ عموم اور قصص۔

(۶) امر۔ زجر۔ ترغیب۔ ترہیب۔ جدل۔ قصص اور مثل۔

(۷) امر۔ نہی۔ وجد۔ علم۔ سِرّ۔ ظہر اور بطن

(۸) ناسخ۔ منسوخ۔ وعد۔ وعید۔ رغم۔ تادیب اور انذار۔

(۹) حلال۔ حرام۔ افتتاح۔ اخبار۔ فضائل اور عقوبات۔

(۱۰) اوامر۔ زواجر۔ امثال۔ انباء۔ عتب۔ وعظ۔ اور قصص۔

(۱۱) حلال۔ حرام۔ امثال۔ منصوص۔ قصص اور اباحات۔

(۱۲) ظہر۔ بطن۔ فرض۔ ندب۔ خصوص۔ عموم۔ اور امثال۔

(۱۳) امر۔ نہی۔ وعد۔ وعید۔ اباحۃ۔ ارشاد اور اعتبار۔

(۱۴) مقدم۔ مؤخر۔ فرائض۔ حدود۔ مواعظ متشابہ۔ اور امثال۔

(۱۵) مقیس۔ مجمل۔ مقضی۔ ندب۔ حتم اور امثال۔

(۱۶) امر حتم۔ امر ندب۔ نہی حتم۔ نہی ندب۔ اخبار اور اباحات۔

(۱۷) امر فرض۔ نہی حتم۔ امر ندب۔ نہی مرشد۔ وعد۔ وعید اور قصص۔

(۱۸) ایسی سات جہتیں جن سے کلام تجاوز نہیں کرتا۔ لفظ خاص جس سے خاص ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے عام ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے خاص مراد ہو۔ لفظ خاص جس سے عام مراد ہو۔ وہ لفظ جس کی تنزیل ہی اُس کی تاویل سے مستغنی بناتی ہو۔ وہ لفظ جس کا مطلب صرف علماء ہی جانتے ہیں۔ اور وہ لفظ جس کے معنیٰ علمائے راسخین فی العلم کے سوا کسی اور کو نہیں معلوم ہوتے۔

(۱۹) اظہار ربوبیۃ۔ اثبات وحدانیۃ۔ تعظیم الوہیۃ۔ خدا کی عبادت گزاری کرنا۔ شرک کی باتوں سے بچنا۔ ثواب کی جانب رغبت دلانا۔ اور عذاب و سزا سے ڈرانا۔

(۲۰) سات زبانیں جن سے پانچ قبیلۂ ہوازن کی اور دو تمام اہلِ عرب کی زبانیں ہیں۔

(۲۱) سات متفرق لغتیں تمام اہلِ عرب کی کہ اُن میں ہر ایک حرف کسی ایک مشہور قبیلہ کا ہے۔

(۲۲) سات زبانیں۔ چار۔ عجز۔ ہوازن۔ سعد بن بکر۔ جشم بن بکر۔ نصر بن معاویہ اور تین اہل قریش کی۔

(۲۳) سات زبانیں۔ ایک زبان قریش کی۔ ایک زبان یمن کی۔ ایک زبان جرہم کی۔ ایک زبان ہوازن کی۔ ایک زبان قضاعۃ کی۔ ایک زبان تمیم کی۔ اور ایک زبان طی کی۔

(۲۴) ایک زبان کعبین یعنی کعب بن عمرو اور کعب بن

لوی کی اوران دونوں گھرانوں کی سات زبانیں ہیں۔

(۲۵) عربی قبائل کی مختلف لغتیں جو ایک ہی معنی میں آتی ہیں مثلاً هَلُمَّ. هَاتِ. تَعَالَ اور اَقْبِلْ.

(۲۶) سات صحابہ کی سات قراءتیں یعنی ابی بکرؓ۔ عمرؓ۔ عثمانؓ۔ علیؓ۔ ابن مسعودؓ۔ ابن عباسؓ اور ابی بن کعبؓ کی۔

(۲۷) ہمزہ امالہ۔ فتح۔ کسر۔ تفخیم۔ مد اور قصر۔

(۲۸) تصریف۔ مصادر۔ عروض۔ غریب۔ سجع۔ اور ایسی مختلف لغتیں جو سب کی سب ایک ہی شئے کے بارے میں ہوں۔

(۲۹) وہ ایک کلمہ جس کا اعراب سات وجوہ پر آتا ہو مگر باوجود لفظی اختلاف کے معنی ایک ہی رہتے ہیں۔

(۳۰) امہات حروفِ تہجی یعنی الف۔ با۔ ج۔ د۔ ر۔ س۔ اور ع۔ کیونکہ انہی حروف پر کلامِ عرب کے جامع الفاظ کا دارومدار ہے۔

(۳۱) یہ حروف سبعۃ پر پروردگار جل جلالہٗ کے اسماء کے بارے میں آئے ہیں مثلاً غَفُوْر. رَحِيْم. سَمِيْعٌ. بَصِيْر عَلِيْم اور حَكِيْم.

(۳۲) برأت حروف سے حسبِ ذیل سات آیتیں مقصود ہیں۔ پہلی آیت ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات میں ہیں۔ دوسری وہ آیت جس کی تفسیر کسی اور آیت میں آئی ہے۔ تیسری وہ آیت جس کا بیان حدیث صحیح میں ہوا ہے۔ چوتھی آیت انبیاء اور رسولوں کے قصہ میں۔ پانچویں آیت تخلیق اشیاء کے باب میں۔ چھٹی آیت جنت کے بیان میں اور ساتویں آیت دوزخ کے حالات میں۔

(۳۳) ایک آیت صانع تعالیٰ کی صفت میں دوسری آیت اثباتِ وحدانیۃ میں۔ تیسری آیت خدا کے صفات کے ثبوت میں چوتھی آیتِ خدا کے رسولوں کے ثبوت میں۔ پانچویں آیت اُس کی کتابوں کے ثبوت میں۔ چھٹی آیت ثبوتِ اسلام کے بارے میں اور ساتویں آیت کفر کے بیان میں۔

(۳۴) صفاتِ ذاتِ الٰہی کی سات جہتیں۔ وہ ذاتِ ایزدی جس پر تکییف (کیف میں آنا) کا وقوع نہیں ہوتا۔

(۳۵) خدا پر ایمان لانا۔ شرک سے بچنا۔ اوامر کو قائم رکھنا۔ زواجر سے دُور رہنا۔ ایمان پر ثابت قدم رہنا۔ خدا کی حرام بنائی ہوئی چیزوں کو حرام ماننا۔ اور خدا کے رسولوں کی اطاعت کرنا۔

ابن حبان کہتا ہے ''اہلِ علم اور اہلِ زبان نے قرآن کے ساتھ حروف پر نازل کئے جانے کے معنوں میں مذکورہ بالا پینتیس باتیں کہی ہیں اور یہ سب اقوال اس طرح کے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ ملتا جلتا ہونے کے علاوہ انہیں احتمالی بھی پایا جاتا ہے اور اسی لئے ان کے ماسوا بھی ایسے ہی اقوال کا احتمال کیا جا سکتا ہے'' اور مرسی کا بیان ہے'' کہ ان وجوہ میں سے اکثر متداخل ہیں اور نہ اُن کا مستند معلوم ہوتا ہے اور نہ یہ پتا لگتا ہے کہ وہ کس سے منقول ہیں۔ نہ مجھے اِس بات کا علم حاصل ہو سکا کہ اِن لوگوں میں سے ہر ایک نے حروفِ سبعہ کو اپنے بیان کئے ہوئے معنوں کے ساتھ کیوں خاص کیا؟ کیونکہ وہ سب معانی قرآن میں موجود ہیں اور میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر تخصیص کے کیا معنی ہوں گے؟ اور علاوہ بریں میں اُن کے حقیقی معنوں کو سمجھنے سے بھی قاصر رہا ہوں اور اِن میں سے اکثر باتوں کو عمر اور ہشام بن حکیمؓ کی اس روایت سے خلاف پاتا ہوں جو صحیح میں موجود ہے کیونکہ ان دونوں صاحبوں نے قرآن کی تفسیر اور احکام میں ہرگز اختلاف

نہیں کیا ہے بلکہ اُن کا اختلاف محض حروف کی قراءت میں منحصر ہے اور لطف یہ ہے کہ بہت سے عام لوگوں نے اس روایت سے کہ ''قرآن کا نزول سات حروف پر ہوا ہے'' یہ گمان کیا ہے کہ اس سے سات قراءتیں مراد لی ہیں حالانکہ یہ ایک بہت بڑا اور نادانی کا خیال ہے۔

تنبیہ: اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ ''آیا مصاحفِ عثمانیہ تمام حروف سبعہ پر مشتمل ہیں یا نہیں؟ فقہاء قاریوں اور متکلمین کی کئی ایک جماعتوں کے خیال میں عثمانؓ کے لکھوائے ہوئے مصاحف حروف سبعہ پر مشتمل نہیں ہیں اور اسی بناء پر اُن کی رائے ہوئی ہے کہ اُمت کے لئے اُن حروف میں سے کسی حرف کے نقل کرنے میں سستی اور اہمال کرنا جائز نہیں اور صحابہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ عثمانؓ کے مصاحب اُن صحیفوں سے نقل کئے گئے تھے جن کو ابو بکرؓ نے لکھا تھا اور صحابہؓ نے اس بات پر بھی اجماع کر لیا تھا کہ صحف ابو بکر کے ماسوا اور جہاں کہیں قرآن کا کوئی حصہ پایا جائے وہ قابلِ ترک ہے۔

اور سلف سے خلف تک جمہور علماء اور مسلمانوں کے اماموں کا یہ قول چلا آتا ہے کہ مصحفِ عثمانؓ حروفِ سبعہ میں سے صرف اُن حروف پر شامل ہے جن کا احتمال اس کے رسم الخط سے ہو سکتا ہے اور یہ مصحف اُس آخری دور قرآن کا جامع ہے جس کو نبی علیہ السلام نے جبریلؑ سے فرمایا تھا اور اُسے پوری طرح پر شامل ہے حتیٰ کہ اُس کا ایک حروف بھی نہیں چھوڑا ہے۔
ابن جرزی کہتا ہے ''اور یہی وہ بات جس کا درست ہونا عیاں ہوتا ہے'' اور پہلے قول کا جواب ابن جریر کے اس بیان سے دیا جاتا ہے کہ ''قرآن کے سات حروف پر قراءت کرنا امت پر واجب نہ تھا بلکہ اُن کو اس بات کی اجازت اور آسانی دی گئی تھی مگر جس وقت صحابہؓ نے دیکھا کہ اُمت میں تفرقہ اور اختلاف بڑھتا جاتا ہے اور اگر انہوں نے قرآن کی قراءت میں صرف ایک ہی حرف پر اجماع نہ کیا تو آئندہ سخت دقتیں واقع ہونے کا اندیشہ ہے اس لئے اُنہوں نے عام اور مشہور طور پر مصحف عثمانؓ پر اتفاق کر لیا اور یہ بات مانی ہوئی ہے کہ صحابہ گمراہی سے معصوم تھے اور اس بات میں کوئی ترکِ واجب یا فعلِ حرام بھی نہ تھا اور اس میں کچھ شک نہیں کیا جاتا کہ آخری دور میں قرآن کے بعض حصے منسوخ کر دیئے گئے تھے اس لئے صحابہ کی رائے اس بات پر متفق ہوئی ہے کہ جس قدر حصوں کا آخیر کے دور میں قرآن قرار پانا ثابت ہوا اُسے لکھ لیا جائے اور اس سے ماسوائے کو چھوڑ دیا جائے۔ اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں اور ابن ابی شیبۃ نے اپنی کتاب الفضائل میں بطریق ابن سیرین۔ عبیدۃ السلمانی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''قرآن کی وہ قراءت جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سال وفات میں اُن پر پیش کی گئی یہی قراءت ہے جس کو آج سب لوگ پڑھتے ہیں'' اور ابن اُشتہ نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جبریلؑ ہر سال ماہ رمضان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ قرآن کا دور کیا کرتے تھے۔ مگر جب وہ سال آیا جس میں حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت ہوئی تھی تو جبریلؑ نے آپؐ سے دو مرتبہ قرآن کا دور کیا۔ اس لئے علماء کا خیال ہے کہ ہماری یہ قراءت آخری دور کے مطابق ہے''۔ بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں ''کہا جاتا ہے کہ زید بن ثابتؓ اُس قرآن کے آخری دور میں حاضر رہے تھے جس کے اندر بیان کیا گیا تھا کہ کتنا حصہ قرآن کا منسوخ ہو گیا اور کس قدر باقی رہا اور زید بن ثابتؓ ہی نے اُس کو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے لکھ کر پھر اُسے آپ (ﷺ) کو سنا کر پڑھا تھا اور چونکہ زید بن ثابتؓ اُسی قرآن کو تا وقتِ وفات لوگوں کو پڑھاتے رہے تھے اسی واسطے ابو بکرؓ اور عمرؓ نے اُس قرآن کو قابل اعتماد مان کر جمع کر لیا اور عثمانؓ نے اُسے مصاحف میں لکھنے کی خدمت ادا کی۔

سترھویں نوع

قرآن اور اُس کی سورتوں کے نام

جاحظ کا قول ہے ''اہل عرب نے اجمالاً اور تفصیلاً اپنے کلام کے جو نام رکھے تھے خداوند کریم نے اپنی کتاب کے نام ان کے برخلاف مقرر فرمائے۔ یعنی خدا نے جملۃً اپنی کتاب کا نام ''قرآن'' رکھا جس طرح اہل عرب مجموعی کتاب کو دیوان کہتے تھے اور خدا نے اپنی کتاب کے حصہ کا نام ''سورۃ'' مقرر فرمایا جیسا کہ اہلِ عرب ''قصیدہ'' نام رکھتے تھے اور چھوٹے سے جملہ کا نام ''آیۃ'' ''بیت'' کے مقابلہ میں رکھا۔ پھر ''آیۃ'' کے آخری حصہ کو ''فاصلۃ'' کا نام ''قافیہ'' کے بجائے عطا کیا اور ابوالمعالی عزیزی بن عبدالملک اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے'' جاننا چاہئے کہ خداوند عالم نے اپنی کتاب کے پچپن نام بدین تفصیل رکھتے ہیں۔

شمار	نام	قرآن کی وہ آیۃ جس میں وہ نام آیا ہے
۱و۲	کتاب اور مبین	حٰم وَالْكِتَابِ الْمُبِيْنِ٥
۳و۴	قرآن اور کریم	اِنَّهٗ لَقُرْآنٌ كَرِيْمٌ٥
۵	کلام	حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ٥
۶	نور	وَاَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكُمْ نُوْرًا مُبِيْنًا٥
۷و۸	ہدیٰ اور رحمۃ	هُدًى وَّ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ٥
۹	فرقان	نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ٥
۱۰	شفاء	وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ٥
۱۱	موعظۃ	قَدْ جَاءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ
۱۲	شفاءٌ لما فی الصّدور	شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ٥
۱۳و۱۴	ذکر اور مبارک	وَهٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ اَنْزَلْنَاهُ٥
۵	علی	وَاِنَّهٗ فِيْ اُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيْمٌ ٥
۱۶	حکمۃ	حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ٥
۱۷	حکیم	تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيْمِ٥
۱۸	مہیمن	مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ٥
۱۹	حبل	وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا٥

۲۰	صراط مستقیم	اِنَّ هٰذَا صِرَاطِیْ مُسْتَقِیْمًا o
۲۱	قیم	قَیِّمًا لِّیُنْذِرَ بِہٖo
۲۲و۲۳	قول اور فصل	اِنَّہٗ لَقَوْلٌ فَصْلٌo
۲۴	نباءِ عظیم	عَمَّ یَتَسَاءَ لُوْنَ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِیْمِo
۲۵، ۲۶	احسن الحدیث مثانی	اَللّٰہُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِیْثِ کِتَابًا مُّتَشَابِھًا مَّثَانِیَo
و ۲۷	اور متشابہ	
۲۸	تنزیل	وَاِنَّہٗ لَتَنْزِیْلُ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ o
۲۹	روح	اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا
۳۰	وحی	اِنَّمَا اُنْذِرُکُمْ بِالْوَحْیِo
۳۱	عربی	قُرْآنًا عَرَبِیًّاo
۳۲	بصائر	ھٰذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّکُمْo
۳۳	بیان	ھٰذَا بَیَانٌ لِلنَّاسِo
۳۴	علم	مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ کَ مِنَ الْعِلْمِo
۳۵	حق	اِنَّ ھٰذَا لَھُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّo
۳۶	ہادی	اِنَّ ھٰذَا الْقُرْآنَ یَھْدِیْ......o
۳۷	عجب	قُرْآنًا عَجَبًا......o
۳۸	تذکرہ	اِنَّہٗ لَتَذْکِرَۃٌ......o
۳۹	عروۃ الوثقی	اِسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَۃِ الْوُثْقٰی......o
۴۰	صدق	وَالَّذِیْ جَاءَ بِالصِّدْقِ......o
۴۱	عدل	وَتَمَّتْ کَلِمَۃُ رَبِّکَ صِدْقًا وَّعَدْلًاo
۴۲	امر	ذٰلِکَ اَمْرُ اللّٰہِ اَنْزَلَہٗ اِلَیْکُمْo
۴۳	منادی	مُنَادِیًا یُّنَادِیْ لِلْاِیْمَانِo
۴۴	بشری	ھُدًی وَّ بُشْرٰیo
۴۵	مجی	بَلْ ھُوَ قُرْآنٌ مَّجِیْدٌ فِیْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍo
۴۶	زبور	وَلَقَدْ کَتَبْنَا فِی الزَّبُوْرِ......o
۴۷	بشیر اور نذیر	کِتَابٌ فُصِّلَتْ اٰیَاتُہٗ قُرْآنًا عَرَبِیًّا لِقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ بَشِیْرًا وَّنَذِیْرًا
۴۸و۴۹	عزیز	وَاِنَّہٗ لَکِتَابٌ عَزِیْزٌ
۵۰	بلاغ	ھٰذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ......o

۵۱	قصص	اَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ هٰذَا الْقرآن ۝
۵۲ و ۵۳	صحف اور مکرم	یہ چاروں نام ایک ہی سورۃ میں آئے ہیں
۵۴ و ۵۵	اور مرفوع اور مطہر	"فِیْ صُحُفٍ مُّکَرَّمَۃٍ مَّرْفُوْعَۃٍ مُّطَهَّرَۃٍ...... ۝

وجہ تسمیہ۔قرآن کو کتاب کا نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے حد درجہ کی بلاغت کے ساتھ اقسام علوم۔قصص اور اخبار سب کو اپنے اندر جمع کرلیا ہے اور کتاب لغت میں جمع (فراہم اوروں) کو کہتے ہیں اور ''مبین'' اس لئے نام رکھا کہ اُس نے بیان یعنی حق کو باطل سے متمائز کر دیا ہے۔اب رہا لفظ ''قرآن'' اُس کے بارہ میں اختلاف ہے ایک جماعت کا قول ہے کہ وہ اسم علم غیر مشتق ہے اور کلام اللہ کے لئے خاص ہے اس لئے وہ مہموز نہیں اور اسی طرح پر ابن کثیر نے اُسے پڑھا ہے اور یہی بات شافعیؒ سے بھی مروی ہے۔بیہقی اور خطیب وغیرہ نے شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ ''وہ لفظ'' ''قراءت'' کو ہمزہ کے ساتھ پڑھتے تھے مگر قرآن میں ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے۔اور کہا کرتے تھے کہ قرآن اسم ہے اور مہموز نہیں ہے اور نہ قرأۃ سے ماخوذ ہے لیکن وہ کتاب اللہ کا اسم ہے جیسے توراۃ اور انجیل اُس کی کتابوں کے نام ہیں'' اور بہت سے لوگ جن میں اشعری بھی شامل ہے یہ کہتے ہیں کہ قرآن۔قِرَنْتِ الشَّیْءَ بِالشَّیْءِ سے مشتق ہے جو اُس حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا دیا جائے۔اور اُس کا نام قرآن رکھا گیا کیونکہ سورتیں آیتیں اور حروف اُس میں ہے۔فراء کہتا ہے کہ قرآن قرائن سے مشتق ہے کیونکہ اُس کی آیتوں میں سے بعض ایسی ہیں جو بعض دوسری آیتوں کی تصدیق کرتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو کسی قدر دوسری آیتوں کے ساتھ مشابہ ہوتی ہے اور انہی باتوں کا نام (قرائن) قرینے ہے اور ان دونوں اقوال پر بھی بلا ہمزہ رہتا ہے اور اُس کا نون اصلی قرار پاتا ہے۔مگر زجاج کہتا ہے کہ مذکورۂ بالا قول سہو کی وجہ سے کہا گیا ہے ورنہ صحیح یہ ہے کہ اس میں ہمزہ تخفیف کے لئے ترک کیا گیا ہے اور اُس کی حرکت ماقبل کے ساکن حرف کو دے دی گئی ہے۔جو لوگ قرآن کو علم صرف کے قواعد سے مہموز قرار دیتے ہیں اُن میں بھی بہت سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ایک گروہ جن میں لحیانی بھی شامل ہے یہ کہتا ہے کہ قرآن۔قراءت کا مصدر ہے جس طرح رجحان اور غفران مصدر ہیں اور اس کو کتاب مقرو (پڑھی گئی) کا نام اُس قاعدے سے دیا گیا جس قاعدہ کی اعتبار سے مفعول کو مصدر کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور دوسرے لوگ جن میں زجاج بھی شریک ہے یہ کہتے ہیں قرآن "فُعْلَان" کے وزن پر اسم صفت ہے اور ''قرء'' سے مشتق جس کے معنی جمع کرنا ہیں اور اُسی سے آیا ہے "قَرْءُ اتُ الْمَاءَ فِی الْحَوْضِ" [1] یعنی جَمَعْتُہٗ ابوعبیدہ کا قول ہے'' کلام الٰہی کا نام قرآن اس لئے رکھا گیا کہ اُس نے سورتوں کو باہم جمع کیا ہے'' علامہ راغب اصفہانی کہتا ہے'' ہر ایک جمع (فراہمی) کو یا ہر ایک کلام کے مجموعہ کو قرآن ہرگز نہ کہا جائے گا اور کتاب اللہ کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اُس نے زمانہ ماسبق کی نازل شدہ (آسمانی) کتابوں کے تمام ثمرات (نتائج) جمع کر لئے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نام رکھنے کی وجہ اُس کا تمام اقسام علوم کو اپنے اندر فراہم کر لینا ہے'' اور قطرب نے ایک قول بیان کیا ہے کہ'' قرآن کا قرآن اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ پڑھنے والا اُس کو اپنے منہ سے ظاہر اور واضح کرتا ہے اور قرآن کا لفظ اہل عرب کے قول "مَا قَرَأَتِ النَّاقَۃُ سَلًاقَطُّ" سے ماخوذ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اونٹنی نے کبھی بچہ

[1] میں نے پانی کو حوض میں جمع کیا۔

نہیں ڈالا یعنی کبھی گا بھن ہی نہیں ہوئی ہے اور قرآن پڑھنے والا اُس کے الفاظ کو اپنے منہ میں اٹھا کر پھر باہر نکال دیتا ہے اسی لئے اُس کا نام قرآن رکھا گیا''۔ میں کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں میرے نزدیک پسندیدہ قول وہی ہے جس پر شافعیؒ نے زور دیا ہے۔

اور کلام ''کلم'' سے ماخوذ ہے جس کے معنی اثر ڈالنا ہیں اس لئے کہ قرآن سننے والے کے ذہن میں ایک ایسے فائدے کو مؤثر بناتا ہے جو اُسے پہلے سے حاصل نہ تھا۔ نور۔ اس لئے نام رکھا گیا کہ اُس کے ذریعہ سے حلال وحرام کے اسرار معلوم ہوتے ہیں۔

ہدیٰ نام رکھنے کی وجہ اُس کا حق پر دلالت کرنا ہے اور یہ تسمیہ اس طرح کا ہے جیسے مبالغہ کی غرض سے صیغۂ فاعل کی جگہ پر مصدر بول دیتے ہیں۔

فرقان اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ قرآن نے حق اور باطل کے مابین تفریق کر دی ہے۔ یہ توجیہ مجاہد نے کی ہے اور ابن ابی حاتم اس کا راوی ہے۔

شفاء نام رکھنے کا موجب اُس کا دلی بیماریوں کو دور کرنا ہے جیسے کفر اور جہل پھر وہ جسمانی کسل مندیوں کو بھی دور کرتا ہے۔

ذکر یوں نام دیا گیا ہے کہ اُس میں نصیحتیں اور گزشتہ قوموں کے حالات بیان ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ ذکر عزت کو بھی کہا جاتا ہے خداوند کریم فرماتا ہے ''اِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ'' یعنی وہ تیرے اور تیری قوم کے لئے موجبِ عزت ہے کیونکہ اُنہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔

حکمت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن ہر شئے کو اُس کے موقع اور قرینہ پر رکھنے کے معتبر قانون کے ساتھ نازل ہوا ہے یا اس لئے کہ وہ حکمت پر مشتمل ہے۔ حکیم یوں نام پایا کہ اُس کی آیتیں عجیب خوبی ترتیب اور نادر معانی کے ساتھ محکم بنائی گئی ہیں اور وہ تبدیلی، تحریف، اختلاف اور تبائن کے اُس میں راہ پانے سے محفوظ بنا دیا گیا ہے۔ مُهَيمِنٌ کی وجہ تسمیہ اُس کا تمام سابقہ قوموں اور کتابوں پر شاہد ہونا ہے۔ حَبْل نام رکھنے جانے کا باعث یہ ہے کہ جو شخص قرآن کے ساتھ تمسک (مضبوط پکڑ لینا) کرے گا وہ جنت یا ہدایت تک پہنچ جائے گا اور حبل کے معنی سبب کے بھی ہیں۔ صراطِ مستقیم اس لئے نام پایا کہ وہ بلا کسی خم و پیچ کے سیدھا جنت کا راستہ ہے۔ مثانی کی وجہ تسمیہ اُس میں گزشتہ قوموں کے قصوں کا بیان ہونا اس لحاظ سے وہ اپنے قبل گزر جانے والی باتوں کا ثانی (ثنی) ہے اور ایک وجہ یہ بھی بتائی گئی ہے کہ اُس میں قصوں اور مواعظ کی تکرار ہوئی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کا نام رکھنے کا باعث یہ ہے کہ قرآن دو مرتبہ نازل ہوا ایک بار معنی کے ساتھ اور دوسری دفعہ لفظ کے ساتھ۔ معنی کا ثبوت خداوند کریم کے قول ''اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى'' سے ملتا ہے اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کیا ہے۔ رُوح کے ساتھ نام نہاد کا باعث یہ ہے کہ قرآن کے ذریعہ سے دل اور جان کو حیاتِ تازہ ملتی ہے۔ متشابہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن کا ہر ایک حصہ دوسرے حصہ کے ساتھ خوبی اور صداقت میں مشابہت رکھتا ہے۔ مجید نام رکھنے کا سبب اُس کا شرف ہے۔ عزیز یوں نام پایا کہ جو شخص اُس کے ساتھ معارضہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے اُس پر وہ دشوار گزرتا ہے۔ بلاغ یوں نام پایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن ہی کے ذریعہ سے لوگوں کو اُن احکام الٰہی کی

تبلیغ فرمائی جواُن کے کرنے کے واسطے دیئے گئے تھے یا جن سے وہ منع کئے گئے تھے یا اس لئے کہ قرآن میں اپنے غیر کی نسبت بہت بڑی بلاغت اور کفایت پائی جاتی ہے۔ سلفی نے اپنی کسی جزء میں لکھا ہے کہ اُس نے ابالکرم نحوی سے اور ابوالکرم نحوی نے ابوالقاسم تنوخی سے یہ بات سنی کہ وہ کہتا تھا ''میں نے ابوالحسن رمانی سے سنا ہے جب کہ اُس سے دریافت کیا گیا کہ ہر ایک کتاب کا کوئی ترجمہ (غرض اور مفہوم) ہوتا ہے اور کتاب اللہ کا ترجمہ کیا ہے؟ تو اُس نے جواب دیا کہ اُس کا ترجمہ[1] "هٰذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوْبِه" ہے اور ابوشامۃ وغیرہ نے قولہ تعالیٰ "وَرِزْقُ رَبِّکَ خَيْرٌ وَّاَبْقٰی" کے بارے میں کہا ہے کہ وہ رزق قرآن ہی ہے۔

فائدہ۔ مظفری نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے کہ ابوبکرؓ نے قرآن کو جمع کیا تو اُنہوں نے لوگوں سے کہا کہ اس کا کوئی نام رکھو۔ بعض لوگوں نے اس کا نام انجیل تجویز کیا مگر اکثروں نے اس کو ناپسند کیا۔ پھر کسی نے سفر نام رکھنے کی صلاح دی وہ بھی اس لئے ناپسند ہوئی کہ یہودی لوگ اپنی کتاب کا یہ نام رکھتے ہیں۔ آخر میں ابن مسعودؓ نے کہا ''میں نے حبش کے ملک میں ایک کتاب دیکھی ہے جس کو لوگ مصحف کہتے تھے''۔ لہٰذا قرآن کا نام بھی مصحف رکھ دیا گیا'' میں کہتا ہوں۔ ابن اُشتہ کتاب المصاحف میں موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے ابن شہاب کی یہ روایت درج کرتا ہے کہ ''جس وقت صحابہؓ نے قرآن کو جمع کر کے اوراق میں لکھ لیا تو ابوبکرؓ نے اُس کے لئے کوئی نام تجویز کرنے کی ہدایت کی اُس وقت کسی نے سفر اور کسی نے مصحف نام رکھنے کی صلاح دی کیونکہ حبش کے لوگ کتاب کو مصحف کہا کرتے تھے اور ابوبکرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے کتاب اللہ کو جمع کر کے اُس کا نام مصحف رکھا''۔ پھر اسی راوی نے اس روایت کو ایک دوسرے طریق پر ابن بریدہ سے بھی روایت کیا ہے اور وہ روایت اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں درج ہوگی۔

فائدہ دوم: ابن الضریس وغیرہ نے کعبؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''توراۃ میں آیا ہے "يَا مُحَمَّدُ اِنِّیْ مُنَزِّلٌ عَلَيْکَ تَوْرَاةً حَدِيْثَةً تُفْتَحُ اَعْيُنًا عُمْيًا وَآذَانًا صُمًّا وَقُلُوْبًا غُلْفًا"[2] اور ابن ابی حاتم نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جس وقت موسیٰؑ نے توراۃ کی تختیوں کو لیا تو اُنہوں نے عرض کیا کہ بارِ الٰہا میں ان تختیوں میں ایک ایسی قوم کا ذکر پاتا ہوں جس کی آسمانی کتاب اُس کے دلوں میں ہوگی لہٰذا تو اُن لوگوں کو میری اُمت بنا خداوند پاک نے ارشاد کیا ''وہ احمد کی اُمت ہے''۔ ان دونوں اقوال میں قرآن کا نام توراۃ اور انجیل ظاہر کیا گیا ہے مگر باوجود اس کے اس وقت قرآن پر ان ناموں کا اطلاق جائز نہیں اور یہ نام رکھنا ویسا ہی ہے جیسا کہ توراۃ کا نام خداوند کریم کے قول "وَاِذْ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ وَالْفُرْقَانَ" میں ''فرقان'' رکھا گیا ہے۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول "خُفِّفَ عَلٰی دَاوٗدَ الْقُرْاٰنُ" میں زبور کا نام قرآن قرار دیا ہے۔

---

[1] یہ کتاب لوگوں کو حجت حق کا پیام ہے اور اس لئے ہے تاکہ وہ اس کے ذریعے عذاب سے ڈرائے جائیں۔

[2] اے محمد میں تم پر ایک نئی توراۃ نازل کرنے والا ہوں جو نابینا آنکھوں بہرے کانوں اور غلاف چڑھے ہوئے دلوں کو کھول دے گی۔

فصل

سورتوں کے نام

عتبی کا قول ہے ''سورۃ'' کا لفظ بھی ہمزہ کے ساتھ اور بغیر ہمزہ دونوں طرح آیا ہے جس نے اُس کو مہموز مانا ہے وہ اُس کا مآخذ "السُّؤر" سے "اَسَارَتْ" یعنی اَفْضَلَتْ کو قرار دیتا ہے "سُؤر" برتن میں باقی رہ جانے والی پینے کی چیز کو کہتے ہیں۔ گویا کہ سورۃ قرآن کا ایک ٹکڑا ہے مگر جس شخص کے نزدیک وہ مہموز نہیں اُس نے بھی اس کو مذکورہ بالا معنوں میں داخل کیا ہے اور ہمزہ کو تسہیل کا ہمزہ قرار دیا ہے۔ بعض لوگ سورۃ کو سورۃ البناء یعنی عمارت کے ایک قطعہ سے تشبیہ دیتے ہیں اس سے یہ مدعا ہے کہ جس طرح مکان منزل بامنزل بنتا ہے اسی طرح سورتوں سے مل کر قرآن اور مصحف مکمل ہوا اور کہا گیا ہے کہ سورۃ کا ماخذ (سورۃ المدینہ) شہر پناہ ہے کیونکہ سورۃ اپنی آیتوں کا اس طرح احاطہ کر لیتی ہے جیسے شہر پناہ کی دیوار اُس کے مکانات کو گھیر لیتی ہے اور سوار کا لفظ بھی اس سے ماخوذ ہے کیونکہ وہ کلائی کو اپنے حلقہ میں کر لیتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورۃ کو سورۃ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ کلام اللہ ہونے کی وجہ سے مرتفع ہے اور سورۃ بلند منزلت کو کہتے ہیں نابغہ ذبیانی کہتا ہے:

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ اَعْطَاکَ سُوْرَةً ‏ تَرٰی کُلَّ مَلِکٍ حَوْلَهَا یَتَذَبْذَبُ

''کیا تو نہیں دیکھتا کہ خدا نے تجھے وہ بلند منزلت دی ہے۔ جس کے گرد ہر ایک بادشاہ کو حفاظت کرتے دیکھا جاتا ہے۔''

اور کہا گیا ہے کہ یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ سورتیں ایک دوسرے پر مرکب ہیں اور اس طرح سورۃ کا ماخذ تَسَوُّر اور پر چڑھنے کے معنوں میں ہوگا اور قولہ تعالیٰ "اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ" اسی معنی میں شامل ہوگا۔ جعبری کہتا ہے سورۃ کی جامع اور مانع تعریف وہ (حصہ) قرآن ہے جو کسی آغاز اور خاتمہ رکھنے والی آیت پر شامل ہو اور کم از کم تین آیتوں کی ایک سورۃ ہوگی اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے ''سورۃ'' آیتوں کی اُن تعدادوں کا نام ہے جو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے خاص نام کے ساتھ موسوم کی گئی ہے اور اِس میں شک نہیں کہ تمام سورتوں کے نام روایت احادیث اور آثار کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں جن کو میں صرف بخوف طوالت نہیں بیان کرتا اور اس قول پر ابن ابی حاتم کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے اُس نے عکرمہ سے نقل کیا ہے کہ ''مشرکین تمسخر کے انداز سے طنزاً ''سورۃ البقرۃ اور سورۃ العنکبوت'' کہا کرتے تھے اس لئے خداوند کریم کا قول "اِنَّا کَفَیْنٰکَ الْمُسْتَهْزِئِیْنَ" نازل ہوا اور بعض علماء نے اس بات کو بھی ناپسند کیا ہے کہ سورۃ کو فلاں سورۃ کر کے کہا جائے کیونکہ طبرانی اور بیہقی نے انسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''تم لوگ سورۃ البقرہ، سورۃ آل عمران اور سورۃ النساء غرضکہ اسی طرح سارے قرآن کا نام نہ لیا کرو بلکہ یوں کہو کہ وہ سورۃ النساء میں بقرہ کا ذکر آیا ہے اور وہ سورۃ ان میں آل عمران کا ذکر آیا ہے اور اسی طرح سارے قرآن کو کہنا چاہئے''۔ اس حدیث کے اسناد ضعیف ہیں۔ بلکہ ابن جوزی نے تو اِس کو موضوع ہی قرار دیا ہے۔ بیہقی کا قول ہے کہ یہ حدیث ابن عمرؓ

سے موقوفاً معلوم ہوئی ہے پھر اُس نے اُس کو صحیح سند کے ساتھ اُن سے روایت بھی کیا ہے۔ اور اس کے علاوہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سورۃ البقرہ وغیرہ کا اطلاق (کہنا) صحیح ثابت ہوا ہے۔ صحیح بخاری میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''یہ وہ مقام ہے جس پر سورۃ بقرہ نازل ہوئی اور اسی وجہ سے جمہور نے اُسے ناپسند نہیں کیا ہے۔

فصل

سورتوں کے ناموں کی تفصیل

بعض اوقات کسی سورۃ کا ایک ہی نام ہوتا ہے۔ اور یہ اکثر ہوا ہے اور گا ہے ایک سورۃ کے دو یا اس سے زائد نام بھی آئے ہیں۔ دوسری شق میں سورۃ الفاتحہ متعدد نام رکھنے والی سورۃ ہے کیونکہ اس کے بیس سے زائد نام معلوم ہوئے ہیں اور یہ بات اُس کے شرف پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ناموں کی زیادتی مسمّیٰ کی عزت اور مرتبت کا پتا دیا کرتی ہے اور وہ سب نام ذیل میں درج ہوتے ہیں۔

(۱) **فاتحہ الکتاب**: ابن جریر نے ابن ابی ذئب کے طریق پر مقبری سے بواسطۂ ابی ہریرہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ رسالت مآب نے فرمایا ''ھِیَ اُمُّ القرآن وَھِیَ فاتحۃ الکتاب وَھِیَ السبع المثانی''[1] اور اُس کے اِن ناموں سے موسوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اُسی کے ساتھ مصحفوں کا افتتاح (آغاز) ہوتا ہے اور تعلیم اور نماز کی قراءت کا شروع بھی اسی سورۃ کے ذریعہ سے ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس تسمیہ کی وجہ اُس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ہونا ہے اور یوں بھی کہا گیا ہے کہ اُس کا لوحِ محفوظ میں لکھی جانے والی پہلی سورۃ ہونا اِس نام نہاد کا موجب ہے۔ یہ بات المرسی نے بیان کی ہے اور المرسی ہی کا قول ہے کہ اُس کی یہ بات کسی نقل کی تائید کی محتاج ہے اور کہا گیا ہے کہ الحمد کے ہر ایک کلام کا آغاز ہونے کی وجہ سے اُس کو یہ نام دیا گیا اور ایک قول ہے کہ الحمد ہی سے ہر ایک کتاب شروع ہوتی ہے۔ یہ بھی المرسی ہی نے بیان کیا ہے اور اِس کی تردیدیوں کی ہے کہ ہر ایک کتاب کا آغاز محض الحمد سے ہوتا ہے نہ کہ ساری سورۃ سے اور پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ اس کتاب سے قرآن ہی مراد ہے نہ کہ عام طور پر جنبل کتاب (ہر ایک کتاب) کیونکہ اس سورۃ کا نام ''فاتحۃ القرآن'' بھی مروی ہوا ہے اور اس لحاظ سے کتاب اور قرآن دونوں لفظوں کا ایک ہی مدعا ہونا چاہئے۔ (۲) فاتحۃ القرآن جیسا کہ اوپر المرسی کا قول نقل کیا جا چکا ہے۔ (۳و۴) اُمّ الکِتاب اور اُمُّ القُرآنَ مگر ابن سیرین اُس کا نام اُمّ الکِتابَ رکھنا اور حسن اس کا نام اُمُّ الْقُرآن رکھنا پسند نہیں کرتے اور تقی بن مخلد بھی انہی دونوں شخصوں کا ہم خیال بنتا ہے کیونکہ اُمّ الکتاب لوحِ محفوظ کا نام ہے جیسا پروردگارِ عالم ارشاد کرتا ہے: ''وَعِنْدَہٗ اُمُّ الکتابُ'' اور ''اِنَّہٗ فِی اُمِّ الکِتَابِ'' اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نام سے حلال وحرام کی آیتوں کو بھی موسوم کیا گیا ہے قال اللہ تعالیٰ ''آیاتٌ مُحْکَمَاتٌ ھُنَّ اُمُّ الْکِتَابِ'' لیکن المرسی کہتا ہے ایک حدیث میں جو غیر صحیح ہے یوں مروی ہے کہ ''تم میں

---

[1] یہی ام القرآن۔ یہی فاتحۃ الکتاب اور یہی سبع المثانی ہے۔

سے کوئی شخص ام الکتاب ہرگز نہ کہے بلکہ فاتحۃ الکتاب کہنا چاہئے''۔ میں کہتا ہوں کہ اِس حدیث کو فن کی کتابوں میں کہیں پایا نہیں جاتا بلکہ یہ روایت اِنہی الفاظ کے ساتھ ابن الضریس نے ابن سیرین سے کی ہے اور المرسی دھوکے میں پڑ کر اُسے حدیث سمجھ بیٹھا۔ ورنہ صحیح حدیثوں میں سورۃ الفاتحہ کا یہ نام ثابت ہوا ہے۔ اس لئے کہ دارقطنی نے ابی ہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے صحیح قرار دے کر یہ روایت کی ہے کہ ''جس وقت تم الحمد پڑھو تو بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ پڑھ لو کیونکہ سورۃ الحمد۔ اُم القرآن۔ اُم الکتاب اور سبع المثانی ہے''۔ ہاں اس کی اس وجہ تسمیہ میں اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ نام اُس کے ساتھ کتابت مصاحف کے آغاز ہونے اور اُس کے نماز میں دوسری سورۃ سے قبل پڑھے جانے کے لحاظ سے رکھا گیا ہے۔ ابوعبیدہ اپنی کتاب المجاز میں کہتا ہے اور بخاری اپنی کتاب صحیح میں اُس پر وثوق کرتا ہے کہ ''اس بات کو مانتے ہوئے یہ اشکال کیسا آ پڑتا ہے کہ اس طرح سے تو سورۃ الحمد کا نام فاتحۃ الکتاب رکھا جانا زیادہ مناسب تھا نہ کہ ام الکتاب نام رکھنا اور اس اشکال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ بات اِس لحاظ سے کہی گئی کہ ماں بچہ کے ظہور کی جگہ اور اُس کی اصل و بنیاد ہے۔ ماوردی کہتا ہے ''اُس کا نام یہ اس لئے رکھا گیا کہ اور جتنی سورتیں ہیں وہ سب اس کے بعد نازل ہوئی ہیں اور وہ سب سے مقدم ہے۔ اور آگے ہونے والے کو امام کہتے ہیں۔ اسی لئے نشانِ جنگ کو ''اُم'' کہا جاتا ہے کیونکہ وہ آگے چلتا ہے اور تمام فوج اُس کی پیروی کرتی ہے یا اِنسان کی عمر کے گزشتہ سالوں کو بھی بوجہ اُن کے پہلے ہو جانے کے اُم کہا جاتا ہے اور مکہ کی آبادی تمام مقاموں کی آبادی سے پیشتر ہوئی اِس واسطے اُس کو ام القریٰ کہتے ہیں اور ایک یہ بھی ہے کہ اُم الشئی اُس چیز کے اصل کو کہا جاتا ہے اور سورۃ الحمد قرآن کی اصل ہے اس لئے کہ اُس کے اندر تمام قرآن کی غرضیں اور اُس کے جملہ علوم اور حکمتیں موجود ہیں جیسا کہ انشاءاللہ تہتر ویں نوع میں ہم اس کی توضیح کریں گے اور اُس کی اِس نام نہاد کی یہ وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ تمام سورتوں سے افضل ہے اور جس طرح قوم کے سردار کو اُم القوم کہتے ہیں۔ اُسی طرح اس کو اُم القرآن اور اُم الکتاب کہا گیا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سورۃ کی عزت تمام قرآن کی عزت کے برابر ہے اس لئے یہ نام رکھا گیا اور کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ سورۃ اہل ایمان کی جائے پناہ اور واپسی میں مجتمع ہونے کی جگہ ہے جس طرح نشانِ فوج کو اس لئے اُم کہتے ہیں کہ فوج کے سپاہی اُس کے زیر سایہ پناہ لیتے اور جمع ہوتے ہیں اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام نہاد کا سبب اُس کا محکم ہونا ہے اور محکمات اُم الکتاب ہیں۔ (۵) قرآن العظیم احمد نے ابی ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ام القرآن کی بابت فرمایا ((هِيَ أُمُّ الْقُرْآنِ. وَهِيَ السبع الـمثانِي، وَهِيَ الْقُرْآنِ الْعَظِيْمِ)) اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ اُن تمام معانی پر شامل ہے جو قرآن میں پائے جاتے ہیں۔

(۶) السبع المثانی اس نام نہاد کی وجہ اوپر کی حدیث میں وارد ہو چکی ہے اور اُس کے علاوہ بہت سی دیگر احادیث میں بھی آئی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ اِس کا سبع کیوں نام رکھا گیا تو اِس کی وجہ اُس میں سات ہی آیتوں کا ہونا ہے۔ دارقطنی نے علیؓ سے بھی روایت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس میں سات آداب ہیں ہر آیت میں ایک ادب مگر یہ قول بعید از عقل ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا سات حروف ث۔ ج۔ خ۔ ز۔ ش۔ ظ اور ف سے خالی ہونا ہے۔ لیکن المرسی کہتا ہے کہ یہ قول اس سے پہلے کے قول سے بھی بڑھ کر بودا ہے کیونکہ کسی چیز کا نام اُس بات کے لحاظ سے رکھا جاتا ہے جو اُس میں پائی جاتی ہے نہ یہ کہ اُس امر کے لحاظ سے جو اُس میں بنی نہیں اور مثانی نام رکھنے کی وجہ میں احتمال ہے کہ یہ لفظ ثناء

سے مشتق ہو کیونکہ اس سورۃ میں خداوند پاک کی ثناء ہی بیان کی گئی ہے اور احتمال کیا جاتا ہے کہ یہ لفظ ثنیا سے مشتق ہو جس کی علت یہ ہے کہ خداوند کریم نے اس سورۃ کو صرف اسی اُمت کے لئے مستثنیٰ کیا اور یہ احتمال بھی ہے کہ اُس کا اشتقاق لفظ تثنیہ سے ہو کیونکہ یہ سورۃ ہر ایک رکعت میں دھرائی جایا کرتی ہے اور اس قول کی تقویت اُس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے ابن جریر نے سندِ حسن کے ساتھ عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''سبع المثانی فاتحۃ الکتاب کو کہتے ہیں جو ہر ایک رکعت میں دُہرائی جاتی ہے'' اور اس کے علاوہ حسبِ ذیل اقوال بھی اس کے بارے میں آئے ہیں۔ اس لئے کہ وہ دو مرتبہ نازل ہوئی اس لئے کہ اُس کی دو قسمیں ہیں ثناء اور دعا۔ اس لئے کہ جس وقت بندہ اُس کی کوئی ایک آیت پڑھتا ہے خدا اُس کو اُس بندہ کے فعل کی خبر دینے کے لئے دُہراتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اس واسطے کہ اس میں فصاحت مبانی (الفاظ) اور بلاغت معانی دونوں باتیں جمع کی گئی ہیں اور اس کے ماسوا دوسرے اقوال بھی آنے ہیں۔ (۷) الوَافیہ۔ سفیان بن عیینہ اُس کا یہی نام بیان کیا کرتے تھے کیونکہ وہ قرآن کے تمام معانی کو پوری طرح اپنے اندر جمع کر رہی ہے۔ یہ قول الکشاف میں آیا ہے اور ثعلبی کا قول ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا تنصیف (دو آدھے کیا جانا) نہ قبول کرنا کیونکہ قرآن کی ہر ایک سورۃ کا نصف حصہ ایک رکعت میں اور دوسرا نصف دوسری رکعت میں پڑھنا جائز ہے لیکن سورۃ الفاتحہ اس طرح نہیں پڑھی جاسکتی۔ المرسی کا قول ہے ''یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس سورۃ نے خدا اور بندہ کے حقوق بیان کر دیئے ہیں۔ (۸) الکنز بسبب اُس کے جو پہلے اُم القرآن کے تحت میں بیان ہو چکا ہے اور یہ قول کشاف میں آیا ہے اور اُس کا یہ نام رکھنا انسؓ کی اُس حدیث میں بھی وارد ہو چکا ہے جس کا بیان چودھویں نوع میں ہوا ہے۔ (۹) کافیہ۔ اس لئے کہ وہ نماز کے اندر بغیر دوسری سورۃ ملانے کے لئے بھی کافی ہو جاتی ہے مگر دوسری سورۃ بغیر اُس کے ساتھ ملانے کی کفایت نہیں کرتی۔ (۱۰) الاساس۔ اس لئے کہ قرآن کی اصل اور اُس کی پہلی سورۃ ہے۔ (۱۱) نور (۱۲ و ۱۳) سورۃ الحمد اور سورۃ الشکر۔ (۱۴ و ۱۵) سورۃ الحمد الاولیٰ اور سورۃ الحمد القصریٰ۔ (۱۶، ۱۷، ۱۸) الراقیۃ۔ الشفاء اور الشافیہ ان ناموں کی وجہ تسمیہ خواص سور تہائے قرآن کی نوع میں درج ہونے والی حدیثوں سے معلوم ہوگی۔ (۱۹) سورۃ الصلاۃ۔ اس لئے کہ نماز اس سورۃ پر موقوف ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سورۃ کا ایک نام صلاۃ بھی ہے بوجہ اس حدیث قدسی کہ[1] ((قُسِمَتِ الصَّلَاۃَ بَیْنِیْ وَبین عبدِیْ نِصْفَیْن'' یعنی سورۃ۔ المرسی کہتا ہے'' یہ اس لئے کہ سورۃ الفاتحہ نماز کے لوازم میں سے ہے اور یہ نام نہاد اس طرح کا ہے جس طرح کسی شئی کا نام اُس کے لازم کے نام پر رکھ دیا جائے اور یہی بیسواں نام بھی ہے۔ (۲۱) سورۃ الدعاء۔ کیونکہ دعا اس میں شامل ہے اور قولِ باری تعالیٰ ''اِھْدِنَا'' دعا ہی کے لئے آیا ہے۔ (۲۲) سورۃ السواءل۔ اسی وجہ سے امام فخر الدین نے اس کا ذکر کیا ہے۔ (۲۳) سورۃ تسلیم المسئلۃ (سوال سکھانے کی سورۃ) المرسی کہتا ہے'' یہ اس لئے کہ اس میں سوال کے طریقے بتائے گئے ہیں اور سوال سے پہلے ثناء کو آغاز کیا گیا ہے۔ (۲۴) سورۃ المناجاۃ اس لئے کہ بندہ اپنے پروردگار سے اُس کے قول ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ'' کے ساتھ مناجات کیا کرتا ہے۔ (۲۵) سورۃ التفویض۔ بوجہ اس کے کہ قولِ باری تعالیٰ ''وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ'' میں بندہ کا اپنا تمام معاملہ خدا کے حوالہ کر دینا شامل ہے۔ یہ سب پچیس نام ہیں جو میں نے بڑی محنتوں سے معلوم کئے اور میری اس کتاب سے پہلے کسی اور کتاب میں یہ سب نام سورۃ

---

[1] صلاۃ (یعنی سورۃ فاتحہ) میرے اور میرے بندہ کے مابین دو برابر کے حصوں پر تقسیم کر دی گئی۔

الفاتحہ کے جمع نہیں ہوئے تھے۔

سورۃ البقرہ: خالد بن معدان اس کو فسطاط القرآن کہا کرتا تھا۔مسند الفردوس میں مرفوع حدیث آئی ہے اُس میں یہ نام وارد ہوا ہے اور اس کی علت سورۃ کی بڑائی اور اُس میں اتنے احکام کا جمع ہونا ہے جو اُس کے سوا کسی دوسری سورۃ میں نہیں ہیں اور مستدرک کی حدیث میں اس کا نام سنام القرآن آیا ہے اور سنام ہر چیز کی بلند اور بالائی حصہ کو کہتے ہیں۔

آل عمران: سعید بن منصور نے اپنے سنن میں ابی عطاف سے روایت کی ہے کہ ''آل عمران کا نام توراۃ میں ''طیبۃ'' آیا ہے'' اور صحیح مسلم میں اس کا اور سورۃ البقرہ دونوں کا نام الزہراوین بیان کیا گیا ہے۔المائدہ۔اس کے نام العقود اور المنقذۃ بھی ہیں۔ابن الغرس کہتا ہے'' یہ اس لئے کہ یہ سورۃ اپنے یاد رکھنے والے کو عذاب کے فرشتوں سے نجات دلوا دیتی ہے۔الانفال۔ابوالشیخ۔سعید بن جبیر سے روایت کرتا ہے کہ سعید نے کہا ''میں نے ابن عباسؓ سے کہا ''سورۃ الانفال؟'' تو اُنہوں نے جواب دیا'' یہ سورۃ بدر ہے''۔براءۃ۔اس کا نام التوبہ بھی ہے کیونکہ اس میں اللہ پاک فرماتا ہے''لَقَدْ تَابَ اللّٰهُ عَلَى النَّبِي......'' اور فاضحہ بھی اس کا نام ہے بخاری نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے۔اُنہوں نے کہا میں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا'' سورۃ توبہ؟'' تو انہوں نے فرمایا'' توبہ نہیں بلکہ یہ فاضحہ (رسوا کرنے والی ہے) اس سورۃ میں برابر وَمِنْهُمْ وَمِنْهُمْ اس کثرت سے نازل ہوا کہ ہمیں گمان پیدا ہو گیا اب ہم میں سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس کا ذکر اس سورۃ میں نہ کیا جائے گا'' اور ابوالشیخ نے عکرمہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا'' عمرؓ کہتے تھے سورۃ براءۃ کی تنزیل سے اُس وقت تک فراغت نہیں ملی جب تک کہ ہم نے یہ گمان نہیں کر لیا کہ اب ہم میں سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس کی بابت اس سورۃ میں کوئی آیت نہ نازل ہو اور اُس کا نام سورۃ الفاضحہ اور سورۃ العذاب رکھا جاتا تھا''۔حاکم نے مستدرک میں حذیفہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' تم جس سورۃ کا نام التوبہ رکھتے ہو یہی سورۃ العذاب ہے'' اور ابوالشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ''عمر بن الخطابؓ کے روبرو جس وقت سورۃ براءۃ کا ذکر آجاتا اور اُس کا نام سورۃ التوبہ لیا جاتا تو وہ کہتے'' یہ تو عذاب سے زیادہ قریب ہے جب تک یہ حالت نہیں ہوگئی کہ (صحابہ) لوگوں میں سے کسی کا بھی باقی بچ رہنا مشکل ہونے لگا اُس وقت تک اِس سورۃ کا نزول بند نہیں ہوا'' اور اُس کا نام مقشقشہ بھی ہے ابوالشیخ۔زید بن اسلم سے روایت کرتا ہے کہ ''کسی شخص نے ابن عمرؓ کے سامنے سورۃ التوبہ کا نام لیا تو اُنہوں نے کہا'' قرآن کی سورتوں میں سے سورۃ توبہ کون سی ہے؟'' اُس شخص نے کہا'' براءۃ'' ابن عمرؓ یہ سن کر بولے'' اور کیا اُس نے لوگوں کے ساتھ برے سلوک کئے تھے وہی تو نہیں؟ ہم تو اُسے المقشقشہ کہا کرتے تھے یعنی نفاق سے بری کرنے والی اور برے لوگوں کو اُلٹ کر رکھ دینے والی''۔ابوالشیخ ہی عبید بن عمیر سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا'' اس سورۃ کا نام ''براءۃ المنقرۃ'' لیا جاتا تھا کیونکہ اُس نے مشرکین کے دلوں کی گڑی ہوئی باتیں کھود کر دکھائی تھیں اور اس کو اَلْبَحُوث (فتح باء کے ساتھ) بھی کہتے تھے''۔حاکم نے مقدادؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے کہا گیا'' اگر تم (اس سال شریک جہاد ہونے سے بیٹھ رہو تو اچھا ہو۔مقدادؓ نے جواب دیا'' ہم پر بحوث آگئی ہے یعنی سورۃ براءۃ...... تا آخر حدیث اور اسی کا نام الحافرہ بھی ہے اس کو ابن الغرس نے ذکر کیا ہے کیونکہ اُس نے منافق لوگوں کے دلوں کے راز فاش کر دیئے تھے اور المبثیرۃ بھی اسی کو کہتے ہیں۔ابن ابی حاتم نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا'' اس سورۃ کا نام الفاضحہ رکھا جاتا تھا منافقین کی رسوا

کرنے والی اور اس کو المبعثرۃ بھی کہا جاتا تھا اُس نے منافق لوگوں کے عیبوں اور اُن کے اندرونی مکروں کا پردہ فاش کر دیا تھا'' اور ابن الغرس نے اس کا ایک نام المبعثرہ بھی بیان کیا ہے اور میں اِس کو غلطی سے منقرۃ کی جگہ لکھ جانے والا نام گمان کرتا ہوں لیکن اگر یہ صحیح ہو تو اس سورۃ کے پورے دس نام ہو جائیں گے۔ پھر بعد میں مَیں نے اَلْمُبَعْثرۃ بھی خاص سخاوی کے قلم سے اُس کی کتاب جمال القراء میں لکھا ہوا دیکھا اور اُس نام نہاد کی علت اُس نے یہ بیان کی ہے کہ اِس سورۃ نے منافق لوگوں کے راز پراگندہ کر دیئے اور سخاوی نے اِسی کتاب میں اِس سورۃ کے ناموں پر اَلْمُخْزِیَة. اَلْمُنَكِّلَة. اَلْمُشَرِّدَة اور اَلْمُدَمْدِمَة کا بھی اضافہ کیا ہے۔

سورۃ النحل: قتادہ کا قول ہے اس کو سورۃ النعم بھی کہا جاتا ہے'' اِس قول کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے ابن الغرس اس نام نہاد کی علت یہ قرار دیتا ہے کہ خدا نے اس سورۃ میں اپنی اُن نعمتوں کو گنایا ہے جو اُس نے بندوں کو دے رکھی ہیں۔ الاسراء اس کا نام سورۃ سبحان اور سورۃ بنی اسرائیل بھی رکھا جاتا ہے۔ سورۃ الکہف اس کو اصحاب کہف کی سورۃ کہتے ہیں یہ بات اُس حدیث میں آئی ہے جس کی روایت ابن مردویہ نے کی ہے اور بیہقی نے مرفوعاً ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''اس سورۃ کا نام توراۃ میں الحائلہ آیا ہے اس لئے کہ یہ اپنے پڑھنے والے شخص اور آتشِ دوزخ کے مابین حائل ہو کر اُسے بچا لیتی ہے'' اور بیہقی اس حدیث کو منکر بتاتا ہے۔ طٰہٰ۔ سورۃ الکلیم بھی کہلاتی ہے۔ اس بات کو سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے۔ الشعراء۔ امام مالک کی تفسیر میں اس کا نام سورۃ الجامعہ درج ہے۔ النمل اس کو سورۃ السلیمان بھی کہتے ہیں۔ السجدۃ۔ اس کا نام المضاجع بھی ہے۔ فاطر۔ سورۃ الملائکۃ بھی کہلاتی ہے۔ یاسین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قلب القرآن کا نام بھی عطا کیا۔ اس بات کی روایت ترمذی نے انسؓ کی حدیث سے کی ہے اور بیہقی نے مرفوع طور پر ابی بکرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''سورۃ یاسین توراۃ میں ''اَلْمُعِمَّة'' کے نام سے یاد کی گئی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کو دنیا اور آخرت کی دونوں خوبیوں سے بھر دیتی ہے اور المدافعۃ اور القاضیۃ بھی کہلاتی ہے کیونکہ وہ اپنے صاحب کو ہر ایک برائی سے بچاتی ہے اور اُس کی جملہ حاجتیں پوری کر دیتی ہیں''۔ بیہقی کہتا ہے ''یہ حدیث منکر ہے''۔ الزمر۔ اس کو سورۃ الغرف بھی کہا جاتا ہے۔ غافر۔ اس کا نام سورۃ الطّول اور سورۃ المؤمن بھی آیا ہے کیونکہ اسی سورۃ میں خداوند کریم فرماتا ہے ''وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ'' فُصِّلَتْ اس کا نام سورۃ السجدۃ اور سورۃ المصابیح بھی آیا ہے۔ الجاثیۃ۔ اس کا نام الشریعۃ اور سورۃ الدھر بھی آیا ہے۔ اس بات کو کرمانی نے کتاب عجائب القرآن میں ذکر کیا ہے۔ سورۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اسی کا نام القتال بھی وارد ہوا ہے۔ قٓ۔ الباسقات بھی کہلاتی ہے۔ اقتربت۔ اس کو القمر بھی کہتے ہیں۔ اور بیہقی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''اس سورۃ کا نام توراۃ میں اَلْمُبَيِّضَة آیا ہے اس لئے کہ یہ اپنے یاد رکھنے والے شخص کا چہرہ اُس دن اُجلا اور روشن بنائے گی جس دن سب منہ سیاہ ہوں گے''۔ بیہقی اس کو منکر بتاتا ہے۔ الرحمٰن۔ ایک حدیث میں جس کو بیہقی نے علیؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اس کا نام عروس القرآن وارد ہوا ہے۔ المجادلۃ۔ اُبی بن کعبؓ کے مصحف میں اس کا نام الظہار درج ہے۔ الحشر۔ بخاری۔ سعید بن جبیر سے روایت کرتے ہیں کہ سعید نے کہا ''میں نے ابن عباس کے روبرو سورۃ الحشر کا نام لیا تو اُنھوں نے فرمایا سورۃ بنی النضیر کہو''۔ ابن حجر کا قول ہے ''یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباسؓ نے اس سورۃ کا نام الحشر نام رکھنا اس خیال سے ناپسند کیا کہ کہیں لوگ اُس کو القیامۃ نہ سمجھ لیں کیونکہ ا... م پر ''حَشْرٌ'' کے لفظ سے بنی

النضیر یہودیوں کا جلا وطن کیا جانا مراد ہے۔ "اَلْمُمْتَحِنَة" ابن حجر کا قول ہے۔ اس تسمیہ کی نسبت مشہور یہ ہے کہ حرف "ح" کو زبر پڑھا جائے مگر کبھی اُسے کسرہ بھی دے دیا جاتا ہے اس لئے پہلی شکل میں یہ نام اُس عورت کی صفت میں ٹھہرے گا۔ جس کے بارے میں یہ سورۃ نازل ہوئی اور دوسری صورت میں خود سورۃ کی صفت بن جائے گا جس طرح کہ سورۃ براءۃ کو فاضحہ کہا گیا ہے اور جمال القراء میں اس کے نام سورۃ الامتحان اور سورۃ المرۃ لکھے ہیں۔ الصّف۔ اسی کا نام سورۃ الحواریین بھی آیا ہے۔ الطلاق۔ اس کو سورۃ النساء القصریٰ بھی کہتے ہیں۔ ابن مسعودؓ نے اس کا یہی نام رکھا ہے اور بخاری وغیرہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے مگر داؤدی اُسے منکر بتاتا اور کہتا ہے "میں ابن مسعودؓ کے اس قول "القصریٰ" کو محفوظ نہیں پاتا اور قرآن کی کسی سورۃ کے بارے میں قصریٰ یا صغریٰ نہیں کہا جاتا"۔ ابن حجر کہتا ہے "داؤدی کا یوں کہنا ثابت شدہ حدیثوں کی بلا سند تردید کرنا ہے۔ ورنہ طول یا قصر ایک نسبتی امر ہے اس لئے کہ بخاری نے زید بن ثابت سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے "طولی الطولتین"[1] کہہ کر اس سے سورۃ الاعراف مراد لی ہے"۔ التحریم۔ اس کو سورۃ المتحرم اور لِمَ تحرّم: بھی کہا جاتا ہے۔ تبارک۔ سورۃ الملک بھی کہلاتی ہے اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "اس کا نام توراۃ میں سورۃ الملک ہے اور یہی مانعۃ ہے۔ عذابِ قبر سے بچانے والی اور ترمذی نے ابن عباسؓ کی حدیث سے مرفوعاً حدیث روایت کی ہے کہ "اسی سورۃ کو مانعۃ اور اسی کو منجیۃ عذابِ قبر سے نجات دینے والی بھی کہتے ہیں" اور عبید کے مسند میں ایک حدیث کی بناء پر وارد ہوا ہے" یہی سورۃ منجیۃ اور مجادلۃ ہے یہ قیامت کے دن اپنے قاری کو نجات دلانے کے واسطے خدا کے روبرو بحث کرے گی۔ ابن عساکر کی تاریخ میں انسؓ کی حدیث سے وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سورۃ کا نام منجیۃ رکھا اور طبرانی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس سورۃ کا نام المانعۃ رکھتے تھے" اور جمال القراء میں اس کا نام الواقیۃ اور المناعۃ بھی درج ہے۔ سَاَل۔ اس کا نام المعارج اور الواقع بھی رکھا جاتا ہے۔ عَمَّ۔ اس کو سورۃ النباء اور المعصرات بھی کہتے ہیں۔ لَمْ یَکُنْ سورۃ اہل کتاب بھی اس کا نام ہے یہ نام اُبی بن کعبؓ کے مصحف میں درج ہے اور سورۃ البینۃ۔ سورۃ القیامۃ۔ سورۃ البریۃ اور سورۃ الانفاک بھی نام آئے ہیں۔ یہ بات جمال القراء میں مذکور ہے۔ اَرَاَیْتَ۔ سورۃ الدین اور سورۃ الماعون بھی کہلاتی ہے۔ الکافرون المشقشقہ بھی کہلاتی ہے۔ اس بات کو ابن ابی حاتم نے زرارۃ بن اوفیٰ سے روایت کیا ہے اور جمال القراء میں بیان آیا ہے کہ اسی کا نام سورۃ العبادۃ بھی ہے۔ اسی کتاب میں آیا ہے کہ سورۃ النصر کو اس لحاظ سے سورۃ التودیع بھی کہتے ہیں کہ اُس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی جانب اشارہ ہے۔ اور سورۃ تبت کا نام سورۃ المسد بھی ہے اور سورۃ الاخلاص کا نام سورۃ الاساس بھی آیا ہے۔ اس لحاظ سے کہ اُس میں توحید باری تعالیٰ بیان کی گئی ہے جو دین کی بیخ و بنیاد ہے اور سورۃ الفلق اور الناس کا نام المعوذتان اور المشقشقتان بھی آیا ہے اور آخر نام اہلِ عرب کے قول "خَطِیب مُشَقْشِقٌ" سے ماخوذ ہے۔

تنبیہ: زرکشی اپنی کتاب البرہان میں کہتا ہے "سورتوں کے متعدد ناموں کی نسبت یہ تحقیقات کرنا سزاوار ہے کہ آیا یہ اسماء روایت احادیث نبویہ سے ثابت ہوئے ہیں یا مناسبت معانی کا لحاظ کر کے رکھ لئے گئے ہیں؟ اگر دوسری شق صحیح مانی

---

[1] دو بڑی سورتوں کی بڑی سورت۔

جائے تو ایک سمجھ دار شخص اس بات سے بے خبر نہ ہوگا کہ ہر ایک سورۃ میں بکثرت معانی ایسے موجود ہیں جو اپنے لحاظ سے اُس سورۃ کا ایک جداگانہ نام مشتق کرانے کے خواہاں نظر آسکتے ہیں اور یہ بات درست نہیں'' پھر وہ کہتا ہے ''لہٰذا اب اس بات پر غور کرنا مناسب ہے کہ ہر ایک سورۃ کا اسی نام کے ساتھ کیوں اختصاص ہوا جو اُس کا نام رکھا گیا ہے؟ اہلِ عرب کسی چیز کا نام رکھنے کے بارے میں اِس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ وہ نام اُسی شئے کے کسی ایسے عجیب وغریب خلقی امر یا وصف سے ماخوذ ہو جو اُسی کے ساتھ مختص ہے یاوہ نام مسمیٰ کو دیکھنے کے والے واسطے اُس (مسمیٰ) کے جلد ادراک کرا دینے اور اس (مسمیٰ) کے ساتھ اکثر اور محکم ترین طور پر پائے جانے کی خصوصیتوں میں سے کسی خصوصیت کے ساتھ ممتاز ہو سکے۔ اسی اعتبار سے وہ (اہلِ عرب) کسی پورے کلام یا طویل قصیدہ کا نام اُسی مشہور شئے کے ساتھ رکھتے ہیں جو اُس (کلام یا قصیدہ) میں موجود ہو اور اِسی بنا پر قرآن کی سورتوں کے نام بھی مقرر ہوتے ہیں۔ مثلاً سورۃ البقرۃ کو یہ نام اس لئے ملا کہ اس میں بقرہ (گائے) کا قصہ اور اُس کی حیرت انگیز حکمت مذکور ہے۔ سورۃ النساء کے اُس نام سے موسوم ہونے والے کی علت اُس کے اندر عورتوں کے متعلق احکام کا بکثرت وارد ہونا ہے۔ سورۃ الانعام کی وجہ تسمیہ اُس کے اندر چوپایہ جانوروں کے مفصل حالات کا بیان ہے ورنہ یوں ''انعام'' کا لفظ بہت سی سورتوں میں آیا ہے مگر جو تفصیل اس سورۃ کی آیت ''وَمِنَ الْاَنْعَامِ حَمُوْلَةً وَّفَرْشًا...... الی قولہ تعالیٰ۔ ''اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ'' میں آئی ہے وہ کسی دوسری سورۃ میں ہرگز مذکور نہیں ہوئی جس طرح کہ عورتوں کا ذکر بھی متعدد سورتوں میں آیا ہے لیکن جس قدر بار بار اور اُن کے احکام کا مشرح بیان خاص سورۃ النساء میں کیا گیا ہے اتنا کسی اور جگہ نہیں ہوا ہے اور اسی طرح سورۃ المائدہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مائدہ کا ذکر اُس کے سوا کسی اور سورۃ میں آیا ہی نہیں اسی لئے اُس کا نام بھی اُسی شئے کے ساتھ رکھا گیا جو اُسی کے لئے خاص ہے اگر کوئی یہ کہے کہ سورۃ ہود میں نوحؑ۔ صالحؑ۔ ابراہیمؑ۔ لوطؑ۔ شعیبؑ اور موسیٰ علیہم السلام کے ذکر بھی آئے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ وہ صرف ہودؑ کے نام سے مخصوص کر دی گئی؟ حالانکہ اُس میں نوحؑ کا قصہ زیادہ طویل اور مکمل طور سے آیا ہے تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ یہ قصے تو سورۃ الاعراف۔ سورۃ ہود اور سورۃ الشعراء میں بہ نسبت دوسری سورتوں کے زیادہ تفصیل اور استیعاب کے ساتھ بار بار وارد ہوئے ہیں مگر اِن تینوں میں سے کسی ایک میں بھی ہودؑ کا ذکر اتنی تفصیل اور تکرار کے ساتھ ہرگز نہیں آیا جتنا خاص اُن کی سورۃ میں آیا ہے کہ اُس میں چار جگہ اُن کا نام آیا ہے اور تکرار اُن اسباب میں سب سے قوی سبب ہے جن کو ہم نے سورۃ کی وجہ تسمیہ میں بیان کیا ہے اور اب بھی اگر کوئی اعتراض کرے کہ نوحؑ کا نام اس سورۃ میں چھ بار آیا ہے اِس لئے تکرار کا فیصلہ اُن کے حق میں ہونا چاہئے تھا۔ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ جس حالت میں نوحؑ اور اُن کی قوم کا ذکر ایک علیحدہ اور مستقل سورۃ میں اس طرح آچکا ہے کہ اس بیان کے سوا اُس میں کوئی اور بات آئی ہی نہیں اور وہ سورۃ اُنہی کے نام سے موسوم بھی ہے۔ اس لئے بہتر یہی تھا کہ جس سورۃ کو اُن کے قصہ کے ساتھ خصوصیت ہے وہی اُن کے نام سے موسوم نہ ہو یہ کہ جس سورۃ میں اُن کا اور دوسرے انبیاء کا ذکر ایک ساتھ آیا ہے اُسے اُن کا نام دیا جائے''۔

میں کہتا ہوں اس مقام پر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ ''جن سورتوں میں انبیاءؑ کے قصص بیان ہوئے ہیں اُن میں سے اکثر سورتوں کو اُنہی انبیاء کے نام سے موسوم کیا گیا ہے مثلاً سورۃ نوح۔ سورۃ ہود۔ سورۃ ابراہیم۔ سورۃ یونس۔ سورۃ آل عمران۔ سورۃ طٰس۔ سلیمان۔ سورۃ یوسف۔ سورۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ سورۃ مریم۔ سورۃ لقمان اور سورۃ المؤمن۔ نیز اُسی

طرح جن سورتوں میں اقوام کے حالات مذکور ہیں اُن کو اُنہی اقوام کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جیسے سورۃ بنی اسرائیل۔ سورۃ اصحاب الکہف۔ سورۃ الحجر۔ سورۃ سبا۔ سورۃ ملائکۃ۔ سورۃ الجن۔ سورۃ المنافقین اور سورۃ المطففین۔ مگر باوجود اس کے موسیٰ کے نام سے کسی علیحدہ سورۃ کو موسوم نہیں کیا گیا حالانکہ اُن کا ذکر قرآن میں نہایت کثرت کے ساتھ آیا ہے یہاں تک کہ بعض علماء نے تو یہ کہہ دیا کہ قرآن قریب قریب کُل موسیٰ علیہ السلام ہی کے ذکر کے لئے وقف معلوم ہوتا ہے اور اُن کے نام سے موسوم کرنے کے واسطے طٰہٰ۔ القصص اور الاعراف کی تینوں سورتوں میں سے کوئی ایک سورۃ بہترین سورۃ تھی کیونکہ جس تفصیل کے ساتھ موسیٰ کا ذکر اِن میں آیا ہے اُس قدر مفصل حال کسی اور سورۃ میں نہیں مذکور ہوا۔ پھر اسی انداز پر آدم کا ذکر متعدد سورتوں میں ہے مگر اُن کے نام سے کوئی سورۃ موسوم نہیں کی گئی۔ گویا محض سورۃ الانسان پر اکتفا کر لیا گیا یا ایسے ہی ذبیح کا نادر قصہ کہ اُس کی وجہ سے سورۃ الصافات کو اُن کا نام نہیں ملا۔ یا داوٗد کا قصہ سورۃ صٓ میں مذکور ہوا ہے مگر اُسے اُن کے نام سے موسوم نہیں بنایا گیا۔ لہٰذا اس بات کی حکمت پر غور کرنا ضروری ہے مگر میں نے بعد میں سخاوی کی کتاب جمال القراء کا مطالعہ کیا تو اُس میں نظر آیا کہ سورۃ طٰہٰ کا نام سورۃ الکلیم بھی ہے اور ھذلی نے اپنی کتاب الکامل میں درج کیا ہے کہ اس کا نام سورۃ موسیٰ بھی ہے اور سورۃ صٓ کا نام سورۃ داوٗد بھی اُس میں درج تھا۔ پھر میں نے جعبری کے کلام میں دیکھا کہ سورۃ الصافات کا نام سورۃ الذبیح بھی ہے۔ مگر یہ بات کسی اثر کے سند لانے کی محتاج ہے۔

فصل

جس طرح پر ایک ہی سورۃ کے کئی کئی نام رکھے گئے ہیں اِسی طرح بہت سی سورتوں کے ایک ہی نام بھی آئے ہیں۔ اس قول کے اعتبار سے کہ سورتوں کے آغاز اُن کے نام ہوا کرتے ہیں مثلاً الم اور الر۔ نام رکھی جانے والی سورتیں۔

فائدہ: سورتوں کے نام کے اعراب۔ ابوحیان نے شرح التسہیل میں بیان کیا ہے ''سورتوں کے وہ نام جو کسی ایسے جملہ کے ساتھ رکھے گئے ہیں جن میں حکایت قول پائی جاتی ہے مثلاً ''قُلْ اُوْحِیَ'' اور ''اَتٰۤی اَمْرُ اللّٰهِ'' یا وہ نام جو کسی ضمیر نہ رکھنے والے فعل کے ساتھ رکھے گئے ہیں۔ اُن کو غیر منصرف کا اعراب دیا جاتا ہے مگر جس نام کے آغاز میں ہمزہ وصل ہوگا تو اُس کا الف قطعی بنا کر اُس کی ''ۃ'' کو حالتِ وقف میں ''ہ'' سے بدل دیں گے اور وہ صورتِ وقف ہی کی طرح ''ہ'' لکھی بھی جائے گی۔ جس طرح تم کہو ''قَرَاْتُ اِقْتَرَبَةَ'' تو اُس کو حالتِ وقف میں ''اِقْتَرَبَه'' بولو گے۔ سورتوں کے اسماء کو معرب قرار دینے کی وجہ اُن کا اسم بن جانا ہے اور اِسم اُس وقت تک مبنی نہیں ہوتا جب تک کہ اُس کے مبنی ہونے کا کوئی موجب نہ ہو۔ اور ہمزہ وصل کو قطعی کر دینے کی علت یہ ہے کہ اسموں پر ہمزۂ وصل نہیں آتا مگر چند محفوظ الفاظ اس قید سے مستثنیٰ ہیں اور اسماء سوَر کو اُن پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اور ''ۃ'' کو حالتِ وقف میں ''ہ'' سے بدل دینے کی وجہ یہ ہے کہ اب اُس کا حکم تانیث کی ''ۃ'' کی طرح ہو گیا جو اسماء میں آتی ہے اور اُس کا یہی حکم ہے۔ پھر لکھنے میں بھی اُسے ''ہ'' لکھنا اس وجہ سے ضروری ہوا کہ خط بھی اکثر اوقاف وقف کے تابع ہوتا ہے اور جن سورتوں کے نام فی الواقع اسم ہیں تو جبکہ وہ حروف تہجی میں سے ہوں اور ایک ہی حرف ہوں پھر اُن کی جانب لفظ سورۃ کو مضاف بھی کیا جائے اس حالت میں ابن عصفور کے نزدیک وہ موقوف ہوں گے یعنی اُن میں اعراب نہ ہوگا اور شلوبین کے نزدیک اُن میں دونوں وجہیں جائز ہوں گی اول

وقف اور دوم اعراب۔ پہلی وجہ یعنی وقف جس کو (اصطلاح میں) حکایت کہتے ہیں اس لئے جائز ہوگی کہ وہ اسماء حروف مقطعہ ہونے کی وجہ سے جیوں کے تیوں بیان کئے جائیں گے اور دوسری حالت یعنی اعراب اس اعتبار پر دیا جائے گا کہ وہ اسماء حروف ہجاء کے نام ہو گئے ہیں اور اسم کا منصرف ہونا جائز ہے جب کہ وہ مذکر مانے جائیں ورنہ اُن کی تانیث تسلیم کرنے کی صورت میں اُنہیں غیر منصرف پڑھا جائے گا۔ لہٰذا جس حالت میں تم اُن کی طرف لفظاً یا تقدیراً کسی طرح بھی سورۃ کی اضافت نہ کرو گے تو اُنہیں موقوف اور معرب دونوں طرح پڑھ سکتے ہو اور معرب ہونے کی صورت میں وہ منصرف اور غیر منصرف بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن اگر وہ ایک حرف سے زائد ہوں تو دیکھا جائے کہ آیا اُن کا وزن عجمی اسماء کے مطابق ہے مثلاً طٰسٓ اور حٰمٓ اور اُن کی جانب لفظ ''سورۃ'' کی اضافت کی گئی ہے یا نہیں؟ اس شکل میں تم کو اُن کے حکایت اور غیر منصرف معرب پڑھنے کا اختیار ہے کیونکہ یہ الفاظ قابیل اور ہابیل کے ہموزن ہیں۔ مگر جبکہ وہ اسمائے عجمی کے ہموزن نہ ہوں تو دیکھا جائے گا کہ آیا اُن میں ترکیب کا مانا جانا ممکن ہے مثلاً ''طٰسٓمٓ'' اور اُن کی طرف سورۃ مضاف ہوئی ہے؟ اس شکل میں حکایت اور اعراب دونوں باتیں جائز ہیں اعراب میں مرکب کو فتحہ نون (''سین'' کا نون ملفوظی مراد ہے) کے ساتھ مثل ''حَضَرَمَوْتَ'' کے پڑھنا۔ یا نون کو اِس کے مابعد کی جانب مضاف کرنے کی حالت میں معرب منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھنا۔ تذکیر و تانیث کے لحاظ سے اور اگر اُس کی جانب سورۃ مضاف نہ ہو تو حکایت کے لحاظ سے اُس کو موقوف اور مبنی پڑھنا چاہئے مثلاً

''خمسة عشر'' اور معرب غیر منصرف بھی پڑھنا جائز ہے۔ مگر جبکہ ترکیب نہ ہو تو پھر بجز وقف کے اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی چاہے تم اُس کی جانب سورۃ کی اضافت کرو یا نہ کرو۔ جیسے کٓهیٰعٓصٓ اور حٰمٓ عٓسٓقٓ اور اس طرح اسماء کو معرب بنانا جائز نہیں اس لئے کہ اسمائے معرب میں اس کی نظیر نہیں ملتی اور نہ اُن کو مرکب امتزاجی بنا سکتے ہیں اِس لئے کہ بہت سے اسماء کی ترکیب اس طرح پر نہیں ہوتی۔ مگر یونس نے اس صورت کا بھی غیر منصرف کی طرح معرب بنانا جائز رکھا ہے۔ اور سورتوں کے وہ نام جو کہ حروف ہجا نہ ہوں بلکہ وہ اسم ہوں تو جب کہ اُن میں الف لام ہوگا۔ اُنہیں جر دیں گے مثلاً اَلْاِنْفَالِ. اَلْاَعْرَافِ اور اَلْاَنْعَام ورنہ اُن کو غیر منصرف پڑھیں گے اگر اُن کی طرف سورۃ کو مضاف نہ کیا ہو۔ جیسے هٰذِهٖ هُوْدٌا وَنُوْحٌ ہے یا ہود اور نوح ہے یا قراءت هُوْدُ وَ نُوْحًا میں (میں نے ہود اور نوح کو پڑھا) لیکن سورۃ کی اضافت کرنے کی حالت میں وہ اپنی سابقہ حالت ہی پر باقی رہیں گے۔ پھر اس شکل میں اُن کے اندر کوئی وجہ غیر منصرف ہونے کی پائی گئی تو اُنہیں غیر منصرف جیسی ''قراءت سورۃ یونس'' ورنہ منصرف پڑھیں گے مثلاً ''سورۃ نُوْحٍ. سورۃ هُوْدٍ'' یہاں تک باختصار سورتوں کے اعراب کا حال درج ہو چکا۔

خاتمہ: قرآن کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے اور ہر ایک قسم کا ایک نام مقرر ہوا ہے احمد وغیرہ نے واثلہ بن الاسقع کی حدیث سے روایت کی کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' مجھے توراۃ کی جگہ پر سات طوال سورتیں۔ زبور کی جگہ پر اَلْمِئِیْنُ اور انجیل کی بجائے المثانی کی سورتیں دی گئیں اور مُفَصَّل کے ذریعہ سے مجھ کو فضیلت عطا کی گئی''۔ اس امر کے متعلق مزید گفتگو انشاء اللہ تعالیٰ اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں کی جائے گی کتاب جمال القراء میں آیا ہے ''بعض سلف کے بزرگوں نے کہا ہے کہ قرآن میں میدان، باغات، مقصورے، دولہنیں، دیبا (کپڑے) اور چمن زار ہیں۔ اُس کے

میدان وہ سورتیں ہیں جو "الٓـم" سے شروع ہوئی ہیں۔ باغات "الٓـمٓـر" سے شروع ہونے والی سورتیں ہیں۔ محلات "الحامدات" یعنی الحمد سے آغاز ہونے والی سورتیں۔ دولہنیں مُسَبِّحات یعنی سَبّح سے شروع ہونے والی سورتیں ہیں دیبا (کپڑا) آل عمران ہے اور اُس کا چمن زار مفصل (ساتویں منزل) ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ الـطـواسِیـم. الـطواسین. ال حٰم اور الـحـوامِیم: یعنی یہ سورتیں بھی قرآن کے چمنِ زار میں شامل ہیں۔ مترجم) میں کہتا ہوں اور حاکم نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "الـحـوامِیـم قرآن کی دیباج ہیں"۔ سخاوی کا قول ہے "قوارع القرآن میں وہ آیتیں ہیں جن کے ذریعہ سے خدا کی پناہ مانگی جاتی ہے اور اُس کے حصنِ حفاظت میں اپنے تئیں پناہ لینے والا بنایا جاتا ہے۔ اُن کا نام قوارع اِس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ آیتیں شیطان کو خوف دلاتی ہیں اور اُسے دُور دفع کرتی اور اُس کا سر کچلتی ہیں مثلاً آیۃ الکرسی اور المعوذتین۔ یا ایسی ہی دیگر آیتیں۔ میں کہتا ہوں۔ احمد کے مسند میں معاذ بن انسؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ آیۃ العز "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا......" ہے۔

اٹھارھویں نوع

قرآن کی جمع اور ترتیب

الدیر عاقولی اپنی کتاب الفوائد میں کہتا ہے "حدثنا ابراہیم بن بشار۔ حدثنا سفیان بن عیینہ۔ عن الزہری عن عبید اور عبید زید بن ثابتؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا "نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس دارِ فانی سے رحلت فرما گئے اور اُس وقت تک قرآن کسی چیز میں جمع نہیں کیا گیا تھا"۔ الخطابی کا قول ہے "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو مصحف میں اس واسطے جمع نہیں فرمایا کہ آپؐ کو اس کے بعض احکام یا تلاوت کے نسخ کرنے والے حکم کے نزول کا انتظار باقی تھا۔ مگر جب سرورِ عالم کی وفات کے باعث قرآن کا نزول ختم ہو گیا تو خدا نے اپنے اُس سچے وعدہ کو وفا کرنے کے لئے جو اُن سے اس اُمت کی حفاظت کے متعلق فرمایا تھا خلفائے راشدین کے دل میں یہ بات (قرآن کو جمع کرنے کی خواہش) ڈالی پھر اس عظیم الشان کام کا آغاز عمرؓ کے مشورہ کے مطابق ابوبکرؓ کے ہاتھوں سے ہوا"۔ مگر وہ روایت جو مسلم نے ابی سعیدؓ سے کی حدیث سے کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا[1]: ((لَا تَکْتُبُوْا عَنِّیْ شَیْئًا غَیْرَ الْقُرْآنِ......)) تا آخر حدیث۔ وہ اس بات کی منافی نہیں ہوتی کہ ابوبکرؓ نے پہلے قرآن کو جمع کیا تھا کیونکہ یہاں پر مخصوص کتابت کی نسبت کلام کیا جاتا ہے جو ایک خاص طور سے لکھی گئی ورنہ یوں تو قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں لکھ لیا گیا تھا مگر وہ سب ایک ہی جگہ جمع اور سورتوں کی ترتیب کے ساتھ ہرگز نہ تھا۔ اور حاکم مستدرک میں بیان کرتا ہے کہ "قرآن تین مرتبہ جمع کیا گیا بار اوّل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے زمانہ میں جمع ہوا تھا"۔ پھر اُس نے ایک سند پر جو شیخین کی شرط سے مستند مانی

---

[1] میری باتوں میں سے قرآن کے سوا اور کسی چیز کو نہ لکھو۔

گئی ہے زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ زیدؓ نے کہا ''ہم[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن کو مختلف پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے''۔ تا آخر حدیث۔ بیہقی کا قول ہے کہ ''اس حدیث سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ متفرق نازل ہونے والی آیتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایماء سے ترتیب وار اُن کی سورتوں میں جمع کرنا مراد ہو۔ دوسری مرتبہ قرآن کے جمع اور مرتب کرنے کا اہم کام ابی بکرؓ کے زمانہ میں اور اُن کے روبرو ہوا۔ بخاری نے اپنی صحیح میں زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ ''ابوبکرؓ کو جنگ یمامہ میں صحابہ کے شہید ہونے کی خبر ملی تو اُسی وقت عمرؓ بھی آپ کے پاس آئے۔ ابوبکرؓ کہتے ہیں عمرؓ نے، میرے پاس آ کر کہا کہ معرکۂ یمامہ میں بہت سے قاریانِ قرآن کریم مقتول ہو گئے ہیں اور مجھے ڈر ہے کہ آئندہ معرکوں میں بھی وہ مقتول ہوتے جائیں گے اور اس طرح بہت سا قرآن ہاتھوں سے جاتا رہے گا۔ میری رائے ہے کہ تم قرآن کے جمع کئے جانے کا حکم دو''۔ میں نے عمرؓ کو جواب دیا جس کام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا میں اُسے کس طرح کروں؟'' عمرؓ نے کہا ''واللہ یہ بات بہتر ہے''۔ غرضیکہ وہ مجھ سے بار بار کہتے رہے یہاں تک کہ خداوند کریم نے میرا دل کھول دیا اور میں نے بھی اس بارے میں وہی رائے قائم کر لی جو عمرؓ نے قائم کی تھی''۔ زیدؓ کہتے ہیں ''ابوبکر نے مجھ سے کہا ''تو ایک سمجھدار نوجوان ہے اور ہم تجھ کو متہم نہیں کرتے اور تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کاتبِ وحی بھی تھا اس لئے اب قرآن کی تفتیش اور تحقیق کر کے اُسے جمع کر لے''۔ زیدؓ کہتے ہیں ''واللہ مجھ کو ایک پہاڑ اُس کی جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ رکھ دینے کا حکم دیتے تو یہ بات مجھ پر اتنی گراں نہ ہوتی جس قدر قرآن کے جمع کرنے کا حکم مجھ پر شاق گزرا اور میں نے (ابوبکرؓ اور عمر) سے کہا۔ تم دونوں صاحب وہ کام کس طرح کرتے ہو جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا؟ ابوبکر نے جواب دیا ''واللہ یہ بات بہتر ہے'' اور پھر وہ برابر مجھ سے اس بارہ میں بار بار کہتے رہے تا آنکہ خدا نے میرا دل بھی اُسی بات کے لئے کھول دیا جس بات کے واسطے ابوبکرؓ و عمرؓ کا دل کھولا تھا۔ پھر تو میں نے قرآن کی تلاش اور جستجو آغاز کر دی اور اُسے کھجور کی شاخوں اور سفید پتھروں کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں اور لوگوں کے سینوں سے جمع کرنا شروع کر دیا اور میں نے سورۃ التوبہ کی خاتمہ کی آیتیں ''لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ......'' صرف ابی خزیمہ انصاریؓ کے پاس پائیں اور اُن کے سوا کسی سے یہ آیتیں نہ مل سکیں۔ وہ منقول صحیفے ابوبکرؓ کے پاس رہے یہاں تک کہ اُنہوں نے وفات پائی تو اب عمرؓ نے ان کی محافظت کی اور عمرؓ کا انتقال ہونے کے بعد وہ صحائف بجنسہٖ بی بی حفصہ بنت عمرؓ کے پاس محفوظ رہے۔ اور ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں۔ عبد خیر سے سندِ حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''میں نے علیؓ کو یہ کہتے سنا ہے کہ ''مصاحف کے بارے میں سب سے پہلے زائد اجر ابوبکرؓ کو حاصل ہوگا خدا ابوبکرؓ پر رحمت کرے وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے کتاب اللہ کو جمع کیا''۔ لیکن ابن ابی داؤد ہی نے ابن سیرین کے طریق سے یہ بھی روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''علیؓ فرماتے تھے کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی تو میں نے اپنے دل میں اس بات کا عہد کر لیا کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کر لوں اُس وقت تک بجز نماز جمعہ کے اور کسی کام کے لئے اپنی رداء (چادر) نہ اوڑھوں گا چنانچہ میں نے قرآن کو جمع کر لیا''۔ ابن حجر کا قول ہے ''یہ اثر مقطوع ہونے کی وجہ سے کمزور ہے اور اگر اس کو صحیح بھی مانا جائے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علیؓ کی مراد قرآن کو جمع کرنے سے یہ تھی کہ وہ اُسے اپنے سینہ میں محفوظ بناتے تھے یعنی حفظ

---

[1] كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن من الرقاع.

کر رہے تھے۔ اور عبد خیر کی روایت علیؓ سے جو پہلے گزر چکی ہے وہ زیادہ صحیح ہونے کے لحاظ سے قابلِ اعتماد ہے۔ میں کہتا ہوں ایک دوسرے طریقے سے جس کو ابن الضریس نے اپنی کتاب فضائل میں روایت کیا ہے یوں وارد ہوا ہے حدثنا بشر بن موسیٰ۔ حدثنا ہودۃ بن خلیفہ۔ حدثنا عون۔ عن محمد بن سیرین۔ عن عکرمۃ بن عکرمہ نے کہا ''ابی بکرؓ سے بیعت ہو جانے کے بعد علیؓ اپنے گھر میں بیٹھ رہے ابی بکرؓ سے کہا گیا کہ علی بن ابی طالبؓ نے تمہاری بیعت کو ناپسند کیا ہے۔ ابوبکرؓ نے علیؓ کو بلوا بھیجا اور اُن سے دریافت کیا ''کیا تم کو میری بیعت ناگوار گزری ہے؟'' علیؓ نے جواب دیا ''نہیں واللہ۔ ایسی بات ہرگز نہیں''۔ ابوبکرؓ نے دریافت کیا ''پھر تم میرے پاس آنے سے کیوں بیٹھ رہے؟'' علیؓ نے فرمایا ''میں نے دیکھا کہ کتاب اللہ میں زیادتی کی جا رہی ہے اس لئے اپنے دل میں کہا کہ جب تک اُسے جمع نہ کروں اُس وقت تک بجز نماز کے اور کسی کام کے لئے اپنی چادر نہ اوڑھوں'' یہ سُن کر ابوبکرؓ بولے ''یہ بہت اچھی بات تمہارے خیال میں آئی ہے'' محمد بن سیرین کا قول ہے ''پھر میں نے عکرمہؓ سے کہا ''کیا صحابہ نے قرآن کی ترتیب اُس کے نزول کے مطابق یوں ہی کی ہے کہ جو پہلے نازل ہوا اُسے پہلے اور اُس کے بعد نازل ہونے والے کو اُس کے بعد رکھا؟'' عکرمہ نے جواب دیا ''اگر تم انسان اور جنات اک جا اور فراہم ہو کر اُسے اس طرح مرتب کرنا چاہیں تو بھی نہ کر سکیں گے''۔ اور اسی روایت کو ابن اُشتہ نے کتاب المصاحف میں دوسری وجہ پر ابن سیرین ہی سے بیان کیا ہے اور اُس میں یہ ذکر آیا ہے کہ علیؓ نے اپنے مصحف میں ناسخ و منسوخ کو درج کیا تھا۔ اور ابن سیرین نے کہا کہ ''میں نے اس کتاب کو طلب کرنے کے لئے مدینہ کے لوگوں سے خط و کتابت کی لیکن وہ دستیاب نہ ہو سکی''۔ اور ابن ابی داؤد نے حسن کے طریق سے روایت کی کہ ''عمرؓ نے کتاب اللہ کی کسی آیت کو دریافت کیا تو اُن سے کہا گیا کہ وہ آیت فلاں شخص کو یاد تھی جو معرکۂ یمامہ میں مقتول ہو گیا۔ یہ سن کر عمرؓ نے کہا ''انا للہ'' اور اُنہوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ پس وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا''۔ اس حدیث کے اسناد منقطع ہیں اور اُس کے راوی نے اپنے قول ''وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو جمع کیا'' سے یہ مراد لی ہے کہ اُنہوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ میں کہتا ہوں قرآن کو سب سے پہلے جمع کرنے والے شخص کے بارے میں جو ایک عجیب وغریب روایت آئی ہے اُسے ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں کہمس کے طریق پر ابن بریدہ سے روایت کیا ہے کہ اُس نے کہا سب سے پہلا شخص جس نے قرآن کو مصحف میں فراہم کیا وہ سالم۔ ابی حذیفہ کا مولیٰ (غلام آزاد کردہ) تھا اور اُس نے قسم کھالی تھی کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کر لے گا اُس وقت تک چادر نہ اوڑھے گا (یعنی گھر سے باہر نہ نکلے گا کیونکہ چادر اسی حالت میں اوڑھی جاتی ہے) چنانچہ اُس نے قرآن کو جمع کر لیا۔ پھر لوگوں نے اس امر میں رائے زنی شروع کی کہ اُس کا نام کیا رکھیں کسی نے کہا سفر نام رکھو مگر کہا گیا کہ یہ یہودیوں کی کتاب کا نام ہے اس لئے یہ ناپسند ہوا اور پھر کسی نے کہا میں نے اسی کی مانند کتاب کو حبشہ میں مصحف کہتے سنا ہے چنانچہ اس بات پر سب کا اتفاقِ رائے ہو گیا اور مجموعہ قرآن کا نام مصحف رکھ دیا گیا''۔ اس روایت کے اسناد بھی منقطع ہیں اور یہ اس بات پر محمول ہے کہ سالم بھی ابوبکرؓ کے حکم سے قرآن کو جمع کرنے والوں میں ایک کارکن شخص تھے اور ابن ابی داؤد نے یحییٰ بن عبدالرحمٰن بن حاطب کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''عمرؓ نے (مسجد میں) آ کر کہا ''جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی قرآن کی تعلیم حاصل کی وہ آ کر اپنے یاد کردہ قرآن کو سنائے اور لکھنے والے اشخاص اُس کو تختیوں اور کھجوروں کی شاخوں

کے ڈنٹھلوں پر لکھتے جاتے تھے۔ اور عمرؓ کسی شخص سے قرآن کا کوئی حصہ اُس وقت تک تسلیم نہیں کرتے تھے جب تک وہ آدمی اپنے دو گواہ نہ لائے'' اور اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ زید بن ثابتؓ قرآن کو محض لکھا ہوا پانے ہی پر اکتفا نہیں کیا کرتے تھے بلکہ اُس کی شہادت اُن لوگوں سے بھی بہم پہنچا لیتے جنہوں نے اُسے سن کر یاد کیا تھا اور اُس کے علاوہ خود زیدؓ حافظِ قرآن تھے۔ غرضیکہ قرآنِ مکتوب کے موجود پانے اور خود حافظ ہونے کے باوجود اُن کا دو شہادتوں کو بھی بہم پہنچا کر اُسے مصحف میں تحریر کرنا حد درجہ کی احتیاط تھی۔ نیز ابن ابی داؤد ہی ہشام بن عروہ کے طریق پر اُس کے باپ عروہ سے راوی ہے کہ ''ابوبکرؓ نے عمرؓ اور زیدؓ سے کہا ''تم دونوں مسجد کے دروازہ پر بیٹھ جاؤ پھر اس کے بعد جو شخص تمہارے پاس کتاب اللہ کا کوئی حصہ مع دو گواہوں کے لائے اُسے لکھ لو''۔ اس حدیث کے تمام راوی معتبر ہیں اگرچہ یہ روایت منقطع ہے۔ ابن حجر کا قول ہے ''دو گواہوں سے مراد حفظ اور کتابت تھی''۔ (یعنی قرآن اُس کو یاد بھی ہو اور اُس کے پاس لکھا ہوا بھی ہو اور سخاوی اپنی کتاب جمال القراء میں کہتا ہے ''اس سے مراد یہ ہے کہ دو گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ وہ لکھا ہوا قرآن خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو لکھا گیا ہے یا یہ مقصود ہے کہ وہ اُس قراءت کی نسبت شہادت دیں کہ یہ اُنہی وجوہ میں سے ہے جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے''۔ ابوشامۃ کا قول ہے'' اور اُن کی (صحابہ کی) غرض یہ تھی کہ قرآن نہ لکھا جائے مگر اُسی اصل سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو تحریر میں آیا ہے نہ کہ محض یادداشت پر اعتماد کر کے لکھ لیا جائے اسی وجہ سے زیدؓ نے سورۃ التوبہ کے آخری حصہ کی نسبت کہا ہے کہ ''میں نے اُسے ابی خزیمہ انصاریؓ کے سوا کسی اور کے پاس نہیں پایا'' یعنی اُس کو لکھا ہوا صرف اُنہی کے پاس پایا کیونکہ زیدؓ محض یادداشت پر اکتفاء نہیں کرتے تھے بلکہ کتابت کو بھی دیکھنا چاہتے تھے''۔ مگر میں کہتا ہوں کہ شہادت لینے سے مراد یہ ہے کہ عمرؓ اور زیدؓ دونوں اس بات کی شہادت بہم پہنچاتے تھے کہ جو قرآن کسی نے اُنہیں سنایا ہے آیا وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اُن کی سال وفات میں پیش ہو چکا ہے یا نہیں؟ جیسا کہ سولھویں نوع کے اخیر میں پہلے بیان ہو چکا ہے اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں لیث بن سعد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''سب سے پہلے قرآن کو ابوبکرؓ نے جمع کیا اور زید بن ثابتؓ نے اُسے لکھا۔ لوگ زیدؓ کے پاس قرآن کو لاتے تھے اور وہ بغیر دو معتبر گواہ لئے ہوئے اُسے لکھتے نہ تھے اور سورۃ براءۃ کا خاتمہ محض ابی خزیمۃ بن ثابت کے پاس ملا تو ابوبکرؓ نے کہا اس کو لکھ لو کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی خزیمہ کی شہادت دو گواہوں کے برابر بنائی ہے چنانچہ زیدؓ نے اُسے لکھ لیا مگر عمرؓ نے آیۃ رجم پیش کی تو اُسے نہیں لکھا کیونکہ اس بارے میں تنہا عمرؓ کے سوا اور کوئی شہادت بہم نہیں پہنچی''۔ حارث المحاسبی اپنی کتاب فہم السنن میں بیان کرتا ہے کہ ''قرآن کی کتابت کوئی نئی بات نہیں ہے کیونکہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس کے لکھنے کا حکم دیتے تھے لیکن وہ قرآن جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لکھا گیا تھا متفرق پرچوں۔ اونٹ کے شانہ کی ہڈیوں اور کھجور کی شاخوں کے ڈنٹھلوں پر لکھا ہوا تھا اور ابوبکرؓ نے صرف اُس کے نقل کرنے اور اکٹھا کر لینے کا حکم دیا اور یہ کارروائی بمنزلہ اس بات کے تھی کہ کچھ اوراق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں پائے گئے جن میں قرآن منتشر تھا پھر اُن کو کسی جمع کرنے والے نے اکٹھا کر کے ایک ڈورے سے باندھ دیا تا کہ اُن میں سے کوئی ٹکڑا ضائع نہ ہو جائے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ پرچوں کے رکھنے والوں اور لوگوں کے سینوں (حافظہ) پر کس طرح اعتماد کر لیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وہ لوگ ایسی معجز تالیف اور معروف نظم کا اظہار کرتے تھے جس کی تلاوت

کرتے ہوئے بیس سال تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتے آئے تھے اور اس لحاظ سے یہ خوف بالکل نہ تھا کہ اُس میں کوئی خارجی کلام ملا دیا جائے گا۔ ہاں ڈر اس بات کا تھا کہ مبادا اُس کے صفحوں میں سے کوئی صفحہ ضائع ہو جائے۔ اور زید بن ثابتؓ کی حدیث میں پہلے یہ بات مذکور ہو چکی ہے کہ اُنہوں نے قرآن کو کھجور کی شاخوں کے ڈنٹھلوں اور پتھر کے ٹکڑوں سے جمع کیا اور ایک روایت میں چمڑے کے ٹکڑوں سے۔ دوسری میں شانہ کی ہڈیوں سے۔ تیسری میں پسلی کی ہڈیوں سے اور چوتھی روایت میں اونٹ کی کاٹھیوں کی لکڑیوں سے۔ قرآن کا نقل کیا جانا بھی آیا ہے۔ روایت کے الفاظ میں ''لخاف'' کا لفظ۔ ''لخفہ'' کی جمع ہے جو باریک پتھر کے ٹکڑے کو کہتے ہیں اور خطابی کا قول ہے کہ ''لخفہ'' پتھر کی پتلی پٹیوں کو کہا جاتا ہے۔ اور ''رقاع'' کا لفظ ''رقعہ'' کی جمع ہے جو کھال، پتلی جھلی، پتے یا کاغذ کے ٹکڑے ہوتے تھے۔ اور ''اکتاف'' ''کتف'' کی جمع ہے یہ اونٹ یا بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی ہوتی تھی جس پر خشک ہونے کے بعد لکھا کرتے تھے اور ''اقتاب'' لفظ قتب کی جمع ہے جو اونٹ کی کاٹھی کو کہتے ہیں اور ابن وہب کی کتاب موطاء میں مالکؒ سے بواسطۂ ابن شہاب۔ سالم بن عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ''ابوبکرؓ نے قرآن کو ''قراطیس'' میں جمع کیا اور اُنہوں نے اس بارے میں زید بن ثابتؓ سے دریافت کیا تھا تو زیدؓ نے اُن کو مدد دینے سے انکار کر دیا یہاں تک کہ ابوبکرؓ نے عمرؓ کی مدد سے یہ کام انجام دیا'' اور موسیٰ ابن عقبہ کی کتاب المغازی میں ابن شہاب سے روایت کی گئی ہے کہ اُس نے کہا ''جس وقت جنگ یمامہ میں مسلمانوں کا بہت کچھ نقصان جان ہوا تو ابوبکرؓ نہایت پریشان ہوئے اور وہ ڈرے کہ کہیں صحابہ کی شہادت سے قرآن کا کوئی حصہ تلف نہ ہو جائے۔ پھر سب لوگ جو کچھ قرآن اُن کے پاس تھا یا اُنہیں یاد تھا لے کر آنے لگے یہاں تک کہ ابوبکرؓ کے زمانہ میں وہ اوراق میں جمع کر لیا گیا۔ اس لحاظ سے ابوبکرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا''۔ ابن حجر کا قول ہے ''اور عمارۃ بن غزیۃ کی روایت میں آیا ہے کہ زید بن ثابتؓ نے کہا'' پھر مجھ کو ابوبکرؓ نے حکم دیا اور میں نے قرآن کو کھال کے ٹکڑوں اور کھجور کی شاخ کے ڈنٹھلوں میں لکھا۔ پھر جس وقت ابوبکرؓ وفات پا گئے اور عمرؓ کا زمانہ آیا تو میں نے قرآن کو ایک ہی صحیفہ (ورق) میں لکھا اور یہ (قرآن مکتوب) عمرؓ کے پاس موجود رہا''۔ ابن حجر کہتا ہے اور زیادہ صحیح پہلی ہی بات ہے اس لئے کہ کھال کے ٹکڑوں اور شاخ خرما کے ڈنٹھلوں پر تو اُس سے پہلے ہی قرآن لکھا ہوا تھا جب کہ وہ ابوبکرؓ کے زمانہ میں جمع کیا گیا تھا۔ پھر اُن کے عہد میں ہی قرآن کو اوراق میں جمع کیا گیا جس پر مترادف صحیح حدیثیں دلالت کر رہی ہیں۔

حاکم کا بیان ہے ''اور تیسری مرتبہ قرآن کا جمع کیا جانا یہ تھا عثمانؓ کے عہد میں سورتوں کی ترتیب ہوئی۔ بخاری نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ ''حذیفۃ بن الیمانؓ۔ عثمانؓ کے پاس آئے اور ارمینیہ اور آذربائیجان کی فتوحات میں اہل شام۔ عراق والوں کے ساتھ مل کر معرکہ آرائی میں شریک تھے۔ حذیفہؓ کو اِن دونوں ممالک کے مسلمانوں کا قراءت میں اختلاف رکھنا سخت پریشان بنا چکا تھا اس لئے اُنہوں نے عثمانؓ سے کہا ''تم اُمت کی اس بات سے پہلے ہی خبر لے لو۔ جب کہ وہ یہود و نصاریٰ کی طرح باہم اختلاف رکھنے والی بن جائے''۔ عثمان نے یہ بات سن کر بی بی حفصہؓ کے پاس کہلا بھیجا کہ جو صحیفے آپ کے پاس امانتاً رکھے ہیں اُنہیں بھیج دیجئے تاکہ میں اُن کو مصحفوں میں نقل کرانے کے بعد پھر آپ کے پاس واپس ارسال کر دوں''۔ بی بی صاحبہؓ نے وہ صحائف عثمانؓ کو بھجوا دیئے اور عثمانؓ نے زید بن ثابتؓ، عبداللہ بن زبیرؓ۔ سعید بن العاصؓ۔ اور عبدالرحمن بن الحارث بن ہشام کو اُن کے نقل کرنے پر مامور کیا اور تینوں قریشی صاحبوں سے کہا کہ جہاں

کہیں قرآن کے تلفظ میں تمہارے اور زید بن ثابتؓ کے مابین اختلاف آ پڑے وہاں اُس لفظ کو خاص قریش ہی کی زبان میں لکھنا کیونکہ قرآن اُنہی کی زبان میں نازل ہوا ہے''۔ چنانچہ ان چاروں صاحبوں نے مل کر عثمانؓ کے حکم کی تعمیل کر دی۔ اور جب وہ اُن صحیفوں کو مصاحف میں نقل کر کے لکھ چکے تو عثمانؓ نے وہ صحائف بدستور بی بی حفصہؓ کے پاس واپس بھیج دیئے اور اپنے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے ایک ایک مصحف ممالکِ اسلامیہ کے ہر ایک گوشہ میں ارسال کر دیا اور حکم دیا کہ اس مصحف کے سوا اور جس قدر صحیفے یا مصحف پہلے کے موجود ہوں اُن کو سوخت کر دیا جائے۔ زیدؓ کہتے ہیں ''جس وقت ہم نے مصحف کو لکھا تو سورۃ الاحزاب کی ایک آیت ہمیں نہیں ملی جس کو میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھتے سنا کرتا تھا۔ پھر ہم نے اُس آیت کو خزیمۃ بن ثابت الانصاریؓ کے پاس پایا ''مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ صَدَقُوْا مَا عَاهَدُوا اللّٰهَ عَلَيْهِ...... '' چنانچہ ہم نے اس آیت کو اُس کی سورۃ کے اندر اپنے مصحف میں شامل کر دیا''۔ ابن حجر کا قول ہے ''یہ کارروائی ۲۵ھ میں ہوئی تھی اور بعض ایسے لوگ جن کو ہم نے پایا ہے اُنہوں نے بھول کر یہ بات کہی کہ اس بات کا وقوع ۳۰ھ کے حدود میں ہوا تھا مگر اُنہوں نے اپنے اس قول کا کوئی اسناد بیان نہیں کیا''۔ ابن اشتہ نے ایوب کے طریق پر ابی قلابہؒ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''مجھ سے انس بن مالک نامی بنی عامر کے ایک شخص نے بیان کیا کہ عثمانؓ کے عہد میں قرآن کے اندر اس قدر اختلاف پڑ گیا جس کی وجہ سے پڑھنے والے بچوں اور معلم لوگوں کے مابین تلوار چل گئی عثمانؓ کو خبر پہنچی تو اُنہوں نے فرمایا ''لوگ میرے سامنے ہی قرآن کو جھٹلانے اور اُس میں غلطی کرنے لگے تو غالباً جو مجھ سے دور ہوں گے وہ اُن کی نسبت سے کہیں بڑھ کر جھٹلاتے اور غلطیاں کرتے ہوں گے۔ اے اصحاب محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تم مجتمع ہو جاؤ اور لوگوں کے لئے ایک امام (قرآن) لکھو'۔ چنانچہ تمام صحابہ نے متفق ہو کر قرآن لکھنا شروع کیا۔ جس وقت کسی آیۃ کے بارے میں اُن کے باہم اختلاف اور جھگڑا ہو پڑتا تو وہ کہتے۔ یہ آیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں شخص کو پڑھائی تھی۔ پھر اُس کو بلوایا جاتا حالانکہ وہ شخص مدینہ سے تین دن کی مسافت پر ہوتا تھا اور جب وہ آ جاتا تو اُس سے دریافت کرتے کہ فلاں آیت کی قراءت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہیں کس طرح پر سنائی تھی وہ شخص کہتا ''یوں'' اُس وقت اُس آیت کو لکھ لیتے اور پہلے سے اُس کی جگہ خالی رہنے دیتے تھے''۔

اور ابن ابی داؤد نے محمد بن سیرین کے طریق پر کثیر بن افلح سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''جس وقت عثمانؓ نے مصحفوں کے لکھوانے کا ارادہ کیا تو اُنہوں نے اس غرض سے بارہ مشہور آدمی قریش اور انصار دونوں قبائل کے جمع کئے پھر قرآن کے صحیفوں کا وہ صندوق منگوایا جو عمرؓ کے گھر میں تھا۔ صندوق مذکور آ گیا تو عثمانؓ نے اُن لکھنے والوں کی نگرانی اپنے ذمہ لی اور نقل کرنے والوں کا انداز یہ تھا کہ جب وہ کسی بات میں باہم جھگڑ پڑتے تو اُسے پیچھے ڈال دیتے (یعنی اُس وقت لکھتے ہی نہ تھے) محمد بن سیرین کا قول ہے ''وہ لوگ اُس کی کتابت میں اس لئے تاخیر کر دیتے تھے کہ کسی ایسے شخص کا انتظار دیکھیں جو اُن میں سب کی نسبت کلام اللہ کے آخری دور سے قریب تر زمانہ رکھتا تھا اور پھر اُس کے بیان کے مطابق، جو کچھ لکھنا رہ گیا ہے اُسے لکھیں''۔ ابن ابی داؤد ہی صحیح سند کے ساتھ سوید بن غفلہ سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ''علیؓ نے فرمایا' عثمانؓ کے بارے میں بجز کلمۂ خیر کے اور کچھ مت کہو کیونکہ واللہ اُنہوں نے مصاحف میں جو کچھ بھی تغیر کیا ہے وہ ہماری ایک جماعت کثیر کی عام رائے سے کیا ہے۔ اُنہوں نے ہم سے کہا ''تم لوگ قرآن کی قراءت کے بارے میں کیا

کہتے ہو؟ مجھے خبر ملی ہے کہ بعض اشخاص دوسروں سے کہتے ہیں ''میری قراءت تمہاری قراءت سے بہتر ہے'' اور یہ بات قریب قریب کفر کے ہے'' ہم لوگوں نے کہا ''پھر تمہاری کیا رائے ہے؟'' عثمانؓ نے جواب دیا ''مجھ کو تو یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ تمام مسلمانوں کو ایک ہی مصحف پر جمع کر دیا جائے تا کہ پھر افتراق اور اختلاف پیدا نہ ہو سکے'' اور ہم لوگوں نے کہا ''تمہاری رائے بہت اچھی ہے''۔

ابن التین اور چند دیگر علماء کا قول ہے ''ابی بکرؓ اور عثمانؓ کے قرآن کو جمع کرنے میں یہ فرق ہے کہ ابی بکرؓ کا جمع کرانا اس خوف سے تھا کہ مبادا حاملانِ قرآن کی موت کے ساتھ قرآن کا بھی کوئی حصہ جاتا رہے کیونکہ اُس وقت تمام قرآن ایک ہی جگہ اکٹھا نہیں تھا چنانچہ ابوبکرؓ نے قرآن کو صحیفوں میں اس ترتیب سے جمع کیا کہ ہر ایک سورۃ کی آیتیں حسب بیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یکے بعد دیگرے درج کر دیں اور عثمانؓ کے قرآن کو جمع کرنے کی یہ شکل ہوئی کہ جس وقت وجوہ قراءت میں بکثرت اختلاف پھیل گیا اور یہاں تک نوبت آ گئی کہ لوگوں نے قرآن کو اپنی اپنی زبانوں میں پڑھنا شروع کیا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عرب کی زبانیں بہت وسیع ہیں تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں میں سے ہر ایک زبان کے لوگ دوسری زبان والوں کو برسر غلط بتانے لگے اور اس بارے میں سخت مشکلات پیش آنے اور بات بڑھ جانے کا خوف پیدا ہو گیا۔ اس لئے عثمانؓ نے قرآن کے مصحف کو ایک ہی مصحف میں سورتوں کی ترتیب کے ساتھ جمع کر دیا اور تمام عرب کی زبانوں کو چھوڑ کر محض قبیلۂ قریش کی زبان پر اکتفا کر لی۔ اس بات کے لئے عثمان دلیل یہ لائے کہ قرآن کا نزول دراصل قریش ہی کی زبان میں ہوا ہے۔ اگرچہ ابتداء میں دقت اور مشقت دور کرنے کے لئے اُس کی قراءت غیر زبانوں میں بھی کر لینے کی گنجائش دے دی گئی تھی لیکن اب عثمانؓ کی رائے میں وہ ضرورت مٹ چکی تھی لہٰذا اُنہوں نے قرآن کی قراءت کا انحصار محض ایک ہی زبان میں کر دیا''۔ قاضی ابوبکر اپنی کتاب الانتصار میں کہتے ہیں ''عثمانؓ نے ابی بکرؓ کی طرح قرآن کو ''مابین اللوحین''[1] ہی جمع کر دینے کا قصد نہیں کیا بلکہ اُنہوں نے تمام مسلمانوں کو اُن معروف اور ثابت قراءتوں پر جمع کر دینے کا ارادہ کیا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول چلی آ رہی تھیں اور جس قدر قراءتیں اُن کے سوا پیدا ہو گئی تھیں اُن کو مٹا دینا چاہا۔ نیز اُنہوں نے مسلمانوں کو ایک ایسا مصحف دیا جس میں کوئی تقدیم' تاخیر اور تاویل نہیں۔ وہ تنزیل کے ساتھ ثبت کیا گیا ہے۔ اُس کی تلاوت منسوخ نہیں ہوئی ہے وہ مصحف اپنے رسم کی مثبت دلیل کے ساتھ لکھا گیا ہے اور اُسکی قراءت اور حفظ کے مفروض کا لحاظ کیا گیا ہے۔ تا کہ بعد میں آنے والی نسلیں فساد اور شبہ میں نہ پڑ سکیں اور یہ خوف بالکل مٹ جائے'' اور حارث المحاسبی کا قول ہے ''لوگوں میں یہ بات مشہور ہو رہی ہے کہ قرآن کو عثمانؓ نے جمع کیا مگر دراصل یہ بات ٹھیک نہیں۔ عثمانؓ نے تو صرف یہ کیا کہ اپنے اور اپنے پاس موجود ہونے والے مہاجرین وانصار کے باہمی اتفاق رائے سے عام لوگوں کو ایک ہی وجہ سے قراءت کرنے پر آمادہ بنایا۔ کیونکہ اُن کو اہلِ عراق اور اہل شام کے قراءتوں کے حروف میں باہم اختلاف رکھنے کے باعث فتنہ کا خوف پیدا ہو گیا تھا۔ ورنہ عثمان کے اس عمل سے پہلے جس قدر مصاحف تھے وہ تمام ایسی قراءت کی صورتوں سے مطابق تھے جن پر حروف سبعہ کا اطلاق ہوتا تھا اور ان پر قرآن کا نزول ہوا تھا اور یہ بات کہ قرآن جملۃً سب سے پہلے کس نے جمع کیا؟ وہ ابوبکر الصدیقؓ تھے اور علیؓ کا قول ہے کہ اگر میں حکمران ہوتا تو مصاحف

---

[1] دو دفتیوں کے اندر

کے ساتھ وہی عمل کرتا جو عثمانؓ نے کیا ہے''۔

فائدہ: عثمان نے دنیائے اسلام کے ہر گوشہ میں جتنے مصاحف ارسال کیے تھے اُن کی تعداد میں اختلاف کیا گیا ہے مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ سب پانچ مصحف تھے۔ اور ابن ابی داؤد نے حمزۃ الزیات کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ عثمانؓ نے دیگر ممالک اسلام میں چار مصحف بھیجے تھے۔ ابن ابی داؤد کا بیان ہے ''میں نے ابی حاتم سجستانی سے سنا وہ کہتا تھا کہ جملہ سات مصاحف لکھے گئے تھے جن میں سے ایک ایک مصحف۔ مکہ۔ شام۔ یمن۔ بحرین۔ بصرہ۔ اور کوفہ کو ارسال کیا گیا اور باقی ماندہ ایک مصحف مدینہ میں محفوظ رکھا گیا''۔

فصل

اُس اجماع اور ان مترادف نصوص کے بیان میں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آیات کی ترتیب بلاشبہ توفیقی (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایتوں سے ثابت شدہ ہے)

اجماع کو بہت سے لوگوں نے بیان کیا ہے منجملہ اُن کے زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں اور ابو جعفر بن الزبیر نے اپنے مناسبات میں اس بات کو تحریر کیا ہے اور اُس کی عبارت یہ ہے۔ ''آیتوں کی ترتیب اپنی اپنی سورتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی توقیف (ہدایت) اور آپؐ کے حکم سے واقع ہوئی ہے اور اس بارے میں مسلمانوں کا کوئی اختلاف نہیں''۔ اس کے ماسوا آگے چل کر علماء نے ایسے صریح اقوال بیان ہوں گے جو اس بات پر نہایت وضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں۔

اور نصوص میں سے ایک تو زید بن ثابتؓ کی وہی سابق حدیث ہے جس میں اُنہوں نے بیان کیا ''ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو قرآن کو پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے''۔ دوسری وہ حدیث ہے جس کو احمدؒ ابوداؤدؒ ترمذیؒ نسائیؒ ابن حبان اور حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے بیان کیا ''میں نے عثمانؓ سے دریافت کیا کہ ''کیا وجہ ہے کہ تم نے سورۃ الانفال کو جو منجملہ مثانی کے ہے اور سورۃ براءۃ کو جو مئین کے ہے باہم ملا دیا اور اُن کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی سطر نہیں لکھی پھر اُن کو سات بڑی سورتوں کے زمرہ میں بھی شامل کر دیا؟'' عثمانؓ نے جواب دیا۔ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر متعدد سورتیں نازل ہوا کرتی تھیں اس لئے جہاں آپ پر کچھ قرآن نازل ہوا کرتا آپؐ فوراً کاتبانِ وحی میں سے کسی کو بلوا کر حکم دیتے کہ اس آیت کو اُس سورۃ میں درج کرو جس میں ایسا ایسا ذکر آیا ہے اور انفال مدینہ میں نازل ہونے والے قرآن میں سے تھی اور سورۃ براءۃ کا نزول سب سے آخر میں ہوا تھا۔ اس کے ماسوا براءت کا قصہ بھی انفال کے قصہ سے مشابہ تھا اس لئے میں نے گمان کیا کہ سورۃ براءت۔ الانفال ہی کا ایک جزو ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسی حالت میں انتقال کر گئے کہ آپؐ نے ہم سے بیان نہیں کیا تھا کہ براءۃ منجملہ الانفال کے ہے۔ اِن وجوہ سے میں نے اُن دونوں سورتوں کو ساتھ ساتھ کر دیا اور اُن کے مابین بِسْمِ اللّٰهِ الرحمٰن الرحیم: کی سطر نہیں لکھی اور اس کو سات بڑی سورتوں کی صف میں جگہ دی''۔ سوم وہ حدیث جس کو احمد نے سند حسن کے ساتھ عثمان بن ابی العاصؓ سے روایت کیا ہے کہ اُس نے بیان کیا ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھا ہوا تھا اس اثناء میں یکایک آپؐ نے

آنکھ پھیلا کر دیکھا اور پھر نظر جھکا لینے کے بعد فرمایا ''میرے پاس جبریلؑ آئے اور حکم دے گئے کہ میں اس آیت کو اس سورۃ کی اس جگہ پر رکھوں ''اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَاءِ ذِی الْقُرْبٰی...... '' ۔ چہارم بخاری نے ابن زبیرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے عثمانؓ سے کہا کہ ''وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَیَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا'' اس آیت کو دوسری آیت نے منسوخ کر دیا ہے اس لئے تم اس کو نہ لکھو یا اُس کو چھوڑ دو''۔ عثمانؓ نے جواب دیا ''یا ابن اخی! میں قرآن کی کسی شے کو اُس کی جگہ سے متغیر نہیں کروں گا''۔ پنجم۔ مسلم نے عمرؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قدر کثرت کے ساتھ کوئی بات دریافت نہیں کی جس قدر ''کلالۃ'' کی نسبت دریافت کیا یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے سینہ میں اپنی انگشت مبارک گڑا کر فرمایا ''تیرے لئے وہی موسم گرما کی نازل شدہ آیت کافی ہے جو سورۃ النساء کے آخر میں ہے''۔ ششم۔ وہ حدیثیں جو سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کے بارے میں آئی ہیں۔ ہفتم۔ مسلم نے ابی الدرداءؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ الکھف کے شروع کی دس آیتیں حفظ کر لے گا وہ دجال کے شر سے محفوظ رہے گا'' اور مسلم ہی کی ایک اور روایت میں یہی حدیث بایں الفاظ آئی ہے کہ ''جو شخص سورۃ الکھف کے آخر کی دس آیتیں پڑھے گا'' اور اسی بات پر اجمالی طور سے دلالت کرنے والے نصوص میں وہ ثابت شدہ باتیں بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد سورتیں پڑھیں مثلاً حذیفہؓ کی حدیث میں سورۃ البقرہ، سورۃ آل عمران اور سورۃ النساء کے پڑھنے کا ذکر آیا ہے۔ بخاری کی صحیح میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ الاعراف کی قراءت مغرب کی نماز میں فرمائی اور سورۃ قد افلح کی بابت نسائی سے روایت آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو فجر کی نماز میں پڑھا یہاں تک کہ جس وقت موسیٰؑ اور ہارون کا ذکر آیا تو آپؐ کو کھانسی آ گئی اور آپؐ نے رکوع کر دیا۔ سورۃ الروم کی بابت طبرانی روایت کرتے ہیں کہ اس کو رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز میں پڑھا تھا۔ الم ۔تَنْزِیْل اور ھَلْ اَتٰی علی الاِنْسَان: کی نسبت شیخین سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو جمعہ کے دن صبح کی نماز میں پڑھا کرتے تھے۔ صحیح مسلم میں سورۃ قٓ کی نسبت آیا ہے کہ اس کو خطبہ میں پڑھتے تھے۔ سورۃ الرحمٰن کی بابت مستدرک وغیرہ کتابوں میں بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سورۃ قوم جن کے روبرو پڑھی۔ سورۃ النجم کی نسبت صحیح میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کفارِ مکہ کو سنایا اور اُس کے آخر میں سجدہ کیا۔ سورۃ اقتربت۔ اس کی بابت مسلم کے نزدیک ثابت ہوا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس کو سورۃ قٓ کے ساتھ عید کی نماز میں پڑھا کرتے تھے۔ سورۃ الجمعہ اور سورۃ المنافقون کی نسبت صحیح مسلم میں آیا ہے کہ آپؐ ان دونوں کو نمازِ جمعہ میں پڑھا کرتے تھے۔ سورۃ الصف کی بابت مستدرک میں عبداللہ بن سلام سے مروی ہے کہ جس وقت یہ سورۃ نازل ہوئی تھی اُسی وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مفصل کی مختلف سورتوں میں (ملا کر) اُن کے روبرو پڑھا یہاں تک کہ اُسے ختم کر دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس سورۃ کو جماعت صحابہ کے روبرو پڑھنا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس کی آیتوں کی ترتیب توقیفی ہے اور صحابہ نے ہرگز اپنی جانب سے کوئی ایسی ترتیب نہیں کی ہے جو اُن کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قراءت فرماتے ہوئے سننے کے خلاف ہو لہٰذا اب یہ بات حدِتواتر تک پہنچ گئی۔ البتہ وہ روایت اس مقام پر ضرور اشکال پیدا کرتی ہے جس کو ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں محمد بن اسحاق کے طریق پر یحییٰ بن عباد بن عبداللہ بن الزبیرؓ سے بیان کیا

ہے اور یحییٰ اپنے باپ عباد بن عبداللہ سے روایت کرتے ہیں اُنہوں نے کہا ''حارث بن خزیمہؓ سورۃ براءۃ کے آخیر کی دو آیتیں لائے اور اُنہوں نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے ان دونوں آیتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر بخوبی یاد رکھا ہے''۔ عمرؓ نے ان کی گفتگو سن کر فرمایا اور میں بھی شہادت دیتا ہوں کہ میں نے بھی بے شک ان دونوں آیتوں کو سنا ہے''۔ پھر فرمایا ''اگر یہ تین آیتیں ہوتیں تو میں اِن کو ایک علیحدہ سورۃ بنا دیتا مگر اب قرآن کی سب سے آخری سورۃ کو دیکھو اور اِن کو اس کے آخر میں شامل کر دو''۔ ابن حجر کا قول ہے ''اس روایت کا ظاہری انداز تو یہ بتاتا ہے کہ صحابہؓ سورتوں کی آیتوں کو اپنے اجتہاد سے ترتیب دیا کرتے تھے مگر اور تمام حدیثیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ اُن لوگوں نے ترتیب آیات توقیف کے سوا اور کسی صورت پر نہیں کی''۔ میں کہتا ہوں کہ مذکورۂ بالا روایت جس سے یہ اشکال پیدا کیا گیا ہے اُس کے مخالف بھی ایک زبردست روایت موجود ہے کیونکہ ابن ابی داؤد ہی نے ابی العالیہ کے طریق پر ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ صحابہؓ نے قرآن جمع کیا اور جب وہ سورۃ براءۃ کی آیت ''ثُمَّ انْصَرَفُوْا صَرَفَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ'' پر پہنچے تو خیال کیا کہ یہ آخر ما نازل ہے۔ اُس وقت اُبیؓ نے کہا ''بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد بھی مجھے دو آیتیں پڑھائی ہیں'' ''لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُوْلٌ......'' تا آخر سورۃ''۔ علامہ مکی اور دیگر علماء کا قول ہے کہ سورتوں میں آیتوں کی ترتیب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایماء سے ہوئی ہے اور آپ نے آغاز سورۃ براءۃ میں اس بات کا حکم نہیں دیا لہٰذا وہ بلا بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ : کے چھوڑ دی گئی'' اور قاضی ابوبکر کتاب الانتصار میں لکھتا ہے ''آیتوں کی ترتیب ایک واجبی امر اور لازمی حکم ہے کیونکہ جبریلؑ ہی اس بات کو کہہ دیا کرتے تھے کہ فلاں آیت فلاں جگہ پر رکھو'' اور قاضی ابوبکر ہی کا قول ہے ''ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ وہ تمام قرآن جسے خداوند کریم نے نازل فرمایا۔ اُس کے لکھے جانے کا حکم دیا۔ اس کو منسوخ نہیں کیا اور نہ اُس کے نزول کے بعد اُس کی تلاوت کو رفع کیا۔ وہ یہی قرآن ہے جو مابین الدفتین پایا جاتا ہے اور جس کو مصحف عثمان حاوی ہو گیا ہے۔ اس قرآن میں نہ کوئی کمی ہے اور نہ کسی طرح کی زیادتی۔ اس کی ترتیب اور نظم اُسی انداز پر ثابت ہے جس طرح خداوند کریم نے اُس کا نظم فرمایا اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے سورتوں کی آیتوں کے یکے بعد دیگرے رکھنے سے ترتیب دیا نہ اُس میں سے کسی پچھلی آیت کو اگلی بنایا اور نہ اگلی کو پچھلی کیا۔ پھر اُمت نے ہر ایک سورۃ کی آیتوں کی ترتیب، اُن کی جگہوں، اور موقعوں کو اُسی طریقہ پر ضبط (یاد) کیا جس طرح انہی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے خاص قراءتوں کو اور ذات تلاوت کو سیکھا اور ممکن ہے کہ قرآن کی سورتوں کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے کر دی ہو یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے یہ کام خود نہ کیا ہو بلکہ اپنے بعد اُمت کے لئے ترک کر دیا ہو''۔ قاضی کہتا ہے ''اور یہ دوسری شق زیادہ قریب الفہم ہے'' اور ابن وہب سے مروی ہے کہ اُس نے کہا ''میں نے مالک کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ''قرآن کی تالیف اُسی انداز پر کی گئی ہے جس انداز پر صحابہؓ اُسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کرتے تھے اور بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں کہ ''صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُسی قرآن کو بین الدفتین جمع کیا ہے جس کو خداوند پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا تھا اور صحابہؓ نے اُس میں کوئی زیادتی یا کمی نہیں کی۔ پھر اُن کے قرآن کو جمع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ قرآن کے حافظوں کی موت سے اُس کے کسی حصہ کے ضائع ہو جانے کے خوف میں مبتلا ہو گئے تھے اس واسطے سے اُنہوں نے جس طرح پر قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا اُسی انداز پر بلا کسی تقدیم و تاخیر

کے اُس کو لکھ لیا یہاں تک کہ اُس کی ترتیب میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کی ہوئی ترتیب کے علاوہ اپنی رائے کو ہرگز دخل نہیں دیا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو قرآن کے نازل شدہ حصوں کی تلقین اُسی ترتیب پر فرمائی تھی جو آج ہمارے مصحفوں میں پائی جاتی ہے اور آپ ؐ کو اس ترتیب پر جبریل ؑ نے واقف بنایا تھا جو ہر ایک آیت کے نزول کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بتا دیا کرتے تھے کہ یہ آیت فلاں سورۃ کی فلاں آیت کے بعد لکھی جانی چاہیئے گی۔ اس بیان سے ثابت ہو رہا ہے کہ صحابہ ؓ نے صرف قرآن کو جمع کرنے کی کوشش کی تھی نہ کہ اُسے ترتیب دینے کی اس واسطے کہ بلاشبہ قرآن اسی ترتیب کے ساتھ لوح محفوظ میں لکھا ہوا ہے اور اُس کو خدائے پاک نے پہلے آسمانِ دنیا پر نازل فرمایا پھر اُسے بوقت ضرورت تفریق کے ساتھ نازل فرماتا رہا۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ تلاوت کی ترتیب نزول کی ترتیب کے علاوہ ہے''۔ اور ابن الحصار کا قول ہے کہ ''سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا اُن کی جگہوں میں رکھنا محض وحی کے ذریعہ سے عمل میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہی فرما دیتے تھے کہ اس آیت کو فلاں موقع میں رکھو اور اس ترتیب کا یقین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کی نسبت متواتر نقل کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہے اور اس بات سے بھی کہ صحابہ ؓ نے مصحف میں اُسے یونہی رکھنے پر اجماع کیا''۔

فصل

اس امر میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا سورتوں کی ترتیب بھی توقیفی ہے۔ یا صحابہ ؓ نے اپنے اجتہاد سے یہ ترتیب قائم کی ہے؟

جمہور علماء دوسری شق کے قائل ہیں یعنی اس بات کے کہ سورتوں کی موجودہ ترتیب صحابہ ؓ کے اجتہاد کا نتیجہ ہے۔ ان لوگوں میں مالک اور قاضی ابوبکر (اپنے دو قولوں میں سے ایک قول کی وجہ سے) بھی شامل ہیں ابن فارس کا قول ہے ''قرآن کا جمع کرنا دو قسم پر ہے۔ ایک قسم سورتوں کی ترتیب ہے مثلاً سات بڑی سورتوں کا مقدم کرنا اور اُن کے بعد مئین سورتوں کو رکھنا۔ تو اس قسم کی ترتیب صحابہ ؓ ہی نے کی ہے مگر دوسری قسم کی ترتیب یعنی آیتوں کا سورتوں میں مرتب کرنا یہ ترتیب توقیفی ہے اور اس کو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس طریقہ پر انجام دیا ہے جس طرح جبریل ؑ نے آپ کو منجانب اللہ بتایا اور جن امور سے اس بات پر دلیل لائی جاتی ہے منجملہ اُن کے ایک امر یہ ہے کہ سلف کے مصاحف میں سورتوں کی ترتیب کا اختلاف تھا سلف صالحین میں سے بعض صاحب ایسے تھے جنہوں نے اپنے مصحف کو نزول کی ترتیب پر مرتب کیا تھا اور یہ علی ؓ کا مصحف تھا جس کے اوّل میں سورۃ اقراء تھی۔ پھر المدثر۔ المزمل۔ تبت اور تکویر یکے بعد دیگر یونہی مکی اور مدنی سورتوں کے اخیر تک ترتیب دی گئی تھیں اور ابن مسعود ؓ کے مصحف میں سب سے پہلے سورۃ البقرہ تھی۔ پھر سورۃ النساء اور اُس کے بعد سورۃ آل عمران۔ نہایت سخت اختلاف کے ساتھ اور اسی طرح پر اُبی بن کعب اور دیگر صحابہ ؓ کے مصاحف تھے''۔ ابن اشتہ اپنی کتاب المصاحف میں اسمٰعیل بن عباس کے طریق پر بواسطہ حبان بن یحییٰ۔ ابی محمد القرشی سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا ''عثمان ؓ نے صحابہ کو یہ حکم دیا کہ بڑی سورتوں کو یکے بعد دیگرے رکھو اس لئے سورۃ الانفال

اور سورۃ توبہ کو سات بڑی سورتوں میں شامل بنایا گیا اور الانفال اور التوبہ کے مابین بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ کے ساتھ فصل نہیں کیا گیا''۔

اور پہلے قول یعنی سورتوں کی ترتیب توقیفی ہونے کو بھی بہت سے علماء نے مانا ہے جن میں قاضی بھی اپنے ایک قول کی بنا پر شامل کیا جا سکتا ہے۔ ابوبکر بن الانباری کا قول ہے'' خداوند پاک نے قرآن کو تمام تر آسمانِ دنیا پر نازل کرنے کے بعد پھر اُسے بیس سے زائد برسوں میں متفرق طور سے (زمین پر) نازل فرمایا۔ چنانچہ سورۃ کا نزول کسی نئی بات کے پیش آنے پر اور آیت کا نزول کسی دریافت کرنے والے کے جواب میں ہوتا تھا اور جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت اور سورۃ کے موضع سے آگاہ بنا دیتے تھے اس لئے سورتوں کا اتساق بھی آیتوں اور حروف کے اتساق کی طرح سب کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ہے لہٰذا جو شخص کسی ترتیب سورۃ کو مقدم یا موخر کرے گا وہ گویا نظم قرآن میں خلل ڈالے گا'' اور کرمانی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے کہ'' سورتوں کی یہ ترتیب اسی طرح خدا کے نزدیک لوح محفوظ میں بھی ہے اور اسی ترتیب پر ہر سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پاس جمع شدہ قرآن کا دَور فرمایا کرتے تھے اور اپنے سالِ وفات میں آپ نے جبریلؑ سے قرآن کے دو دَور فرمائے اور نزول میں سب سے پچھلی آیت ''وَاتَّقُوۡا يَوۡمًا تُرۡجَعُوۡنَ فِيۡهِ اِلَى اللّٰهِ'' تھی اس کی بابت جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا کہ اسے آیت ربا اور آیت دین دونوں کے مابین رکھئے''۔ اور طیبی کہتا ہے'' قرآن سب سے پہلے لوحِ محفوظ سے ایک ہی مرتبہ مکمل آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا اور پھر وہ ضرورتوں کے مطابق اترتا رہا اور اخیر میں وہ مصاحف کے اندر اُسی ترتیب و نظام کے ساتھ ثبت کیا گیا جیسا کہ لوحِ محفوظ میں ثبت ہے''۔ زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے'' فریقین کا اختلاف محض لفظی ہے دوسری شق کا قائل بھی یہی کہتا ہے کہ صحابہؓ چونکہ اسباب نزول اور کلمات قرآن کے مواقع کا علم رکھتے تھے اس لئے اُن کو اس ترتیب کا رمز معلوم ہو گیا۔ چنانچہ مالک کا قول ہے'' صحابہؓ نے قرآن کی ترتیب محض اُسی بنا پر کی جسے وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتے آتے تھے''۔ مگر مالک نے چونکہ یہ بھی کہہ دیا کہ سورتوں کی ترتیب صحابہؓ ہی کے اجتہاد کا نتیجہ ہے'' لہٰذا اختلاف کا نتیجہ یہ نکلا کہ آیا یہ اجتہادی ترتیب کسی قولی روایت (توقیف) کے ذریعہ سے عمل میں آئی ہے یا محض فعلی اسناد کی بنا پر (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل اور اندازِ تلاوت کے لحاظ سے یہ ترتیب کر دی گئی۔ مترجم) تاکہ اس حیثیت سے اُنہیں اُس میں کلام کرنے کی گنجائش مل جائے'' اور ابوجعفر بن الزبیر اس بارے میں زرکشی پر سبقت لے گیا ہے اور بیہقی کتاب المدخل میں کہتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں قرآن کی آیتوں اور سورتوں کی ترتیب ہو چکی تھی مگر عثمانؓ کی گزشتہ حدیث کی بنا پر انفال اور براءت کی سورتیں اس ترتیب سے مستثنیٰ ہو چکی تھیں'' اور ابن عطیہ اس جانب مائل ہوا ہے کہ اکثر سورتوں کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات ہی میں معلوم ہو گئی تھی مثلاً سات بڑی سورتوں۔ حوامیم اور مفصل کی ترتیب اور اس کے ماسوائے سورتوں کی ترتیب کے لئے یہ بھی مانا جا سکتا ہے کہ اُسے امت کے لئے چھوڑ دیا گیا ہوتا کہ وہ آپؐ کے بعد یہ خدمت انجام دے''۔ مگر ابوجعفر بن زبیر کہتا ہے'' جتنی سورتوں کی نسبت ابن عطیہ نے صریح ثبوت پیش کیا ہے آثار اُن سے بہت زیادہ سورتوں کی بابت توقیفی ترتیب رکھنے کی شہادت دیتے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (اِقۡـرَءُوا

الـزهراوين. البقره و آل عمران)) اس کی روایت مسلم نے کی ہے یاسعید بن خالد کی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات طویل سورتوں کوایک ہی رکعت میں پڑھا''۔ یہ حدیث ابن ابی شیبۃ نے اپنے مصنف میں روایت کی ہے اور اسی حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوایک ہی رکعت میں جمع فرمالیا کرتے تھے اور بخاری۔ ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنہوں نے کہا۔ بنی اسرائیل۔ کہف۔ مریم۔ طٰہٰ اورانبیاء کی سورتیں عتاق الاول اور ایسی سورتیں ہیں جن کو میں نے بہت زمانہ پہلے اخذ کیا ہے''۔ چنانچہ اس قول میں ابن مسعودؓ نے ان سورتوں کا ذکراُسی ترتیب کے ساتھ کیا جسے ترتیب سے یہ سورتیں مصحف میں درج ہیں اور صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہرایک رات کواپنے بستر پرآرام کرنے کے لئے جاتے تھےتو اپنی دونوں ہتھیلیوں کواکٹھا کرکے اُن میں پھونک مارتے اور پھر ''قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ''اور معوذتین پڑھتے تھے۔ابوجعفرالنحاس کہتا ہے''قول مختار یہ ہے کہ اس ترتیب پرسورتوں کی تالیف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمائی ہے جس پرواثلہ کی حدیث((اعطیت مكان التوراة السبع الطوال)) دلالت کررہی ہے لہٰذا یہ حدیث واضح کرتی ہے کہ قرآن کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے ماخوذ اور اُنہی کے وقت سے چلی آرہی ہے اور مصحف میں قرآن کواُسی ایک طریقہ پرجمع کیا ہے کیونکہ یہ حدیث تالیف قرآن کی بابت خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ پیش کرتی ہے۔ابن الحصار کا قول ہے''سورتوں کی ترتیب اورآیتوں کا اُن کی جگہوں پررکھا جانا صرف وحی کے ذریعہ سے انجام پایا تھا۔ابن حجر کہتا ہے یہ بات کچھ غیرممکن نہیں کہ بعض یابیشتر سورتوں کی باہمی ترتیب توقیفی ہوکیونکہ سورتوں کی ترتیب کےتوقیفی ہونے پرجن اُموزسے استدلال کیا جاتا ہے منجملہ اُن کے ایک وہ حدیث بھی ہے جس کواحمداورابوداؤدنے بواسطہ اوس بن ابی اوس کے حذیفۃ الثقفیؓ سے روایت کیا ہے۔حذیفہ نے کہا ''میں اس وفدکےلوگوں میں شامل تھا جوقبیلۂ ثقیف میں سےقبولِ اسلام کا شرف حاصل کرچکے تھے۔تا آخر حدیث''اور اس حدیث میں آیا ہے کہ''پھررسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا مجھ پرقرآن کا ایک حزب(منزل) طاری ہوگیا تھا(یعنی قرآن کی ایک منزل بطورِوِرد پڑھنی شروع کردی تھی)چنانچہ میں نے ارادہ کیا کہ جب تک اُسے تمام نہ کرلوں اُس وقت تک باہر نہ نکلوں''لہٰذا ہم نے اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا''تم لوگ قرآن کی منزلیں کس طرح پر کرتے ہو؟''صحابہؓ نے جواب دیا''ہم قرآن کی منزلیں۔تین۔پانچ۔سات۔نو۔گیارہ اور تیرہ سورتوں کی کیا کرتے ہیں اورآخرمنزل مفصل سورۃ قٓ سے کرتے ہیں یہاں تک کہ قرآن کوختم کردیتے ہیں''۔ابن حجر کہتا ہے اس لئے یہ حدیث صاف بتارہی ہے کہ آج جس انداز پرمصحف میں سورتوں کی ترتیب پائی جاتی ہے یہی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں بھی تھی''۔پھروہ کہتا ہے اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ اُس زمانہ میں صرف مفصل کی منزل بخلاف اپنے ماسوائے کے خاص کرمرتب ہورہی ہو''۔میں کہتا ہوں سورتوں کی ترتیب کےتوقیفی ہونے پرجوباتیں دلالت کرتی ہیں اُن میں سے ایک امر یہ بھی کہ حٰمٓ سے شروع ہونے والی سورتیں یکے بعددیگرے یکجامرتب کی گئی ہیں اوریہی صورت طٰسٓ سے آغاز ہونے والی سورتوں کی بھی ہے۔مگر مُسَبِّحَات[1] کی ترتیب پےدرپےنہیں رکھی گئی ہےاورطٰسٓمٓ الشعراء اور

---

[1] سبّح سے آغاز ہونے والی سورتیں

طسم القصص کے مابین سورۃ طٰس کے ذریعہ سے باوجود اس کے وہ اُن دونوں کی نسبت بہت چھوٹی ہے۔ جدائی ڈال دی گئی لہٰذا اگر سورتوں کی ترتیب اجتہادی ہوتی تو مُسَبِّحَات کو پے در پے یکجا کر کے رکھا جاتا اور سورۃ طٰس کو سورۃ القصص سے موخر کر دیا جاتا اور جو بات اس بارے میں سب سے زیادہ دل کو لگتی ہے وہ بیہقی کا قول ہے یعنی یہ کہ براءۃ اور الانفال کے سوا اور جملہ سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کئی سورتوں کو پے در پے پڑھنے سے اس بات کی دلیل لینا مناسب نہیں کہ اُن کی ترتیب بھی یونہی ہے۔ اور اس حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سورۃ النساء کو سورۃ آل عمران سے قبل پڑھنے کی حدیث کے باعث کوئی اعتراض نہ وارد ہو سکے گا کیونکہ قراءت میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھنا واجب نہیں اور اس کے علاوہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رسولِ پاک نے اسی جواز کا بیان کرنے کے لئے ایسا فرمایا ہو۔ ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابن وہب کے طریق پر سلیمان بن بلال سے روایت کی ہے۔ سلیمان نے کہا "میں نے ربیعہ سے کسی کو یہ سوال کرتے ہوئے سنا کہ بقرہ اور آل عمران کی سورتیں کیوں مقدم کی گئیں حالانکہ اُن سے پہلے اسّی سے زائد سورتوں کا نزول مکہ میں ہو چکا تھا اور یہ دونوں مدینہ میں آ کر نازل ہوئیں؟ ربیعہ نے جواب دیا "قرآن کی تالیف اُن لوگوں کے علم پر ہوئی ہے جو اُس کے مولف کے دیکھنے والے اور اُس کی تالیف میں مولف کے ساتھ موجود تھے اور اُن لوگوں کو اس پر علم رکھنے کے ساتھ اجتماع بھی ہو گیا تھا۔ لہٰذا یہی بات اس بارے میں کافی ہے اور اس سے زیادہ سوال کرنا غیر ضروری۔

خاتمہ: سات طویل سورتوں (السبع الطوال) میں پہلی سورۃ البقرہ اور آخر سورۃ براءۃ ہے۔ یہ قول علماء کی ایک جماعت کا ہے لیکن حاکم اور نسائی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "سات بڑی سورتیں البقرہ۔ آل عمران۔ النساء۔ المائدہ۔ الانعام اور الاعراف ہیں"۔ راوی کہتا ہے اور ابن عباسؓ نے ساتویں سورۃ کا بھی نام لیا تھا جس کو میں بھول گیا ہوں" اور ابن ابی حاتم وغیرہ کی ایک صحیح روایت میں مجاہد اور سعید بن جبیر سے آیا ہے کہ "وہ ساتویں سورۃ یونس ہے" اور ابن عباسؓ کی روایت سے بھی یہی بات پہلے نوع اوّل میں بیان ہو چکی ہے اور حاکم کی ایک روایت میں وارد ہوا ہے کہ وہ ساتویں سورۃ الکہف ہے۔

السبع الطوال کے بعد آنے والی سورتوں کو المئین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اُن میں سے ہر ایک سورۃ سو آیتوں سے زائد یا اسی تعداد کے قریب قریب ہے اور المئین کے بعد واقع ہونے والی سورتوں کو "المثانی" کہتے ہیں کیونکہ وہ مئین سے دوم نمبر پر واقع ہیں اس لئے وہ دوم ہیں اور مئون اوّل۔ فراء کہتا ہے "مثانی" وہ سورۃ ہے جس کی آیتیں سو آیتوں سے کم ہیں اور یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ سورتیں طوال اور مئین کی نسبت بہت زیادہ دہرائی جاتی ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُن میں عبرت انگیز قصص اور اخبار کے ساتھ امثال کو مکرر کیا گیا ہے اس بات کو نکزاوی نے بیان کیا ہے۔ اور جمال القراء میں آیا ہے کہ "مثانی" وہ سورتیں ہیں جن میں قصص کو دہرایا گیا ہے اور بعض اوقات اُن کا اطلاق تمام قرآن اور سورۃ الفاتحہ پر ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

اور مفصل ان سورتوں کو کہتے ہیں جو "مثانی" کے بعد واقع ہوئی ہیں اور چھوٹی سورتیں ہیں۔ اس نام نہاد کی وجہ ان

سورتوں کے مابین بکثرت بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ساتھ فصل (جدائی) پڑتا ہے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اُن میں منسوخ کی کمی ہونا اس نام نہاد کا موجب ہے اور اسی لئے اُن کو محکم بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ بخاری نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کیا ہے کہ سعید نے کہا ''قرآن کے جس حصہ کو تم مفصل کہتے ہو وہی محکم ہے اور اس کا خاتمہ بالانزاع واختلاف سورۃ الناس پر ہوتا ہے۔ لیکن آغاز کے بارے میں اختلاف ہے کہ مفصل کی پہلی سورۃ کون ہے؟ اس بارے میں بارہ قول آئے ہیں۔ ایک قول سورۃ ق کی بابت آیا ہے جو اوس بن ابی اوس کے کچھ ہی قبل بیان شدہ حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ دوسرا قول سورۃ الحجرات کی نسبت ہے اور اس کو نووی نے صحیح قرار دیا ہے۔ تیسرے قول میں سورۃ القتال کو مفصل کی پہلی سورۃ قرار دیا گیا ہے اور اس کو ماوردی نے بہت سے لوگوں کی جانب منسوب کیا ہے۔ چوتھا قول سورۃ الجاثیہ کی بابت آیا ہے اس کا راوی قاضی عیاض ہے۔ پانچویں قول نے سورۃ الصافات کی تعیین کی ہے۔ چھٹے قول کی رُو سے سورۃ الصف کو لیا گیا ہے۔ ساتویں قول میں سورۃ تبارک کو مفصل کی پہلی سورۃ مانا گیا ہے اور یہ تینوں قول ابن ابی الصیف یمنی نے کتاب تنبیہ پر نکات لکھنے میں بیان کئے ہیں۔ آٹھویں قول میں سورۃ الفتح کو لیا گیا ہے اس کا راوی کمال الذماری ہے جس نے تنبیہ کی شرح میں یہ بات لکھی ہے۔ نواں قول سورۃ الرحمٰن کی تعیین کرتا ہے اس کو ابن السیدؒ نے کتاب موطا پر اپنی امالی میں ذکر کیا ہے۔ دسواں قول سورۃ الانسان کو مفصل کا آغاز قرار دیا ہے۔ گیارہویں قول میں سورۃ سبح کو لیا گیا ہے اور اُس کو ابن الفرکاح نے اپنی کتاب التعلیق میں مرزوقی سے بیان کیا ہے اور بارہویں قول میں سورۃ والضحیٰ کو مفصل کی پہلی سورۃ بتایا گیا ہے اور اُس کا قائل خطابی ہے اور خطابی ہی نے اس نام نہاد کی وجہ یوں لکھی ہے کہ قاری (پڑھنے والا) ان سورتوں کے مابین تکبیر کے ساتھ فصل کرتا ہے۔ اور علامہ راغب اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتا ہے کہ ''مفصل قرآن کے آخری ساتویں حصہ کو کہتے ہیں۔

فائدہ: مفصل میں طوال۔ اوساط اور قصار سورتیں بھی ہیں۔ ابن معن کا قول ہے طوال مفصل سورۃ عَمَّ تک ہیں۔ اوساط المفصل سورۃ عَمَّ سے سورۃ الضحیٰ تک اور الضحیٰ سے آخر قرآن تک باقی سورتیں قصار المفصل ہیں'' اور یہ قول اُن تمام اقوال سے زیادہ قریب بصواب ہے جو اس بارہ میں کہے گئے ہیں۔

تنبیہ: ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں بواسطۂ نافع۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ''ابن عمرؓ کے روبرو مفصل کا ذکر کیا گیا تو اُنہوں نے کہا'' اور قرآن کا کون سا حصہ مفصل نہیں؟ مگر تم قصار السور اور صغار السور کہو'' اور اسی قول سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ سورۃ کو مختصر[1] اور چھوٹی کہنا جائز ہے اور نہ ایک جماعت جن میں ابو العالیہ بھی شامل ہے اس بات کو ناپسند کرتی ہے اور کچھ دوسرے لوگوں نے ایسا کہنے کی اجازت بھی دی ہے اور یہ بات ابن ابی داؤد نے بیان کی ہے۔ ابن سیرین اور ابی العالیہ سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا ''سورۃ خفیفۃ'' ہرگز نہ کہو کیونکہ خداوند کریم فرماتا ہے ''اِنَّا سَنُلْقِیْ عَلَیْکَ قَوْلاً ثَقِیْلاً'' لیکن سورۃ یسیرۃ کہہ سکتے ہو۔

فائدہ: ابن اشتہ اپنی کتاب المصاحف میں بیان کرتا ہے ''مجھے محمد بن یعقوب نے اور اُسے ابوداؤد نے بواسطۂ

[1] مختصر۔

ابوجعفر کوفی کے اس بات کی اطلاع دی کہ ابوجعفر نے کہا ''اُبی بن کعب کے مصحف کی ترتیب یوں تھی: الحمد. البقره. آل عمران. الانعام. الاعراف. المائده. یونس. الانفال. براءة. هود. مریم. الشعراء. الحج. یوسف. الکهف. النحل. الاحزاب. بنی اسرائیل. الزُمر: جس کے شروع میں حٰم ہے۔ طٰهٰ. الانبیاء. النور. المؤمنون. سباء. العنکبوت. المؤمن. الرعد. القصص. النمل. الصافات. صٓ. یٰس. الحجر. حمعسق. الروم. الحدید. الفتح. القتال. تبارک الملک. السجده. انا ارسلنا نوحا. الاحقاف. قٓ. الرحمن. الواقعه. الجن. النجم. سال سائل. المزمل. المدثر. اقتربت. حٰمٓ. الدخان. لقمان. حٰمٓ. الجاثیة. الطور. الذاریت. نٓ. الحاقة. الحشر. الممتحنه. المرسلات. عَمَّ یتسألون. لا اقسم بیوم القیامة. اذا الشمس کورت. یا ایها النبی اذا طلقتم النساء. النازعات. التغابن. عبس. المطففین. اذا السماء انشقت. والتین والزیتون. اقراء باسم ربک. الحجرات. المنافقون. الجمعه. لم تحرم. الفجر. لا اقسام بهذ البلد. واللیل. اذا السماء انفطرت. والشمس وضحاها. والسماء والطارق. سبح اسم ربک. الغاشیة. الصف. التغابن. سورۃ اہل کتاب یعنی لم یکن. الضحی. الم نشرح. القارعة. التکاثر. العصر. سورة الخلع. سورة الحفد. ویل لکل همزة. اذا زلزلت. العادیات. الفیل. لایلاف قریش. ارایت. انا اعطانک. القدر. الکافرون. اذا جاء نصر اللّٰه. تبت. الصمد. الفلق اور الناس اسی طور پر ترتیب وار یکے بعد دیگرے سورتیں رکھی گئی تھیں۔

اور ابن اشتہ ہی بیان کرتا ہے کہ مجھ سے ابوالحسن بن نافع نے کہا کہ ابوجعفر بن عمرو بن موسیٰ نے اُن سے یہ حدیث بیان کی کہ ابوجعفر نے کہا۔ حدثنا محمد بن اسماعیل بن سالم۔ حدثنا علی بن مہران الطائی۔ حدثنا جریر بن عبدالحمید اور جریر بن عبدالحمید نے بیان کیا۔ عبداللہ بن مسعودؓ کے مصحف کی ترتیب یوں تھی۔ الطّوال. البقره. النساء. آل عمران. الاعراف. الانعام. المائده اور یونس. المئین. براءة. النّحل. هُود. یوسف. الکهف. بنی اسرائیل. الانبیاء. طٰهٰ. المؤمنون. الشعراء اور الصافات. المثانی. الاحزاب. الحج. القصص. طٰس. النّملُ. النُّور. الانفال. مَریم. العنکبوت. الرُّوم. یٰسٓ. الفرقان. الحجر. الرَّعْد. سَبَأ. الملئکة. ابراهیم. ص. الذین کفروا. لقمان اور الزّمر. الحَوَامیم. حٰم. المؤمنُ. الزخرف. السجده. حمعسق. الاحقاف. الجاثیة. الدخان. الممتحنات. انا فتحنا لک. الحشر. تنزیلُ السجده. الطلاق. نٓ والقلم. الحجرات. تبارک. التغابن. اذا جاءک المنافقون. الجمعة. الصف. قل اوحی. انا ارسلنا. المجادلة. الممتحنة اور یا ایها النبی لم تحرم. المفصل. الرحمٰن. النجم. الطور. الذاریات. اقتربت الساعة. الواقعة. النازعات. سال سائل. المدثر. المزمل. المطففین. عبس. هل اتی المرسلات. القیامة. عم یتساء لون. اذا الشمس کورت. اذا السماء انفطرت. الغاشیة. سبح. اللیل. الفجر. البروج. اذا السماء انشقت. اقراء باسم ربک. البلد. الضحی. الطارق. العادیات. ارایت. القارعة. لم یکن. والشمس وضحاها. والتین. ویل لکل همزة. الم ترکیف. لایلاف قریش. الهاکم. انا انزلناه. اذا زلزلت. والعصر. اذاجاء نصر اللّٰه. الکوثر. قل یا ایها الکافرون. تبت. قل هو اللّٰه احد. اور الم نشرح اور اُس میں الحمد اور معوذتان نہیں تھیں۔

انیسویں نوع

قرآن کی سورتوں۔آیتوں۔کلمات اور حروف کی تعداد

جن لوگوں کا اجماع قابل تسلیم اور معتبر ہے اُن کے نزدیک قرآن کی جملہ سورتیں ایک سو چودہ ہیں اور ایک قول میں الانفال اور براءۃ کو ایک ہی سورۃ ماننے کے باعث ایک سو تیرہ ہی سورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ابوالشیخ نے ابی روق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''الانفال اور براءۃ دونوں ایک ہی سورۃ ہے اور ابی رجاء سے مروی ہے اُس نے کہا'' میں نے حسنؒ سے الانفال اور براءۃ کی نسبت دریافت کیا کہ آیا یہ دوسورتیں ہیں یا ایک ہی سورۃ ہے؟ تو انہوں نے کہا'' دو سورتیں ہیں'' اور مجاہد سے ابی روق ہی کا ایک ایسا قول نقل کیا گیا ہے اور اس کی روایت ابن ابی حاتم نے سفیان سے کی ہے۔ ابن اشتہ ابن لھیعہ کا یہ قول بیان کرتا ہے کہ اُس نے کہا ''لوگ اس بات کے قائل ہیں۔ براءۃ۔ یسئلونک عن الانفال کا ایک حصہ ہے اور براءۃ میں بِسْمِ اللّٰہ الرحمٰن الرّحیم اسی وجہ سے نہیں لکھی گئی کہ وہ یسئلونک میں شامل تھی۔ لوگوں کو یہ شبہ اس وجہ سے ہوا کہ اِن سورتوں کے دونوں کنارے باہم ملتے جلتے ہیں اور ان کے مابین بِسْمِ اللّٰہ الرحمٰن الرحیم نہیں ہے۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا الگ الگ نام رکھنا اس قول کی تردید کرتا ہے'' اور کتاب اقناع کے مصنف نے ایک قول یہ بیان کیا ہے کہ ابن مسعودؓ کے مصحف میں بِسْمِ اللّٰہ ثبت ہے'' مگر پھر خود ہی کہتا ہے کہ اس قول کو لیا نہ جائے گا۔ اور قشیری بیان کرتا ہے ''صحیح یہ ہے کہ بِسْمِ اللّٰہ سورۃ براءۃ میں تھی ہی نہیں کیونکہ جبریلؑ نے اُس کو اس سورہ میں نازل نہیں کیا'' اور مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے اُنہوں نے کہا ''میں نے علی بن ابی طالبؓ سے دریافت کیا کہ سورۃ براءۃ میں بِسْمِ اللّٰہ الرحمٰن الرحیم کیوں نہیں لکھی گئی؟ تو انہوں نے جواب دیا'' اس لئے کہ وہ امان اور براءۃ ہے جو تلوار (حکمِ جنگ) کے ساتھ نازل ہوئی ہے'' اور مالک سے مروی ہے کہ جس وقت اس سورۃ کا آغاز ساقط ہو گیا تو بسم اللہ بھی اسی کے ساتھ نکل گئی کیونکہ یہ امر ثابت شدہ ہے کہ سورۃ براءۃ طوالت میں سورۃ البقرہ کی ہم پلہ تھی۔ ابن مسعودؓ نے چونکہ اپنے مصحف میں معوذتین کو نہیں لکھا ہے اس لئے اُس میں محض ایک سو بارہ سورتیں ہیں اور اُبی کے مصحف میں ایک سو سولہ سورتیں ہیں اس لئے کہ اُنہوں نے آخر میں الحَفْد اور الخَلع دو سورتیں بڑھا دی ہیں۔ ابوعبید ابن سیرین سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''اُبی بن کعب نے اپنے مصحف میں فاتحۃ الکتاب، معوذتین۔ اللّٰھم انا نستعینک اور اللّٰھم ایاک نعبد تحریر کیا ہے اور ابن مسعودؓ نے ان کو چھوڑ دیا ہے۔ پھر عثمانؓ نے انہی سورتوں میں سے فاتحۃ الکتاب اور معوذتین کو اپنے مصحف میں لکھا۔ طبرانی کتاب الدعاء میں عباد بن یعقوب الاسدی کے طریق پر یحییٰ بن یعلی الاسلمی کے واسطہ سے۔ از ابن لھیعہ۔ از ھبیرہ۔ عبداللہ بن زرار الغافقی کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اُس نے کہا'' مجھ سے عبدالملک بن مروان نے یہ بات کہی کہ مجھ کو معلوم ہے تو کس وجہ سے ابی ترابؓ کے ساتھ محبت رکھتا ہے مگر یہ کہ تو ایک خشک دماغ دیہاتی شخص ہے''۔ میں نے جواب دیا'' واللہ میں نے اُس وقت میں قرآن

کو جمع کیا ہے جب کہ تیرے ماں باپ اکٹھا بھی نہ ہوئے تھے اور اُس قرآن میں سے علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے دو سورتیں مجھ کو سکھائی تھیں جو اُن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر تعلیم کی تھیں اور وہ سورتیں ایسی ہیں جن کو نہ تو نے سیکھا ہے اور نہ تیرے باپ نے اُن کی تعلیم پائی تھی۔ وہ سورتیں یہ ہیں: ((اَللّٰھُمَّ اِنَّا نستعینُکَ وَنستغفِرُکَ وَنُثْنِیْ عَلَیْکَ وَلا نَکْفُرُکَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُکُ مَنْ یَّفْجُرُکَ. اَللّٰھُمَّ اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَلَکَ نُصَلِّیْ وَنَسْجُدُ وَاِلَیْکَ نَسْعٰی وَنَحْفِدُ وَنَرْجُوْ رَحْمَتَکَ وَ نَخْشیٰ عَذَابَکَ اِنَّ عَذَابَکَ بِالْکُفَّارِ مُلْحِقٌ)) اور بیہقی نے سفیان ثوری کے طریق پر ابن جریج سے بواسطۂ عطاء۔ عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی اور کہا "بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم. اللّٰھُمَّ اِنَّا نستعینک ونستغفرک ونثنیْ عَلَیْکَ وَلا نکفُرک ونخلع ونترک من یفجرک. اللھم ایاکَ نعبُدُ ولکَ نُصلِّیْ ونسجُدُ والیک نسعیٰ ونحفد ونَرْجو رحمتک ونخشی نعمتک. اِنَّ عذابک بالکافرین ملحق" ابن جریج کہتا ہے۔ بسم اللہ شامل کرنے کی حکمت یہ ہے کہ بعض صحابہ کے مصحف میں ان دونوں کو دو سورتیں لکھا گیا ہے۔ محمد بن نصر المروزی کتاب الصلوٰۃ میں اُبی بن کعب سے روایت کرتا ہے کہ وہ دو سورتوں کے ساتھ دعائے قنوت پڑھتے تھے۔ پھر ان دونوں سورتوں کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اُبی نے ان کو اپنے مصحف میں بھی لکھ لیا تھا۔ ابن الضریس کا قول ہے "انبأنا احمد بن جمیل المروزی عن عبداللّٰہ بن مبارک. انبأنا الاجلح عن عبداللہ بن عبدالرحمٰن عن ابیہ کہ اُس کے باپ نے کہا" ابن عباسؓ کے مصحف میں اُبی اور ابی موسیٰؓ کی قراءت یوں آئی ہے ((بِسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم. اللّٰھُمَّ اِنَّا نستعینک ونستغفرک ونثنی علیک الْخَیرَ ولا نکفرک ونخلع ونترک من یفجرک)) اور اُسی میں آیا ہے ((اللّٰھُمَّ ایاک نعبد ولک نصلّیْ ونسجُدُ والیک نسعیٰ ونحفد نخشیٰ عذابک ونرجو رحمتک اِنَّ عذابک بالکفار ملحق)) اور طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابی اسحاق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا" خراسان میں امیۃ بن عبداللہ بن خالد بن اُسید نے نماز میں ہماری امامت کی تو اُس نے یہ دونوں سورتیں پڑھیں۔ ((اِنَّا نستعینک ونستغفرک)) اور بیہقی اور ابوداؤد نے المراسیل میں خالد بن ابی عمران سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا" جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ نماز میں قوم مضر کے لئے قنوت پڑھ کر بددعا کرنے کا قصد کیا تھا اُس وقت جبریل نے یہ سورۃ مع آیت کریمہ لیس لک من الامر شیء ...... کے۔ آپؐ پر نازل کی۔

تنبیہ: ایک جماعت نے اُبی کے مصحف کی نسبت یہی روایت کیا ہے کہ اُس میں ایک سو سولہ سورتیں ہیں مگر درست یہ ہے کہ اُس میں ایک سو پندرہ سورتیں ہیں کیونکہ اس میں سورۃ الفیل اور سورۃ لایلاف دونوں ایک ہی سورۃ ہیں اس بات کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں جعفر الصادق سے نقل کیا ہے اور ابی نہیک نے بھی یہی روایت کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس بات کی تردید اُم ہانی کی اُس حدیث سے ہو جاتی ہے جس کو حاکم اور طبرانی نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" خدائے پاک نے قریش کو سات چیزوں کے ساتھ فضیلت دی۔ تا آخر حدیث" اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ خدا نے قریش کے بارہ میں قرآن کی ایک خاص سورۃ نازل فرمائی جس میں اُن کے ساتھ کسی اور کا ذکر ہی نہیں کیا ہے۔ "لِاِیْلٰفِ قُرَیْشٍ" اور ھذلی کی کتاب الکامل میں بعض راویوں سے آیا ہے کہ جعفر صادق نے والضحیٰ اور الم نشرح کو

ایک ہی سورۃ قرار دیا ہے۔ اس امر کو امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں طاؤس اور دیگر مفسرین سے نقل کیا ہے۔

فائدہ: قرآن کو سورتوں میں منقسم کرنے کی حکمت یہ بتائی گئی ہے کہ اس سے محض ہر ایک سورۃ ہی کو معجزہ اور خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ثابت کرنا مقصود ہے اور اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنا منظور ہے کہ ہر ایک سورۃ کا ایک مستقل نمط ہے چنانچہ سورۃ یوسفؑ کا قصہ بیان کرتی ہے اور سورۃ براءۃ منافقین کے حالات اور اُن کے مخفی رازوں وغیرہ کا پردہ کھولتی ہے اور پھر سورتوں کو طوال۔ اوساط اور قصار کرنا اس بات پر آگاہ بنانے کے لئے ہے کہ صرف سورۃ کا بڑا ہونا ہی اعجاز کی شرط نہیں اس لئے کو سورۃ الکوثر محض تین آیتوں کی سورۃ ہے مگر وہ بھی ویسی ہی معجزہ ہے جیسی کہ سورۃ البقرہ اعجاز ہے۔ پھر اس کی وجہ سے تعلیم میں بھی ایک حکمت عیاں ہوئی کہ بچوں کو چھوٹی سورتوں کا پڑھانا آغاز کر کے بتدریج بڑی سورتیں پڑھائی جاسکتی ہیں اور خداوند کریم نے اپنے بندوں کو کتاب عزیز کے حفظ کر سکنے کے لئے یہ آسانی عطا کی ہے۔ زرکشی کتاب البرہان میں کہتا ہے ''اگر کوئی یہ کہے کہ قرآن سے قبل کی آسمانی کتابوں کی یہ حالت کیوں نہیں ہوئی؟ تو میں اُسے جواب دیتا ہوں کہ دو وجہوں سے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ سابقہ کتبِ آسمانی نظم و ترتیب کے پہلو سے معجز نہیں تھیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ حفظ کے لئے آسان نہیں بنائی گئیں''۔ مگر زمخشری نے جو بات بیان کی ہے وہ اس کے بالکل خلاف ہے کیونکہ اُس نے اپنی تفسیر کشاف میں بیان کیا ہے ''قرآن کی تفصیل[1] اور اس کے بہت سی سورتوں میں بانٹ دینے کے بے شمار فوائد ہیں اور خداوند کریم نے توراۃ' انجیل اور زبور وغیرہ جملہ اُن کتابوں کو بھی جنہیں اُس نے بذریعہ وحی اپنے انبیاءؑ پر نازل فرمایا تھا۔ اسی طرح سورتوں پر تقسیم کیا اور مصنف لوگوں نے اپنی کتابوں میں ابواب مقرر کرنے کا طرز اختیار کیا ہے جن کے عنوان بھی رکھے جاتے ہیں۔ اس بات کا ایک فائدہ یہ ہے کہ جس وقت جنس کے تحت میں نوعیں اور صنفیں پائی جائیں گی تو وہ اُس وقت بہ نسبت ایک ہی باب ہونے کے کہیں زیادہ بہتر اور شاندار ہو جائے گی۔ دوسرا نفع یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے والا کتاب کے ایک باب یا سورۃ کو ختم کرنے کے بعد دوسرا باب شروع کرنے کے لئے اپنی طبیعت میں تازہ جوش محسوس کرتا ہے اور زیادہ مستعدی کے ساتھ تحصیلِ علم میں مصروف ہوتا ہے ورنہ اگر ساری کتاب یکساں ہو تو اُس کی طبیعت پراگندہ ہو جائے اور یہ طوالت اُس کو وبال نظر آئے۔ اسی طرح مسافر کو راستہ میں میلوں اور فرسخوں کے نشان ملنے سے ایک طرح کی تسکین رہتی ہے کہ ہاں اتنا سفر ختم ہو چکا ہے اور آگے چلنے کی ہمت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے قرآن کے بھی متعدد اجزاء کو دیئے گئے ہیں اور یہ نفع بھی ہے کہ حافظ کسی ایک سورۃ کو پختہ طور سے یاد کر لینے کے بعد خیال کرتا ہے کہ اُس نے قرآن کا ایک مستقل حصہ محفوظ بنا لیا ہے اور اسی قبیل سے انسؓ کی وہ حدیث ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جب ہم میں سے کوئی آدمی سورۃ البقرہ اور آل عمران کو پڑھ لیتا تھا تو وہ ہم میں معزز ہو جاتا تھا اور نماز میں پوری سورۃ کا پڑھنا بھی اسی لحاظ سے افضل مانا گیا ہے اور یہ فائدہ بھی ہے کہ تفصیل کا باعث اشکال و نظائر کا باہم ملحق ہونا اور بعض کا بعض کے ساتھ ملنا جلنا ہوتا ہے لہٰذا اُن میں فصل ہونے کے باعث معانی اور نظم وغیرہ کا بخوبی لحاظ ہو سکے گا اور ایسے ہی دیگر فوائد بھی ہیں''۔

اور زمخشری نے تمام آسمانی کتابوں کے سورتوں میں منقسم ہونے کی بابت جو کچھ کہا ہے وہ صحیح و درست ہے کیونکہ ابن

---

[1] فصل فصل کرنے۔

ابی حاتم نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''ہم لوگ اِس بات کو کہا کرتے تھے کہ زبور میں ایک سو پچاس سورتیں ہیں جو سب کی سب مواعظ اور ثناء میں ہیں اور اُن میں حلال وحرام اور فرائض اور حدود کا کہیں ذکر بھی نہیں اور لوگوں نے بیان کیا ہے کہ انجیل میں ایک سورۃ کا نام سورۃ الامثال ہے''۔

فصل

آیتوں کی تعداد

اس بارے میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں۔ جعبری کا قول ہے۔ آیت کی جامع اور مانع تعریف ایسا قرآن ہے جو چند جملوں سے مرکب ہو اگرچہ تقدیراً ہی سہی اور اُس کا مبداء اور منقطع بھی ہو پھر وہ کسی سورۃ میں بھی مندرج (شامل) ہو اور اُس کی اصل ہے علامت جس سے آیا ہے "اِنَّ آيَةَ مُلْكِه" : کیونکہ آیت فضل، صدق اور جماعت کی علامت ہے اس لئے کہ وہ کلمہ کی ایک جماعت ہے اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے '' آیت قرآن کا وہ حصہ ہے جو اپنے ماقبل اور مابعد سے منقطع ہو'' اور کہا گیا ہے کہ '' آیت سورتوں میں شمار کی گئی چیزوں میں سے ایک چیز ہے اور اس کا نام یہ اس لئے رکھا گیا کہ یہ اپنے لانے والے کے صدق اور اُس کی متحدی کے عجز کی علامت ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اِس نام نہاد کی وجہ اُس کا اپنے ماقبل کے کلام کو منقطع بنانا اور خود اپنے مابعد کے کلام سے الگ ہونا۔

واحدی کا قول ہے '' ہمارے اصحاب میں سے کسی کا قول ہے کہ اگر موجودہ صورت پر توقیف نہ وارد ہوگئی ہوتی تو مذکورہ بالا قول کے اعتبار پر آیت سے کم ٹکڑے کا نام بھی آیت قرار دینا جائز ہوتا۔ ابو عمرو الدانی کہتا ہے'' میں بجز ایک کلمہ یعنی قول باری تعالیٰ "مُدْهَامَّتَانِ" کے اور کسی تنہا کلمہ کو آیت نہیں معلوم کر سکا ہوں اور اُس کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ نہیں قرآن میں اس کلمہ کے سوا اور بھی کلمات اس طرح کے ہیں جو مستقل آیتیں ہیں مثلاً "وَالنَّجْمِ وَالضُّحٰى" اور "وَالْعَصْرِ" اور ایسے ہی سورتوں کے نواتح بھی اُن کے لوگوں کے نزدیک جنہوں نے ان کو آیتیں شمار کیا ہے۔ بعض علماء کا قول ہے '' صحیح یہی ہے کہ آیت کے معلوم کرنے کا طریقہ صرف شارع علیہ السلام کی توقیف ہے جس طرح پر سورتوں کی شناخت توقیف سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے آیت حروف قرآن کی اُس جماعت کو کہتے ہیں جس کا قرآن کے اوّل میں اپنے بعد کے کلام سے اور اُس کے آخر میں قبل کے کلام سے اور وسط میں قبل و بعد کے کلاموں سے معناً جدا ہونا توقیف کے ذریعہ سے معلوم ہوا ہو اور وہ کلام منقطع اُس کی مثل پر شامل نہ ہو۔ قائل کہتا ہے۔ اس قید کا یہ فائدہ ہوا کہ سورۃ آیت کی تعریف سے خارج ہوگئی کیونکہ اُس میں ماقبل و مابعد کی سورتوں کے مضامین بھی شامل ہوتے ہیں اور زمخشری کا قول ہے '' آیت کا معلوم کرنا ایک توقیفی (روایتی) علم ہے جس میں قیاس کو کچھ دخل ہی نہیں۔ اسی وجہ سے الٓمّٓ کو جہاں کہیں بھی وہ آئے ایک آیت شمار کیا ہے اور المّٓصٓ کو بھی مگر المّٓرٰ اور الٓرٰ کو آیت نہیں گنا گیا ہے۔ حٰمٓ اپنی سورتوں میں آیت شمار ہوئی ہے اور ایسے ہی طٰهٰ اور یٰسٓ بھی لیکن طٰسٓ کو آیت نہیں قرار دیا ہے۔ میں کہتا ہوں۔ آیت کا علم توقیف ہونا اُس حدیث سے

بھی ثابت ہوتا ہے جس کو احمد نے اپنے مسند میں عاصم بن ابی النجود کے طریق پر بواسطہ زر۔ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سورۃ ثلاثین کی "آل حم" میں سے پڑھائی یعنی الاحقاف'' اور ابن مسعودؓ نے کہا کہ تیس آیتوں میں سے زائد سورۃ کو ثلاثین کہا جاتا تھا...... تا آخر حدیث''۔ ابن العربی کا قول ہے ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر فرمایا کہ سورۃ الفاتحہ کی سات آیتیں ہیں اور سورۃ الملک کی تیس آیتیں اور صحیح قول سے ثابت ہوا ہے کہ آپؐ نے سورۃ آل عمران کے خاتمہ کی دس آیتیں پڑھیں۔ ابن العربی کہتا ہے آیتوں کا شمار قرآن کی پیچیدہ اور دشوار باتوں میں سے ہے کیونکہ اُس کی آیتوں میں بڑی، چھوٹی، منقطع ہو جانے والی۔ آخر کلام تک منتہی ہونے والی اور ایسی آیتیں بھی ہیں جو اثنائے کلام ہی میں ختم ہو جاتی ہیں اور ابن العربی کے علاوہ کسی اور عالم کا قول ہے کہ ''سلف کے شمار آیات میں اختلاف کرنے کا سبب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم توقیف کے لئے آیتوں کے سروں پر ٹھہر جایا کرتے تھے اور جب اُن کا محل معلوم کر لیا جاتا تھا تو اُس کو تمام کرنے کے واسطے اگلی آیت سے وصل بھی فرما دیا کرتے۔ اس بات سے اُس وقت سننے والا یہ گمان کرتا کہ وہ ٹھہراؤ کی جگہ آیت نہ تھی۔ ابن الضریس نے عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطہ اُس کے باپ عطاء کے ابن عباسؓ سے راویت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' قرآن کی جملہ آیتیں چھ ہزار چھ سو سولہ ہیں اور قرآن کے تمام حروف کی تعداد تین لاکھ تئیس ہزار چھ سو اکہتر حروف ہیں۔ الدانی کا قول ہے تمام علماء سلف نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ قرآن کی آیتوں کی تعداد چھ ہزار ہے مگر پھر اس تعداد سے زیادتی کے بارے میں اُن کے آپس میں اختلاف ہو گیا ہے۔ بعض لوگوں نے کچھ زیادتی ہی نہیں مانی ہے اور چند صاحبوں نے دو سو چار آیتیں زائد بتائی ہیں اور کئی اقوال میں دو سو کی تعداد سے اوپر ہونے والی آیتوں کی نسبت چودہ۔ انیس۔ پچیس اور چھتیس آیتیں کہا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں دیلمی نے کتاب مسند الفردوس میں فیض بن وثیق کے طریق پر بواسطہ فرات بن سلمان کے میمون بن مہران سے اور میمون نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ'' جنت کے درجے قرآن کی آیتوں کے برابر ہیں اور قرآن میں چھ ہزار دو سو سولہ آیتیں ہیں پھر جنت کے ہر دو درجوں کے مابین اتنا فاصلہ ہے جتنا زمین و آسمان کے مابین۔ فیض کے بارے میں ابن معین کہتا ہے کہ وہ سخت جھوٹا اور خبیث ہے اور بیہقی کی کتاب شعب الایمان میں اُم المومنین عائشہؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ'' جنت کے درجوں کی تعداد قرآن کی آیتوں کی تعداد کے برابر ہے اس لئے اہلِ قرآن میں سے جو شخص جنت میں داخل ہوگا اس سے اوپر کوئی درجہ ہی نہ ہوگا''۔ حاکم کہتا ہے کہ اس حدیث کے اسناد تو صحیح ہیں لیکن یہ شاذ ہے اور اس حدیث کی روایت بی بی صاحبہ ہی سے ایک دوسری وجہ پر موقوف کر کے اُجری نے بھی حملۃ القرآن کے بارے میں کی ہے۔ ابو عبداللہ الموصلی نے اپنے قصیدہ ذات الرشد فی العدد کی شرح میں بیان کیا ہے'' آیتوں کے شمار میں اہلِ مکہ۔ اہلِ مدینہ۔ اہلِ شام۔ اہلِ بصرہ اور اہلِ کوفہ سبھوں نے اختلاف کیا ہے۔ اہل مدینہ آیات قرآن کی دو تعدادیں رکھتے ہیں پہلی تعداد وہ جس کو ابی جعفر یزید بن القعقاع اور شیبۃ بن نصاح نے قرار دیا ہے اور دوسری تعداد وہ جسے اسماعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری نے مقرر کیا ہے۔ اہلِ مکہ جس شمار کو صحیح مانتے ہیں وہ عبداللہ بن کثیر سے بواسطہ مجاہد از ابن عباسؓ مروی ہے اور ابن عباسؓ نے اُس کو اُبی بن کعب سے اخذ کیا ہے۔ اہلِ شام کی تعداد آیات کو ہارون بن موسیٰ الاخفش وغیرہ نے عبداللہ بن ذکوان سے اور احمد بن یزید حلوانی وغیرہ نے ہشام بن عمار سے نقل کیا ہے اور ابن ذکوان اور ہشام نے یہ تعداد بواسطہ

ایوب بن تمیم ذماری کے یحییٰ بن الحارث ذماری سے سنی تھی کہ اُس نے کہا ''یہی وہ تعداد ہے جس کو اہلِ شام کی تعداد آیات مانتے ہیں اور اسی کو مشائخ نے صحابہ کی روایت سے ہم تک پہنچایا ہے اسی کو عبداللہ بن عامر یحصبی وغیرہ نے ہمارے لئے ابی الدرداءؓ سے روایت کیا ہے اور اہل بصرہ کی تعداد آیات کا مدار عاصم بن العجاج الجحدری کی روایت پر ہے اور اہلِ کوفہ جس تعداد کو مانتے ہیں اُس کی نسبت حمزہ بن حبیب الزیات۔ ابی الحسن کسائی اور خلف بن ہشام سے کی جاتی ہے۔ حمزہ نے کہا ہم کو یہ تعداد ابن ابی لیلیٰ نے بواسطہ عبدالرحمٰن السلمی علی بن ابی طالبؓ سے سن کر بتائی ہے۔

الموصلی ہی کا قول ہے پھر قرآن کی سورتیں تین قسموں پر منقسم ہیں ایک قسم وہ ہے جس کی آیتوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں پایا جاتا نہ اجمالی کا اور نہ تفصیلی کا۔ دوسری قسم میں وہ سورتیں شامل ہیں جن کی آیتوں کے شمار میں محض از روئے تفصیل اختلاف ہے نہ از روئے اجمال اور تیسری قسم اُن سورتوں کی ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں اجمالاً اور تفصیلاً دونوں طرح پر اختلاف پڑ گیا ہے۔

قسم اوّل میں چالیس سورتیں ہیں (۱) یوسف۔ ایک سو گیارہ آیتیں۔ (۲) الحجر۔ ننانوے آیتیں۔ (۳) النحل۔ ایک سو اٹھائیس آیتیں۔ (۴) فرقان۔ ستتر آیتیں۔ (۵) الاحزاب۔ تہتر آیتیں۔ (۶) الفتح انتیس آیتیں۔ (۷، ۸) الحجرات اور التغابن اٹھارہ آیتیں۔ (۹) قٓ۔ پینتالیس آیتیں۔ (۱۰) الذاریات۔ ساٹھ آیتیں۔ (۱۱) القمر۔ پچپن آیتیں۔ (۱۲) الحشر۔ چوبیس آیتیں۔ (۱۳) الممتحنہ۔ تیرہ آیتیں۔ (۱۴) الصّف چودہ آیتیں۔ (۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸) الجمعۃ۔ المنافقون۔ الضحی اور العادیات گیارہ آیتیں۔ (۱۹) التحریم۔ بارہ آیتیں۔ (۲۰) نٓ۔ باون آیتیں۔ (۲۱) الانسان۔ اکتیس آیتیں۔ (۲۲) المرسلات۔ پچاس آیتیں۔ (۲۳) التکویر۔ انیس آیتیں۔ (۲۴، ۲۵) انفطار اور سبّح انیس آیتیں۔ (۲۶) التطفیف۔ چھتیس آیتیں۔ (۲۷) البروج۔ بائیس آیتیں۔ (۲۸) الغاشیۃ چھبیس آیتیں۔ (۲۹) البلد۔ بیس آیتیں۔ (۳۰) اللیل۔ اکیس آیتیں۔ (۳۱، ۳۲، ۳۳) الم نشرح۔ التین اور الہاکم آٹھ آیتیں۔ (۳۴) الہمزہ نو آیتیں۔ (۳۵، ۳۶، ۳۷) الفیل۔ الفلق اور تبت پانچ آیتیں۔ (۳۸) الکافرون چھ آیتیں۔ (۳۹، ۴۰) الکوثر اور النصر تین آیتیں۔

دوسری قسم کی چار سورتیں ہیں۔ (۱) القصص۔ اٹھاسی آیتیں۔ اہل کوفہ نے ''طٰسٓمٓ'' کو ایک آیت شمار کیا ہے اور باقی لوگوں نے اُس کے عوض میں ''اُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُوْنَ......'' کو گنا ہے۔ (۲) العنکبوت۔ اُنہتر آیتیں۔ اہلِ کوفہ نے ''الٓمّٓ'' کو ایک آیت گنا ہے اہلِ بصرہ نے بجائے اس کے ''مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ'' کو اور اہلِ شام نے ''وَتَقْطَعُوْنَ السَّبِيْلَ'' کو آیت شمار کیا ہے۔ (۳) الجن۔ اٹھائیس آیتیں۔ مکی نے ''لَنْ يُّجِيْرَنِيْ مِنَ اللّٰهِ اَحَدٌ'' کو اور باقی لوگوں نے اُس کی جگہ پر ''وَلَنْ اَجِدَ مِنْ دُوْنِهٖ مُلْتَحَدًا'' کو آیت شمار کیا ہے۔ (۴) والعصر۔ تین آیتیں۔ مدنی کے شمار میں آخری آیت ''وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ'' تیسری آیت ہے اور ''وَالْعَصْرِ'' آیت نہیں مگر باقی لوگوں کے شمار میں اس کے برعکس وارد ہوا ہے۔

تیسری قسم میں ستر سورتیں ہیں۔ (۱) سورۃ الفاتحہ۔ جمہور نے اس کی آیتیں سات شمار کی ہیں۔ مگر کوفی اور مکی ''اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'' کو آیت نہیں شمار کرتا اور اُس کی جگہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو ایک آیت گن لیتا ہے اور باقی لوگ اس کے برعکس شمار

کرتے ہیں اور حسن نے کہا ہے کہ اس کی آٹھ آیتیں ہیں چنانچہ اس نے بسم اللہ اور "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" دونوں کو شمار کر لیا اور بعض لوگوں نے صرف چھ آیتیں مانی ہیں یعنی اُن دونوں کو شمار سے خارج کر دیا۔ پھر ایک صاحب نو آیتیں بتاتے اور اُن دونوں آیتوں کے علاوہ "وایاک نعبد" کو بھی ایک آیت گن لیتے ہیں۔ پہلے قول کی تائید اور تقویت اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کو احمد ابوداؤد ترمذی ابن خزیمۃ حاکم اور دار قطنی وغیرہ راویوں نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے تھے "بِسْمِ اللّٰهِ الرحمٰن الرحیم ۝ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ۝ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ مَلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ ۝ اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ ۝ اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ ۝ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ ۝ وَلَا الضَّآلِّیْنَ ۝" چنانچہ اُنہوں نے اُس کی ایک ایک آیت جدا کر کے پڑھی اور اس کو اعراب کے طور پر شمار کیا اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو ایک آیت گنا مگر عَلَیْھِمْ کو آیت شمار نہیں کیا" اور دار قطنی نے صحیح سند کے ساتھ عبد خیر سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا "علیؓ سے السبع المثانی کی نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے؟ تو علیؓ نے فرمایا "الحمدُ لِلّٰہِ ربّ العالمِیْن" آپ سے کہا گیا کہ یہ تو صرف چھ آیتیں ہیں۔ علیؓ نے فرمایا "بِسْمِ اللّٰهِ الرحمٰن الرحیم" بھی ایک آیت ہے"۔

(۲) البقرہ۔ اس کی دو سو پچاسی اور بقول بعض دو سو چھیاسی اور بقول بعض دو سو ستاسی آیتیں ہیں۔ (۳) آل عمران۔ اس کی دو سو آیتیں ہیں مگر ایک قول کی بنا پر ایک آیت کم بھی بتائی جاتی ہے۔ (۴) النساء۔ اس کی ایک سو پچھتر اور بقول بعض ایک سو چھہتر اور بعضوں کے نزدیک ایک سو ستتر آیتیں ہیں۔ (۵) المائدہ۔ اس کی ایک سو بیس آیتیں ہیں مگر دو قول اور بھی آئے جن میں سے ایک قول دو۔ اور دوسرا قول تین آیتیں زائد کرتا ہے۔ (۶) الانعام۔ ایک سو پچھتر اور کہا گیا ہے کہ ایک سو چھہتر اور ایک قول میں ہے کہ ایک سو ستتر آیتیں ہیں۔ (۷) الاعراف۔ دو سو پانچ اور ایک قول کے لحاظ سے دو سو چھ آیتیں ہیں۔ (۸) الانفال۔ ستر سے پانچ آیتیں زائد اور بعض لوگوں کے نزدیک چھ اور بعضوں کے نزدیک سات آیتیں زائد ہیں۔ (۹) براءۃ۔ ایک سو تیس آیتیں۔ مگر کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم بھی ہے۔ (۱۰) یونس ایک سو دس اور بقول بعض ایک سو نو آیتیں۔ (۱۱) ہود۔ ایک سو اکیس بقول بعض ایک سو بائیس اور بقول بعض ایک سو تئیس آیتیں۔ (۱۲) الرعد۔ چالیس سے تین اور بقولے چار اور بعض لوگوں کے نزدیک سات آیتیں زائد۔ (۱۳) ابراہیم۔ اکیاون اور کہا گیا ہے باون اور کہا گیا ہے چون۔ اور کہا گیا ہے کہ پچپن آیتیں ہیں۔ (۱۴) الاسراء۔ ایک سو دس اور بعض لوگوں کے نزدیک ایک سو گیارہ آیتیں ہیں۔ (۱۵) الکہف ایک سو پانچ بقول بعض ایک سو چھ۔ بقول بعض ایک سو دس اور بقول بعض ایک سو گیارہ آیتیں ہیں۔ (۱۶) مریم۔ ننانوے اور بقول بعض صرف اٹھانوے آیتیں۔ (۱۷) طٰہٰ ایک سو بتیس بقول بعض ایک سو چونتیس۔ بقول بعض ایک سو پینتیس اور بعضوں کے نزدیک ایک سو چالیس آیتیں ہیں۔ (۱۸) الانبیاء۔ ایک سو گیارہ آیتیں اور بعضوں کے نزدیک ایک سو بارہ آیتیں۔ (۱۹) الحج۔ چوہتر۔ بقول بعض پچھتر۔ بعضوں کے نزدیک چھہتر اور کہا گیا ہے کہ اٹھہتر آیتیں ہیں۔ (۲۰) قد افلح۔ ایک سو اٹھارہ اور بقول بعض ایک سو انیس آیتیں۔ (۲۱) النور۔ باسٹھ اور بقول بعض چونسٹھ آیتیں۔ (۲۲) الشعراء۔ دو سو چھبیس اور بقول بعض دو سو ستائیس آیتیں۔ (۲۳) النمل۔ نوے سے دو اور بقول بعض چار اور بقول بعض پانچ آیتیں زائد۔ (۲۴) الروم۔ ساٹھ آیتیں مگر ایک قول کے لحاظ سے محض انسٹھ ہی۔

(۲۵) لقمان۔ تینتیس اور بقول بعض چونتیس آیتیں۔ (۲۶) السجدۃ۔ تیس آیتیں اور بقول بعض ایک آیت کم۔ (۲۷) سباء۔ چون اور کہا گیا ہے کہ پچپن آیتیں۔ (۲۸) فاطر۔ چھیالیس اور کہا گیا ہے کہ پینتالیس آیتیں۔ (۲۹) یٰسین۔ تراسی اور کہا گیا ہے کہ بیاسی آیتیں۔ (۳۰) الصافات۔ ایک سو اکیاسی اور کہا گیا ہے کہ ایک سو بیاسی آیتیں۔ (۳۱) صٓ پچاس۔ بقول بعض چھیاسی اور کہا گیا ہے کہ اٹھاسی آیتیں۔ (۳۲) الزمر۔ ستر سے دو زائد اور بقول بعض تین اور بعضوں کے نزدیک پانچ آیتیں زائد۔ (۳۳) غافر۔ بیاسی اور کہا گیا ہے کہ چوراسی بقول بعض پچاسی اور بقول بعض چھیاسی آیتیں۔ (۳۴) فصلت۔ باون اور کہا گیا ہے کہ ترپن اور چون آیتیں۔ (۳۵) شوریٰ پچاس اور کہا گیا ہے کہ ترپن آیتیں۔ (۳۶) الزخرف۔ نواسی اور کہا گیا ہے کہ اٹھاسی آیتیں۔ (۳۷) الدخان۔ چھپن اور کہا گیا ہے کہ ستاون اور انسٹھ آیتیں۔ (۳۸) الجاثیۃ۔ چھتیس اور کہا گیا ہے کہ سینتیس آیتیں۔ (۳۹) الاحقاف۔ چونتیس اور بقول بعض پنتیس آیتیں۔ (۴۰) القتال۔ چالیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور کہا گیا ہے کہ دو آیتیں کم۔ (۴۱) الطور۔ سینتالیس اور کہا گیا ہے کہ اڑتالیس اور بقول بعض انچاس آیتیں۔ (۴۲) النجم۔ اکسٹھ اور بقول بعض باسٹھ آیتیں۔ (۴۳) الرحمٰن۔ ستتر اور بقول چھہتر اور بعضوں کے نزدیک اُٹھہتر آیتیں۔ (۴۴) الواقعۃ۔ ننانوے اور کہا گیا ہے کہ ستانوے اور بقول بعض چھیانوے آیتیں۔ (۴۵) الحدید۔ اڑتیس اور کہا گیا ہے کہ انتالیس آیتیں۔ (۴۶) قد سَمِعَ بائیس اور کہا گیا ہے کہ اکیس آیتیں۔ (۴۷) الطلاق۔ گیارہ اور کہا گیا ہے کہ بارہ آیتیں۔ (۴۸) تبارک۔ تیس اور بقول بعض اکتیس آیتیں "قالوا بلٰی قَدْ جَاءَ نَـا نَـذِيْـرٌ" کے بعد۔ موصلی کہتا ہے کہ صحیح تعداد پہلی ہی ہے ابن شنبوذ کا قول ہے کہ اس بارہ میں جو اخبار (احادیث) وارد ہوئے ہیں اُن کی وجہ سے کسی شخص کو اُس کے خلاف کہنا درست نہیں۔ احمد اور اصحاب السنن نے اس حدیث کو ابی ہریرہؓ سے روایت کیا ہے اور ترمذی نے اسے حسن بتایا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "قرآن میں ایک سورۃ تیس آیتوں کی ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی یہاں تک شفاعت کی کہ وہ بخش دیا گیا اور وہ سورۃ تبارک ہے" اور طبرانی صحیح سند کے ساتھ انسؓ سے راوی ہیں کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قرآن میں ایک سورۃ ہے جو صرف تیس آیتوں کی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کی طرف سے اس قدر جھگڑی کہ آخر اسے جنت میں داخل کرا دیا اور وہ سورۃ تبارک ہے۔ (۴۹) الحاقۃ۔ اکیاون اور کہا گیا ہے کہ باون آیتیں۔ (۵۰) المعارج۔ چوالیس کہا گیا ہے کہ تنتالیس آیتیں۔ (۵۱) نوح۔ تیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم۔ (۵۲) المزمل۔ بیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم۔ (۵۳) المدثر۔ پچپن اور بقول بعض چھپن آیتیں۔ (۵۴) القیامۃ۔ چالیس اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم۔ (۵۵) عَمَّ۔ چالیس اور کہا گیا ہے کہ اکتالیس آیتیں۔ (۵۶) النازعات۔ پینتالیس اور بقول بعض چھیالیس آیتیں۔ (۵۷) عبس۔ چالیس اور کہا گیا ہے کہ اکتالیس اور بقول بعض بیالیس آیتیں۔ (۵۸) الانشقاق۔ تیئس اور کہا گیا ہے کہ چوبیس اور بقول بعض پچیس آیتیں۔ (۵۹) الطارق۔ سترہ اور بقول بعض صرف سولہ آیتیں۔ (۶۰) الفجر تیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ آیت کم مگر بعضوں نے دو آیتیں زائد بتائی ہیں۔ (۶۱) الشمس۔ پندرہ اور بقول بعض سولہ۔ (۶۲) اقراء۔ بیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم۔ (۶۳) القدر۔ پانچ اور کہا گیا ہے کہ چھ آیتیں۔ (۶۴) لم یکن۔ آٹھ اور بقول بعض نو آیتیں۔ (۶۵) الزلزلۃ۔ نو اور بقول آٹھ ہی آیتیں۔ (۶۶) القارعۃ۔

آٹھ اور کہا گیا ہے کہ دس اور بقول بعض گیارہ آیتیں۔ (۶۷) قریش۔ چار اور بقول بعض پانچ آیتیں۔ (۶۸) ارایت۔ سات اور بقول بعض چھ ہی آیتیں۔ (۶۹) الاخلاص۔ چار اور کہا گیا ہے کہ پانچ آیتیں۔ (۷۰) الناس۔ سات اور بقول بعض چھ ہی آیتیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ساتھ کلیہ قواعد (ضابطے) یہ آیت سات حروف میں سے کسی حرف کے شمول میں سورۃ کے ساتھ نازل ہوئی ہے لہٰذا جس شخص نے قرآن کی قراءت اُس حرف کے ساتھ کی ہے جس کے شمول میں یہ نازل ہوئی تھی تو اُس نے اُس کو بھی آیت شمار کرلیا ہے اور جس نے دیگر حروف پر قراءت کی ہے وہ اُس کو آیت شمار نہیں کرتا۔ اہلِ کوفہ نے الم کو جہاں بھی وہ واقع ہو آیت شمار کیا ہے اور اسی انداز پر "المص. طه. كهيعص. طسم. يٰسٓ اور حٰم "کو بھی آیت گنا ہے اور "حٰمعسق" کو دو آیتیں شمار کیا ہے۔ مگر کوفیوں کے سوا دوسرے لوگوں نے ان میں سے کسی لفظ کو بھی آیت نہیں گنا ہے اور تمام اہل عدد کا اس بات پر اتفاق ہے کہ "الر" جہاں کہیں بھی واقع ہو آیت نہ شمار ہوگی اور یہی حالت "المر. طس. صٓ. قٓ اور نٓ کی بھی ہے۔ پھر بعض لوگوں نے اس بات کی علت اقوال سلف اور منقول کی جستجو سے تلاش کر کے ثابت کیا ہے کہ اس امر میں قیاس کا کوئی دخل نہیں اور کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ صٓ. نٓ اور قٓ کو اس لئے آیت نہیں شمار کیا کہ یہ ایک ہی ایک حرف ہیں اور "طس" کے آیت نہ شمار ہونے کی وجہ میم کے حذف ہو جانے کے ساتھ اُس کا اپنی دوسری بہنوں (مماثلوں یعنی طسم) سے مخالف ہو جانا بیان کیا ہے۔ کہا ہے کہ اس طرح پر وہ قابیل اور "یٰسٓ" کی طرح لفظ مفرد کی مشابہ ہوگئی ہے اور اگر وہ آیت اسی وزن پر ہو لیکن اُس کے شروع میں "ی" ہو تو اُس میں جمع کی مشابہت پائی جائے گی کیونکہ ہمارے نزدیک کوئی ایسا مفرد لفظ نہیں جس کے اوّل میں "ی" ہو اور "الرا" کو آیت نہیں گنا ہے مگر اس کے خلاف "الم" کو آیت شمار کرلیا ہے جس کی علت اُس کا بہ نسبت "الرا" کے فواصل سے زیادہ مشابہ ہونا ہے اور اسی وجہ سے اُنہوں نے "یا ایّھا المُدّثِر" کو آیت شمار کرنے پر اجماع کیا ہے کیونکہ وہ اپنے بعد کے فواصل کے ساتھ مشابہ ہے۔ اور: "یا ایّھا المُزّمِّلُ" کے آیت ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ الموصلی کا بیان ہے کہ اُن لوگوں نے قول باری تعالیٰ اور "ثُمَّ نَظَرَ" کو بھی آیت مانا ہے حالانکہ قرآن میں اُس سے کمتر کوئی جملہ نہیں پایا جاتا ہاں اُس کی مثل عَمَّ وَالْفَجر اور وَالضُّحٰی ہیں۔

تذنیب۔ علی محمد بن الغالی نے قرائن اور اخوات کے بارہ میں ایک قصیدہ نما نظم بحر رجز میں لکھی ہے جس میں اُس نے اُن سورتوں کو بھی شامل کرلیا ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں سب کا اتفاق ہے مثلاً "الفاتحہ، الماعون، الرحمٰن، الانفال یا مثلاً سورۃ یوسف، الکہف اور الانبیاء وغیرہ اور یہ بات پہلے کے بیان سے صاف ہو چکی ہے۔

فائدہ: آیتوں کی معرفت اور اُن کی تعداد اور فواصل کی شناخت پر بہت سے فقہی احکام بھی مرتب ہوتے ہیں منجملہ اُن کے ایک یہ ہے کہ جس شخص کو سورۃ الفاتحہ نہ معلوم ہو اُس پر واجب ہے کہ وہ بجائے فاتحہ کے کوئی سی سات آیتیں پڑھے اور اس بارہ میں آیتوں کا اعتبار ضروری ہے یا اسی طرح خطبہ میں ایک پوری آیت پڑھنی لازم ہے پھر اگر وہ لمبی آیت ہو تو اُس کا ایک حصہ (نصف) بھی کافی ہوگا ورنہ چھوٹی آیت مکمل ہی پڑھی جائے گی اور جمہور کے حسب بیان بڑی آیت بھی کامل پڑھنی واجب ہے اس امر میں بھی آیت کا علم کام دیتا ہے۔ مگر اس مقام پر ایک بحث بھی وارد ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس حصہ کے آیت کا آخر ہونے میں اختلاف کیا گیا ہو آیا اُسے خطبہ میں پڑھ لینا کافی ہوگا یا نہیں؟ یہ قابلِ غور امر ہے

اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے بھی اس کا ذکر کیا ہو۔ پھر جو سورۃ یا بجائے سورۃ قرآن کا کوئی حصہ نماز کے اندر پڑھا جاتا ہے اُس میں بھی تعدادِ آیات کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے کہ صحیح میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز میں ساٹھ سے لے کر ایک سو آیتوں تک پڑھا کرتے تھے۔ نیز تہجد کی نماز میں تعدادِ آیات کا اعتبار کیا جاتا ہے احادیث میں آیا ہے کہ ''جو شخص تہجد کی نماز دس آیتوں کے ساتھ پڑھے گا وہ غافل لوگوں میں نہ لکھا جائے گا۔ پچاس آیتیں ایک رات میں پڑھنے والا حافظوں میں لکھا جائے گا۔ سو آیتوں کا پڑھنے والا قانتین میں شمار ہوگا۔ دو سو آیتوں کا قاری فائزین میں مکتوب ہوگا۔ جو شخص تین سو آیتیں پڑھے گا اُس کو ایک قنطارہ (کثیر) اجر ملے گا اور جو شخص پانچ سو، سات سو اور ہزار آیتیں پڑھے گا۔ اس حدیث کو دارمی نے اپنے مسند میں بتفریق روایت کیا ہے اور پھر آیت پر ٹھہرنے کے لئے بھی اُس کا معلوم کرنا ضروری ہے جیسا کہ آگے چل کر بیان ہوگا۔ ھذلی اپنی کتاب الکامل میں لکھتا ہے ''بہت سے لوگ شمارِ آیات کی طرف سے جاہل رہے اور اُنہوں نے اُس کے فوائد کو نہیں سمجھا یہاں تک کہ زعفرانی کہنے لگا کہ ''شمارِ آیات کوئی علم ہی نہیں ہے اور بعض لوگوں نے اس کے ساتھ جو مصروفیت دکھائی وہ صرف اپنا بازار چمکانے کے لئے''۔ ھذلی کہتا ہے مگر یہ خیال غلط ہے اور اس علم میں کئی ایک فائدے ہیں منجملہ اُن کے ایک اور ٹھہراؤ کا معلوم کرنا ہے اور چونکہ اجماع اس بات پر ہو گیا ہے کہ نماز نصف آیت کے ساتھ صحیح نہیں ہوتی اور علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ آیت سے نماز ہو جاتی ہے۔ دوسرے لوگوں تین آیتوں کی قید لگاتے ہیں اور بہت سے دوسرے سات آیتوں کا پڑھنا بھی لازمی ٹھہراتے ہیں۔ علاوہ بریں اعجاز کا وقوع بھی بغیر ایک پوری آیت کے نہیں ہوتا۔ ان اسباب سے تعدادِ آیات کا علم نہایت مفید اور اِن اُمور میں بے حد کارآمد ہے۔

فائدہ دوم: حدیثوں اور اقوالِ سلف میں آیتوں کا ذکر حد شمار سے باہر آیا ہے۔ مثلاً وہ حدیثیں جو سورۃ الفاتحہ سورۃ البقرہ کی پہلی چار آیتوں، آیۃ الکرسی اور سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتوں کے بارے میں آئی ہیں یا جیسے یہ حدیث کہ اللہ پاک کا اسم اعظم ان دو آیتوں میں آیا ہے ''اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ'' اور ''الٓمّٓ. اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ'' اور بخاری میں ابن عباسؓ سے مروی ہے ''اگر تجھ کو اہلِ عرب کی جہالت کا معلوم کرنا خوش آتا ہو تو سورۃ الانعام کی وہ آیت پڑھ جو ایک سو تیس آیتوں کے بعد آئی ہے ''قَدْ خَسِرَ الَّذِيْنَ قَتَلُوْٓا اَوْلَادَهُمْ ...... مُهْتَدِيْنَ'' اور ابی یعلی کے مسند میں مسور بن مخرمہ سے مروی ہے۔ اُس نے کہا کہ ''میں نے عبدالرحمٰن بن عوف سے دریافت کیا'' ماموں جان مجھ کو آپ اپنا معرکہ احد کے دن کا قصہ سنائیے'' اُنہوں نے جواب دیا'' آل عمران کی ایک سو بیس آیتوں کے بعد پڑھ تجھے ہمارا قصہ مل جائے گا'' وَاِذْ غَدَوْتَ مِنْ اَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِيْنَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ......''

فصل

بہت سے لوگوں نے قرآن کے کلمات کا شمار ''ستتر ہزار نو سو تینتیس'' بتایا ہے اور بعضوں نے ہزار کے عدد سے نیچے چار سو سینتیس اور کچھ لوگوں نے دو سو ستتر کلمات بیان کئے ہیں اور اُس کے علاوہ اور بھی کئی قول آئے ہیں۔ کلمات کی تعداد میں اختلاف ہونے کا سبب یہ ہے کہ کلمہ کی ایک حقیقت ہوتی ہے پھر اُس کا مجاز بھی ہوتا ہے اور اُسی کے ساتھ اس کے لفظ

اور رسم کو بھی لیا جاتا ہے اور ان سب امور کا اعتبار کرنا جائز ہے چنانچہ اُن علماء میں سے جو باہم اختلاف رکھتے ہیں ہر ایک نے انہی میں سے کسی ایک بات کا اعتبار کیا ہے۔ (یعنی حقیقت' مجاز' لفظ اور رسم میں سے کسی ایک کو بھی زائد شمار کر لیا ہے یا شمار سے گھٹا دیا ہے۔ مترجم۔

فصل

قرآن کے حروف کی تعداد پہلے ابن عباسؓ کے قول سے بیان ہو چکی ہے اور گو اس بارے میں دوسرے اقوال بھی آئے ہیں لیکن اُن کا بالاستعیاب بیان کرنا ایک بے فائدہ امر تھا اس کے ماسوا ابن جوزی نے اپنی کتاب فنون الافنان میں اس بات کو نہایت شرح و بسط کے ساتھ مکمل طور سے درج کر دیا ہے اور اُس نے قرآن کے نصف اور ثلث حصوں کو دسویں حصہ تک گنا دیا ہے بلکہ اور بھی بہت کچھ باتیں لکھی ہیں۔ لہٰذا جسے دیکھنا ہو اُس میں دیکھ لے۔ ہماری یہ کتاب ضروری باتوں کے لکھنے کے واسطے موضوع ہوئی ہے نہ کہ ایسی بے فائدہ باتوں کے اندراج کے لئے۔ سخاوی کا قول ہے ''مجھ کو قرآن کے کلمات اور حروف کی تعداد معلوم کرنے کا کچھ فائدہ نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اگر اس بات سے کوئی نفع ممکن ہے تو ایسی کتاب میں جس کے اندر کوئی کمی بیشی ہو سکتی ہو اور قرآن کریم میں یہ امر ممکن نہیں اور حروف کا اعتبار کرنے کے بارے میں جو حدیثیں آئی ہیں منجملہ اُن کے ایک وہ حدیث ہے جس کو ترمذی نے ابن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ''جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف پڑھتا ہے اُس کو ایک نیکی ملتی ہے اور وہ ایک نیکی دس نیکیوں کے برابر ہوتی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ الٓمٓ ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف ہے۔ لام ایک حرف ہے اور میم ایک حرف ہے'' اور طبرانی نے عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے'' قرآن کے دس لاکھ ستائیس ہزار حرف ہیں جو شخص اُس کو صبر کے ساتھ نیتِ حصولِ ثواب کر کے پڑھے گا اُس کو قرآن کے ہر ایک حرف کے عوض میں ایک بیوی حور عین میں سے ملے گی''۔ اس حدیث کے راوی سب ثقہ لوگ ہیں مگر طبرانی کے شیخ محمد بن عبید بن آدم بن ابی ایاس کے بارے میں اس اسی حدیث کی وجہ سے ذہبی نے کلام کیا ہے اور اس کا حمل اُن چیزوں پر بھی کر لیا گیا ہے جن کی رسم قرآن سے منسوخ کر دی گئی کیونکہ جس قدر قرآن اس وقت موجود ہے وہ اس تعداد تک نہیں پہنچتا''۔

فائدہ: قاریوں میں سے کسی قاری کا بیان ہے کہ قرآن کے نصف حصے کئی اعتبارات سے ہیں۔ تعداد حروف کے اعتبار سے اُس کا نصف سورۃ الکہف کے لفظ نُکْرًا کے نون پر ہوتا ہے اور کاف دوسرے نصف کا آغاز ہے۔ تعدادِ کلمات کے لحاظ سے سورۃ الحج کے اندر قولہ تعالیٰ ''وَالْجُلُوْدُ'' پر پہلا نصف ختم ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ ''وَلَهُمْ مَقَامِعُ'' دوسرے نصف کا پہلا کلمہ ہے۔ تعداد آیات کے دیکھتے ہوئے سورۃ الشعراء میں قولہ تعالیٰ ''يَأْفِكُوْنَ'' کی ''ی'' پر پہلا نصف تمام ہو کر ''فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ'' سے دوسرا نصف شروع ہوتا ہے اور سورتوں کی تعداد کے لحاظ سے سورۃ الحدید کے خاتمہ پر پہلی آدھی سورتیں تمام ہوتی ہیں اور سورۃ المجادلۃ باقی نصف سورتوں کی پہلی سورۃ ہوتی ہے اور یہ حصہ جو سورۃ المجادلۃ کے بعد باقی رہتی ہے احزاب (روزانہ وظیفہ کی مقدار) کے لحاظ سے قرآن کا دسواں حصہ ہے اور کہا گیا ہے کہ تعدادِ حروف کے لحاظ سے پہلا نصف ''نکرا'' کے کاف پر ہوتا ہے اور ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ''وَلْيَتَلَطَّفْ'' کی ''ف'' پر قرآن کا نصف ہوتا ہے۔

بیسویں نوع

قرآن کے حفاظ اور راوی

بخاری نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپؐ فرماتے تھے'' قراءتوں کو چار شخصوں سے سیکھو۔ عبداللہ بن مسعودؓ سالمؓ معاذؓ اور اُبی بن کعب رضی اللہ عنہم سے'' یعنی قراءت قرآن کی تعلیم ان لوگوں سے حاصل کرو۔ ان چاروں مذکورہ بالا اصحاب میں سے دو شخص مہاجر ہیں اور اُن کے نام پہلے ہی لئے گئے ہیں اور دو باقی صاحب انصاری ہیں۔ اور سالم ابن معقل ابی حذیفہؓ کے مولیٰ ہیں اور معاذ سے معاذ بن جبلؓ مراد ہیں۔ کرمانی کہتا ہے اس روایت سے احتمال ہوتا ہے کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد واقع ہونے والی حالت کی اطلاع دینی چاہی ہو یعنی یہ بتانا منظورِ نظر ہوا ہو کہ یہ چار صاحب آپ کے بعد باقی رہیں گے اور تعلیم قرآن کے مرکز بنیں گے مگر اس قول پر خود ہی یہ حاشیہ چڑھاتا ہے کہ ''مگر یہ لوگ تعلیم قرآن کے ساتھ منفرد نہیں ہوئے بلکہ زمانۂ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جو اشخاص قراءتِ قرآن کے ماہر ہوئے وہ اِن لوگوں سے دو چند و سہ چند ہیں۔ پھر سالم ابی حذیفہؓ کے مولیٰ جنگ یمامہ میں شہید ہو گئے اور معاذ بن جبلؓ کا انتقال عمرؓ کے عہد خلافت میں ہو گیا۔ اور اُبی بن کعبؓ اور ابن مسعودؓ نے خلافتِ عثمان کے زمانہ میں وفات پائی۔ صرف زید بن ثابتؓ ہی باقی رہ گئے اور وہ تمام قاریوں کے سردار بنے اور اُن لوگوں کے بعد عرصۂ دراز تک بقید حیات رہے۔ اس لئے فرمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر یہی مدعا نظر آتا ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمانے کے وقت (موجودہ) میں اُن سے قراءت سیکھنے کا حکم دیا تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس وقت میں کسی اور شخص نے حفظ قرآن میں اُن لوگوں کی شرکت ہی نہ کی ہو بلکہ قرآن کے حفظ کرنے والے سابق کے حفاظ کے برابر یا زائد تھے اور دونوں مل کر صحابہ کی ایک جماعت تھے اور صحیح میں غزوۂ بیر معونہ کے حالات میں آیا ہے کہ اس جنگ میں جس قدر قاری کہلانے والے صحابہ مقتول ہوئے تھے اُن کی تعداد ستر تھی۔ بخاری ہی قتادہؓ سے روایت کرتے ہیں اُنہوں نے کہا ''میں نے انس بن مالکؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں کن لوگوں نے قرآن کو جمع کیا تھا؟ انسؓ نے جواب دیا'' چار شخصوں نے جو سب انصار میں سے تھے اُبی بن کعبؓ معاذ بن جبلؓ زید بن ثابتؓ اور ابوزیدؓ نے۔ میں نے دریافت کیا ''ابوزید کون تھے؟'' انسؓ نے کہا ''میرے ایک چچا'' اور نیز انسؓ ہی سے ثابت کے طریق پر یہ روایت کی گئی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رحلت فرمانے کے وقت ان چار شخصوں کے سوا اور کسی نے قرآن کو جمع نہیں کیا تھا۔ ابوالدرداءؓ معاذ بن جبلؓ زید بن ثابتؓ اور ابوزیدؓ اور اس حدیث میں دو وجہوں کے ساتھ قتادہؓ کی حدیث سے مخالفت پائی جاتی ہے وجہ اوّل یہ ہے کہ صیغہ حصر کے ساتھ چار ہی شخصوں کی تصریح کر دی گئی ہے اور دوسری وجہ اُبی بن کعبؓ کی جگہ ابی الدرداءؓ کا نام آیا ہے اور اماموں کی ایک جماعت نے قرآن کے جمع

کرنے کا انحصار محض چار ہی شخصوں میں کر دینا صحیح نہیں مانا ہے۔ مازری کہتا ہے ''انسؓ کے قول سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ قرآن کو اُن چار شخصوں کے سوا کسی اور صحابی نے جمع ہی نہ کیا ہو اور فی الواقع اُن کا یہ کہنا درست ہو۔ کیونکہ اس مقام پر کلام کی تقدیر یہ ہوگی کہ انسؓ کو اِن لوگوں کے سوا اور کسی کا قرآن کو جمع کرنا معلوم نہ تھا ورنہ کیونکر ممکن تھا کہ صحابہ کی کثرت کے ساتھ اُن کے تمام ممالکِ اسلام میں منتشر ہوتے ہوئے انسؓ اس امر کا احاطہ کر سکتے اور یہ امر بجز اس صورت کے کسی اور طریقہ پر حاصل نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ ہر ایک صحابی سے جدا جدا ملے ہوتے اور اُس سے دریافت کیا ہوتا کہ آیا اُس نے قرآن کو عہد رسالت مآب میں جمع کر لیا ہے یا نہیں پھر اُس نے انکار کیا ہوتا اور کہا ہوتا کہ اُسے یہ مبارک موقع نہیں نصیب ہوا اور یہ بات عموماً دُور از قیاس ہے اور اگر انسؓ کے اس قول کا مرجع اُن کا ذاتی علم ہی قرار دیا جائے تو پھر اس بات کا لزوم نہیں رہتا کہ اُن کا یہ قول واقعی درست ہو۔ مازری کہتا ہے اور انسؓ کے اسی قول کے ساتھ ملاحدہ کی ایک جماعت نے تمسک کیا ہے حالانکہ اس میں ان کے تمسک کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کیونکہ ہم اس قول کا اس کے ظاہری معنوں پر محمول کرنا تسلیم ہی نہیں کرتے اور فرض کرو کہ ہم اُس کے ظاہری معنوں کو صحیح بھی مان لیں تو بھی وہ لوگ یہ امر کیونکر ثابت کریں گے کہ فی الواقع بھی یہ بات یونہی تھی اور اسے بھی تھوڑی دیر کے لئے مان لیا جائے تو یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک جماعت کے حافظِ قرآن نہ ہونے کے ساتھ ویسا ہی ایک گروہِ کثیر مکمل قرآن کا حافظ بھی نہ رہا ہو؟ اور تواتر کی کچھ یہ شرط نہیں کہ تمام صحابہ مکمل قرآن کے حافظ رہے ہوں بلکہ اُن سبھوں نے مل کر متفرق طور سے بھی کل قرآن کو حفظ کیا ہو تو اسی قدر تواتر ثابت ہونے کے لئے کافی ہے اور قرطبی کہتا ہے ''یمامہ کے معرکہ میں ستر قاری اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں جنگِ بیر معونہ کے موقع پر بھی اتنے ہی حافظانِ کلام اللہ شہید ہوئے تھے۔ اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ انسؓ نے جن چار شخصوں کا خاص طور پر ذکر کیا اُن کے ساتھ اُنہیں خاص اور بے حد تعلق تھا اور دوسروں سے اتنا تعلق نہ تھا۔ یا یہ بات تھی کہ انسؓ کے ذہن میں اتنے ہی لوگ آئے اور دوسرے نہ آسکے''۔ قاضی ابوبکر الباقلانی کا قول ہے ''انسؓ کی حدیث کا جواب کئی طرح پر دیا جا سکتا ہے۔ اوّل اس قول کا کوئی مفہوم ہی نہیں نکلتا اس وجہ سے یہ لزوم بھی نہیں پایا جاتا کہ اُن چار صاحبوں کے علاوہ کسی نے قرآن کو جمع ہی نہ کیا ہو۔ دوم۔ اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن کو تمام اُن وجوہ اور قراءتوں پر جن پر اُس کا نزول ہوا تھا' صرف انہی چار صاحبوں نے جمع کیا۔ سوم۔ کلامِ الٰہی میں سے اُس کی تلاوت کے بعد منسوخ شدہ اور غیر منسوخ حصوں کی فراہمی اور حفظ میں ان چاروں کے علاوہ اور کسی نے سعی نہیں کی۔ چہارم۔ یہاں پر قرآن کے جمع کرنے سے یہ مراد ہے کہ اُس کو بلا واسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو اور ممکن ہے کہ ان لوگوں کے ماسوا دوسروں نے قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی واسطہ کے ساتھ پڑھا ہو۔ پنجم۔ اُن لوگوں نے قرآن پڑھنے اور پڑھانے پر اپنے اوقات صرف کئے اس لئے یہ مشہور ہو گئے اور دوسروں کو شہرت نہ حاصل ہو سکی لہٰذا جن لوگوں کو اُن چاروں صاحبوں کا حال معلوم تھا اور دوسروں کے حال کا علم نہ تھا اُنہوں نے اپنے علم کے مطابق حفظ قرآن کا انحصار انہی چاروں میں کر دیا اور فی الواقع یہ بات یونہی نہ تھی۔ ششم۔ جمع سے مراد کتابت ہے اس لئے انسؓ کا یہ کہنا اس بات کے منافی نہیں پڑتا کہ اوروں نے قرآن کو محض زبانی یاد کیا ہو اور دل میں محفوظ رکھا ہو لیکن ان چاروں صاحبوں نے اُسے دل میں محفوظ بنانے کے علاوہ قلمبند بھی کر لیا تھا۔ ہفتم۔ اس سے یہ مراد ہے کہ ان صاحبوں کے علاوہ کسی نے بصراحت قرآن کے جمع کرنے کا یوں دعویٰ نہیں کیا کہ

اُس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک ہی میں حفظِ قرآن کی تکمیل کر لی ہے کیونکہ اور لوگوں نے قرآن کے حفظ کا تکملہ وفات رسالت مآب کے بعد یا قریب زمانہ میں اُس وقت کیا تھا جب کہ آخری آیت نازل ہوئی تھی۔ لہٰذا ممکن ہے کہ اُس آخری آیت یا اُسی کی مشابہ دوسری آیتوں کے نزول کے وقت بھی چاروں صاحب سب سے پہلے ایسے موجود رہے ہوں جنہوں نے قرآن کو مکمل یاد کر لیا تھا اور دوسرے حاضرین کل قرآن کے حافظ نہ رہے ہوں۔ ہشتم۔ قرآن کے جمع کرنے سے اُس کے احکام کی پابندی اور تعمیل مراد ہے کیونکہ احمد نے کتاب الزہد میں ابی الزاہریہ کے طریق سے روایت کی کہ ''ایک شخص نے ابی الدرداءؓ کے پاس آ کر کہا ''میرے بیٹے نے قرآن کو جمع کر لیا ہے''۔ ابی الدرداءؓ نے کہا ''بارخدایا تو اُس کو بخش دے کیونکہ قرآن صرف وہی شخص جمع کر سکتا ہے جو اُس کے امر و نہی کی تعمیل بھی کرے''۔ ابن حجر کا قول ہے ''مذکورہ بالا احتمالات میں سے اکثر احتمال ایسے ہیں جن میں خواہ مخواہ تکلف کیا گیا ہے خصوصاً آخری احتمال تو سراپا تکلف ہے۔ مگر میرے خیال میں ایک اور احتمال آیا ہے جو ممکن ہے کہ درست ہو اور وہ یہ ہے کہ انسؓ کی اس سے مراد صرف قبیلہ اوس کی بمقابلۂ قبیلۂ خزرج کے برتری ثابت کرنی تھی اس واسطے یہ بات ان دونوں قبیلوں کے علاوہ مہاجرین وغیرہ کے حق میں منافی نہیں ٹھہرتی کیونکہ انسؓ نے یہ بات اوس اور خزرج کے مابین ایک دوسرے پر فخر جتانے کے موقع پر کہی تھی۔ جس طرح پر کہ اسی امر کو ابن جریر نے سعید بن عروبہ کے طریق پر بواسطۂ قتادہ انسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''اوس اور خزرج کے دونوں کنبوں نے باہم ایک دوسرے پر اپنی اپنی بڑائی جتانے کے لئے گفتگو کی۔ قبیلۂ اوس کے لوگوں نے کہا ''ہم میں سے چار شخص نہایت صاحب عظمت ہوئے ہیں۔ ایک وہ جس کے لئے عرشِ عظیم نے جنبش کی ہے اور وہ سعد بن معاذؓ ہیں۔ دوسرا وہ جس کی تنہا شہادت دو شہادتوں کے برابر ہوئی اور وہ خزیمہ بن ثابتؓ ہے۔ سوم وہ جس کو فرشتوں نے غسل دیا اور وہ حنظلہ بن ابی عامرؓ تھے اور چہارم وہ شخص جس کی لاش کو بھڑوں نے مشرکین کے ہاتھوں میں پڑنے سے بچایا اور وہ عاصم بن ثابتؓ یعنی ابن ابی الافلح تھے''۔ قبیلہ خزرج کے لوگ اس بات کو سن کر بولے ''ہم میں سے چار ایسے شخص ہوئے ہیں جنہوں نے قرآن کو جمع کیا اور اُن کے سوا کوئی شخص جامع قرآن نہیں ہوا''۔ پھر انسؓ نے ان چاروں صاحبوں کا نام لیا۔ ابن حجر کہتا ہے ''بکثرت حدیثوں سے جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ابوبکرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حیات ہی میں قرآن کے حافظ تھے کیونکہ صحیح میں آیا ہے کہ اُنہوں نے اپنے مکان کے پہلو میں ایک مسجد بنا رکھی تھی اُس میں وہ قرآن پڑھا کرتے تھے'' اور یہ حدیث اس بات پر محمول ہے کہ جس قدر قرآن اُس وقت تک نازل ہو چکا تھا اُسے پڑھتے تھے۔ ابن حجر کہتا ہے اور یہ بات کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں رکھتی کیونکہ ابوبکرؓ قرآن کو خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھنے کے بے حد دلدادہ تھے اور اُنہوں اس کام کے کرنے کا اطمینان اور وقت بھی حاصل تھا۔ مکہ میں مقیم ہونے کی حالت میں دونوں صاحب اکثر بلکہ بیشتر ایک دوسرے سے ملتے رہتے تھے اور دیر دیر تک روزانہ صحبت گرم رہتی تھی یہاں تک کہ بی بی عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے باپ کے گھر روزانہ صبح و شام دونوں وقت تشریف لایا کرتے تھے اور پھر یہ حدیث صحیح مانی گئی ہے کہ ''قوم کی امامت نماز وہی کرے جو کتاب اللہ کو سب سے اچھا پڑھ سکتا ہو اور خود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیماری کے زمانہ میں ابوبکرؓ کو مہاجرین و انصار کا امام بنا کر نماز پڑھانے کا حکم دیا اس سے بھی دلیل ملتی ہے کہ ابوبکرؓ تمام صحابہؓ میں سب سے بڑھ کر قرآن کو عمدہ طور سے پڑھ

سکتے تھے'' اور اس امر کے کہنے میں ابن کثیر ابن حجر پر سبقت لے گیا ہے۔ میں کہتا ہوں مگر ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں صحیح سند کے ساتھ محمد بن سیرین سے یہ روایت کیسی کی ہے کہ ''ابوبکرؓ نے وفات پائی بحالیکہ قرآن جمع نہیں کیا گیا تھا۔ اور عمرؓ شہید ہوئے بحالیکہ قرآن جمع نہیں ہوا تھا''۔ پھر اس کے بعد خود ابن اشتہ ہی کہتا ہے ''بعض علماء کا بیان ہے کہ اس حدیث سے یہ مراد ہے تمام قرآن حفظ کر کے نہیں پڑھا گیا تھا اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سے مصحفوں کا جمع کیا جانا مراد ہے''۔ ابن حجر کہتا ہے ''اور علیؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی قرآن کو ترتیب کے مطابق جمع کیا تھا۔ اس حدیث کی روایت ابن ابی داؤد نے کی ہے۔ اور نسائی نے صحیح سند کے ساتھ عبداللہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' میں نے قرآن کو جمع کر کے اُسے ہر ایک رات میں پورا پڑھنا شروع کیا یہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپؐ نے حکم دیا کہ تو ''اسے ایک مہینے میں پڑھا کر...... تا آخر حدیث'' اور ابن ابی داؤد نے سند حسن کے ساتھ محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے اُس نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں پانچ انصاری صحابیوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔ معاذ بن جبل' عبادۃ بن الصامت' اُبی بن کعب' ابوالدرداء اور ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہم نے۔ بیہقی نے کتاب المدخل میں ابن سیرین سے روایت کی ہے ابن سیرین نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چار شخصوں نے بلا کسی اختلاف کے قرآن کو جمع کیا تھا۔ معاذ بن جبلؓ۔ ابی بن کعبؓ ابوزید اور تین شخصوں میں سے دو آدمیوں کی بابت اختلاف کیا گیا ہے یعنی ابی الدرداء اور عثمان یا کہا گیا ہے کہ عثمان اور تمیم الداری اور بیہقی نے ابن ابی داؤد۔ دونوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں چھ شخصوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔ اُبی۔ زید' معاذ' ابوالدرداء' سعید بن عبید' ابوزید اور مجمع بن جاریۃ۔ نے مگر آخر الذکر نے دو یا تین سورتیں یاد نہیں کی تھیں اور ابوعبید ہی نے کتاب القراءت میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے جو لوگ قاری قرآن تھے اُن کا ذکر یوں کیا ہے کہ مہاجرین میں سے چار خلفاءؓ۔ طلحہؓ۔ سعدؓ۔ ابن مسعودؓ۔ حذیفہؓ۔ سالمؓ۔ ابی ہریرۃؓ۔ عبداللہ بن السائب۔ عبداللہ بن زبیر۔ عبداللہ بن عباس۔ عبداللہ بن عمرؓ۔ بی بی عائشہؓ۔ بی بی حفصۃ اور بی بی اُم سلمۃؓ اور انصار میں سے عبادۃ بن الصامتؓ معاذ جن کی کنیت ابا حلیمہ تھی۔ مجمع بن جاریۃ۔ فضالۃ بن عبید اور مسلمۃ بن مخلد نے قرآن کو یاد کیا تھا اور اُس کی قراءتوں سے واقف تھے اور ابوعبید نے یہ تصریح بھی کر دی ہے کہ اُن میں سے بعض اصحاب نے حفظ قرآن کا تکملہ وفاتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کیا اسی لئے یہ قول اس حصر کو رد نہیں کرتا جو انسؓ کی حدیث میں مذکور ہے اور ابن ابی داؤد نے اُنہی صحابہ میں سے جو قاری تھے تمیم الداریؓ اور عقبۃ بن عامرؓ کو بھی شمار کیا ہے اور ابو موسیٰ اشعریؓ نے بھی قرآن کو جمع کیا تھا۔ اس بات کو ابوعمرو الدانی بیان کرتا ہے۔

تنبیہ: انسؓ کی حدیث میں جس ابوزید کا ذکر آیا ہے اُس کے نام میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ سعد بن عبید بن النعمان بنی عمرو بن عوف کے کنبہ کا ایک فرد ہے اور اس قول کی تردید یوں ہو جاتی ہے کہ اس طرح پر تو وہ قبیلہ اوس میں شامل ہوگا حالانکہ انسؓ قبیلہ خزرج سے ہیں اور دوسرا قول ہے کہ نہیں ابوزیدؓ انسؓ کے چچازاد بھائیوں میں سے تھے کیونکہ شعبی نے انس اور ابوزید وغیرہ سب کو قرآن کے جمع کرنے والوں میں شامل کیا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا چنانچہ ابوزید سعد بن عبید نہیں بلکہ وہ دوسرا ہے۔ اور ابواحمد العسکری کا قول ہے کہ قبیلہ اوس میں سے سعد بن عبید کے علاوہ کسی اور شخص

نے قرآن کو جمع نہیں کیا تھا اور محمد بن حبیب کتاب المجر میں درج کرتا ہے کہ سعد بن عبید اُن لوگوں میں سے ایک شخص ہے جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن کو جمع کیا تھا اور ابن حجر کا قول ہے کہ ''ابن ابی داؤد نے قرآن کو جمع کرنے والوں میں قیس بن صعصعہ کا بھی نام لیا ہے اور یہ خزرجی شخص ہے جس کی کنیت ابوزید تھی اس لئے شاید یہ وہی ابو زید ہو''۔ مگر ابن حجر نے سعید بن المنذر بن اوس کا بھی ذکر کیا ہے اور یہ بھی قبیلہ خزرج کا ایک شخص ہے لیکن میں نے اس بات کی تصریح کہیں نہیں دیکھی کہ وہ اپنی کنیت ابوزید کرتا تھا۔ ابن حجر کہتا ہے ''پھر میں نے ابن ابی داؤد کے نزدیک ایک اس طرح کی روایت پائی جس نے مذکورہ بالا اشکال کو رفع کر دیا کیونکہ ابن ابی داؤد نے بخاری کی شرط پر ثمامۃ کی جانب اسناد کرتے ہوئے یہ حدیث انسؓ سے روایت کی ہے کہ ''وہ ابوزید جس نے قرآن کو جمع کیا تھا اُس کا نام قیس بن السکن تھا''۔ انسؓ نے کہا ''وہ ہمیں میں کا یعنی عدی بن النجار کے گھرانے کا ایک شخص تھا اور میرا ابن عم۔ وہ لاولد فوت ہو گیا اور اُس کے ترکہ کے ہم لوگ وارث ہوئے ہیں۔ ابن ابی داؤد کہتا ہے ''مجھ سے انس بن خالد الانصاری نے بیان کیا کہ وہ (ابوزید) قیس بن السکن ابن زعورا بن عدی بن النجار کے کنبہ کا ایک شخص تھا''۔ ابن ابی داؤد کہتا ہے ''اُس کا انتقالِ رحلت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب ہی ہو گیا تھا اس لئے اُس کا علم جاتا رہا اور کسی نے اُس سے تعلیم نہیں حاصل کی اور وہ بیعت عقبہ اور جنگِ بدر میں شریک رہ چکا تھا اور اس کے نام کے بارے میں ثابت' اوس اور معاذ نام ہونے کے اقوال بھی آئے ہیں۔

فائدہ: مجھ کو ایک انصاری بی بی کا بھی پتہ لگا جو صحابیہ تھی اور اُنہوں نے قرآن کو بتمامہ حفظ کیا تھا مگر جن لوگوں نے حفاظت قرآن کا ذکر کیا ہے اُن میں سے ایک نے بھی اُن کا نام کہیں نہیں لیا۔ ابن سعد نے اپنی کتاب ''الطبقات'' میں روایت کی ہے ''ہم کو فضل بن وکین نے اور اُس کو ولید بن عبداللہ بن جمیع نے یہ خبر دی کہ اُس سے اُس کی دادی نے ''اُم ورقۃ بنت عبداللہ بن الحارث کا حال یوں سنایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس کو دیکھنے کے لئے تشریف لاتے اور اُس کا نام ''شہیدہ'' رکھتے تھے۔ اس بی بی نے قرآن کو جمع کر لیا تھا اور جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ بدر میں تشریف لے جانے لگے تو اُس نے آپؐ سے ساتھ چلنے کی اجازت مانگی اور کہا ''اگر حکم ہو تو میں بھی مجاہدین کے ہمراہ چلوں بیماروں کی تیمارداری اور زخمیوں کی مرہم پٹی کروں گی شاید خداوند کریم مجھ کو بھی رتبہ شہادت عطا فرمائے''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''خدا نے تیرے لئے شہادت کا سامان کر رکھا ہے'' اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے حکم دیا تھا کہ وہ اپنے گھر والوں کی امامت کیا کرے اور اُم ورقۃؓ کا ایک موذن بھی تھا۔ پھر یہ صورت پیش آئی کہ اُم ورقہ نے اپنے ایک غلام اور ایک باندی کو مدبر (مرنے کے بعد اجازت آزادی پانے والا) بنا دیا تھا۔ اتفاق سے اُس کو اُن کے بارہ میں تشویش لاحق ہوئی اور وہ یہ خیال کرنے لگی کہ اُنہیں اُس نے کیوں مدبر بنایا ہے چنانچہ غلام اور باندی دونوں نے مل کر اُس کو عمرؓ کے زمانہ خلافت میں قتل کر دیا۔ عمرؓ نے یہ خبر سن کر فرمایا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سچ فرماتے تھے تھے وہ ہمیں حکم دیا کرتے تھے کہ چلو ہمارے ساتھ چل کر شہیدہ کو دیکھو''۔

صحابہ میں سے قرآن پڑھانے والے سات صاحب مشہور ہوئے ہیں۔ عثمانؓ۔ علیؓ۔ اُبیؓ۔ زید بن ثابتؓ۔ ابن مسعود۔ ابوالدرداء اور ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہم۔ ذہبی نے اپنی کتاب طبقات القراء میں ایسا ہی بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اُبیؓ سے صحابہ کی ایک جماعت نے قرآن پڑھا تھا منجملہ ان کے ابی ہریرہ۔ ابن عباس اور عبداللہ بن السائب بھی ہیں۔ اور ابن عباسؓ نے زید بن ثابتؓ سے بھی قراءت سیکھی ہے اور پھر ان لوگوں سے بکثرت تابعین نے قراءت کی تعلیم پائی۔ منجملہ قراء تابعین کے مدینہ میں یہ لوگ بھی تھے۔ ابن المسیب۔ عروۃ۔ سالم۔ عمر بن عبدالعزیز۔ سلیمان اور عطاء جو دونوں یسار کے فرزند تھے۔ معاذ بن الحارث المعروف بہ معاذ القاری۔ عبدالرحمٰن بن ہرمز الاعرج۔ ابن شہاب الزہری۔ مسلم بن جندب اور زید بن اسلم۔ مکہ میں عبید بن عمیر۔ عطاء بن ابی رباح۔ طاؤس۔ مجاہد۔ عکرمہ اور ابن ابی ملیکۃ۔ کوفہ میں علقمۃ الاسود۔ مسروق۔ عبیدہ۔ عمرو بن شرحبیل۔ حارث بن قیس۔ ربیع بن خثیم۔ عمرو بن میمون۔ ابوعبدالرحمٰن السلمی۔ زر بن حبیش۔ عبید بن نضیلۃ۔ سعید بن جبیر۔ نخعی اور شعبی۔ بصرہ میں ابوعالیہ۔ ابورجاء۔ نصر بن عاصم۔ یحییٰ بن یعمر۔ حسن۔ ابن سیرین اور قتادہ اور شام (دمشق) میں مغیرۃ بن ابی شہاب المخزومی۔ عثمانؓ کے شاگرد اور خلیفۃ بن سعد۔ ابی الدرداءؓ کے شاگرد۔ پھر ایک گروہ کثیر نے صرف قراءت ہی پر زیادہ زور دیا اور اس جانب اتنی توجہ کی کہ اپنے وقت کے امام۔ مقتدائے خلائق اور مرجع انام بن گئے۔ اس طرح کے فن قراء کے امام مدینہ میں ابوجعفر یزید بن القعقاع۔ ان کے بعد شیبۃ بن نصاع اور پھر نافع بن نعیم ہوئے اور مکہ میں عبداللہ بن کثیر۔ حمید بن قیس الاعرج اور محمد بن ابی محیصن نامور قاری اور اپنے وقت کے امام فن گزرے۔ کوفہ میں یحییٰ بن وثاب۔ عاصم بن ابی النجود اور سلیمان الاعمش تین صاحب ہم عصر تھے اور اُن کے بعد حمزہ اور پھر کسائی کا دور دورہ رہا۔ بصرہ میں عبداللہ بن ابی اسحاق۔ عیسیٰ بن عمر۔ ابوعمرو بن العلاء اور عاصم الجحدری چار صاحب معاصر تھے اور اُن کے بعد یعقوب الحضرمی کا نمبر رہا اور ملک شام میں عبداللہ بن عامر۔ عطیۃ بن قیس الکلابی اور عبداللہ بن المہاجر اور پھر یحییٰ بن الحارث الذماری اور اُس کے بعد شریح بن یزید الحضرمی نامور قراء ہوئے اور انہی مذکورۂ بالا اماموں میں سے سات امام فن قراءت کے تمام دنیا میں مشہور معروف ہوئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) نافع۔ انہوں نے ستر تابع قاریوں سے قراءت اخذ کی کہ منجملہ ان کے ابوجعفر بھی ہیں اور (۲) ابن کثیر۔ انہوں نے عبداللہ بن السائب صحابی سے قراءت کی تعلیم حاصل کی تھی۔ (۳) ابوعمرو۔ اُنہوں نے صرف تابعین سے قراءت کو اخذ کیا۔ (۴) ابن عامر۔ اُنہوں نے ابی الدرداء سے اور عثمانؓ کے اصحاب سے قراءت حاصل کی۔ (۵) عاصم۔ اُنہوں نے تابعین ہی سے قراءت کی تعلیم لی۔ (۶) حمزہ۔ اُنہوں نے عاصم۔ اعمش۔ سبیعی اور منصور بن المعتمر وغیرہ سے قراءت سیکھی۔ (۷) کسائی۔ اُس نے حمزہ اور ابی بکر بن عیاش سے قراءت سیکھی تھی اور اس کے بعد قاریان کلام اللہ تمام دنیا میں پھیل گئے اور ہر زمانہ میں اُن سے بہتیرے ممتاز اور سربرآوردہ لوگ ہوتے رہے۔

ساتوں مذکورۂ بالا قراءت کے طریقوں میں سے ہر ایک طریقہ کے دو دو راوی زیادہ مشہور ہوئے اور باقی معمولی حالت میں رہے۔ چنانچہ نافع کے شاگردوں قالون اور ورش ممتاز ہوئے جو خود نافع سے روایت کرتے ہیں۔ ابن کثیر کے طریقہ میں قنبل اور البزی زیادہ نامور ہوئے یہ دونوں ابن کثیر کے اصحاب کے واسطہ سے اُس سے روایت کرتے ہیں۔ ابی عمرو سے بواسطۂ یزید الدوری اور السوسی کی روایت شہرۂ آفاق ہے۔ عاصم سے بواسطۂ اُن کے اصحاب کے ہشام اور

ابن ذکوان سربر آوردہ راوی ہوئے۔ ابن عاصم کے تلامذہ خاص میں ابوبکر بن عیاش اور حفص ذو مشہور راوی گزرے۔ حمزہ کے سلسلہ روایت سے بواسطہ سلیم خلف اور خلاد دو نامور راویان قراءت نکلے اور کسائی کے شاگردوں میں الدوری اور ابوالحارث نے شہرت تام اور قبولِ عام کی سند حاصل کی۔ پھر اس کے بعد جب کہ اختلافات اور جھگڑے اس قدر بڑھے کہ باطل اور حق میں تمیز کرنا مشکل ہو چلا تو اس وقت امت کے روشن دماغ اور جید علماء نے نہایت عرق ریزی اور جانفشانی کر کے جملہ حروف اور قرآن کی قراءتوں کو جمع کیا۔ وجوہ اور روایات کی سندیں واضح کیں اور صحیح مشہور شاذ قراءتوں کے اصول اور ارکان مقرر کر کے اُن کو ایک دوسرے سے ممتاز بنایا اور اُن کا خلط ملط ہونا مٹایا۔

فن قراءت میں سب سے پہلے جو شخص صاحب تصنیف ہوا۔ وہ ابوعبید قاسم بن سلام تھا اس کے بعد احمد بن جبیر کوفی۔ بعدہ اسماعیل بن اسحاق مالکی قالون کا شاگرد۔ ازاں بعد ابوجعفر بن جریر طبری۔ بعد ازاں ابوبکر محمد بن احمد بن عمر داجونی۔ اور پھر ابوبکر مجاہد اور آخر الذکر کے زمانہ اور اُس کے مابعد میں بھی بکثرت لوگوں نے انواع قراءت میں جامع، مفرد، مختصر اور مطول ہر طرح کی کتابیں لکھیں۔ فن قراءت کے اماموں کی اتنی کثرت ہے کہ وہ حد شمار سے خارج ہیں۔ حافظ الاسلام ابوعبداللہ الذہبی نے اور پھر حافظ القراء ابوالخیر بن الجزری دونوں نے قاریوں کے طبقات تصنیف کئے ہیں۔

اکیسویں نوع

قرآن کے عالی اور نازل سندیں

سندوں کے علو کی جستجو کرنا سنت ہے کیونکہ اس طریقہ سے خدا کا قرب حاصل ہوتا ہے اور اہل حدیث نے علو اسناد کی پانچ قسمیں قرار دی ہیں جو حسب ذیل ہیں:

اوّل: پاکیزہ اور غیر ضعیف اسناد کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرب حاصل ہونا۔ یہ علو نہایت اعلیٰ اور افضل قسم کا ہے اور ہمارے زمانہ میں شیوخ کو اس طرح کے جو اسناد ملتے ہیں اُن کے دو درجے ہیں پہلے درجہ کی سندوں میں چودہ راوی پڑتے ہیں اور یہ درجہ ابن ذکوان کی روایت سے عامر کی قراءت کو حاصل ہے۔ پھر دوسرا درجہ اُن سندوں کا ہے جن کے راوی پندرہ ہوتے ہیں اور اس درجہ کا وقوع حفص کی روایت سے عاصم کی قراءت کو اور رویس کی روایت سے یعقوب کی قراءت کو حاصل ہوتا ہے۔

دوم۔ محدثین کے نزدیک علو اسناد کی دوسری قسم یہ ہے کہ فن حدیث کے کسی امام کا قرب میسر ہو سکے۔ مثلاً اعمش، ہشیم، ابن جریج، اوزاعی اور مالک وغیرہ اور فن قراءت میں اس قسم کے علو کی مثال سات مذکورہ سابق امامان قراءت میں سے کسی کے ساتھ قربت حاصل ہونا ہے۔ چنانچہ موجودہ زمانہ میں فن قراءت کے شیوخ کو نافع اور عامر دونوں تک قراءت کی متصل بالتلاوۃ بارہ سندیں ملتی ہیں اور یہ سب سے اعلیٰ درجہ کا قرب ہے۔

سوم۔ محدثین کے نزدیک فن حدیث کی چھ صحیح کتابوں کی جانب نسبت کرنے سے سندوں کے عالی اور نازل ہونے

کے یہ معنی ہیں کہ مثلاً ایک حدیث جو کتب ستہ میں سے کسی ایک حدیث کے طریق سے روایت کی جاتی ہے اگر وہی حدیث دوسری کتاب کے طریق سے روایت کی جائے تو وہ دوسری حدیث پہلی روایت کی نسبت ایک دو اسناد سے اعلیٰ ہوگی اور پہلی روایت دوسرے طریق سے نازل (نیچے) ہوگی۔ اور اس مقام پر اُس کی مثال یہ ہے کہ تیسیر۔ اور شاطبیۃ وغیرہ فن قراءت کی مشہور کتابوں کی جانب اسناد کرنے کی حالت میں ایک کی سند کو دوسری کتاب کی سند سے برتری حاصل ہو اور اس نوع میں موافقات' ابدال' مساواۃ اور مصافحات واقع ہوتے ہیں۔

موافقت۔ اس بات کا نام ہے کہ روایت کا طریقہ کسی صاحبِ کتاب کے ساتھ اُس کے شیخ کے درجہ میں جا کر اکٹھا ہو جائے اور اس حالت میں کبھی تو وہ روایت بہ نسبت صاحبِ کتاب کے طریق سے بیان کئے جانے کے عالی ہوتی ہے اور گاہے عالی نہیں بھی ہوتی۔ اس بات کی مثال فنِ قراءت میں ابن کثیر کی وہ قراءت ہے جس کو البزی نے ابن بنان کے طریق سے بواسطہ ابی ربیعہ اس سے روایت کیا ہے اور اُسی قراءت کو ابن الجزری بھی ابی منصور محمد بن عبدالملک بن خیرون کی کتاب المفتاح اور ابی الکرم شہرزوری کی کتاب المصباح سے روایت کرتا ہے پھر ان دونوں نے اُس قراءت کو عبدالسید بن عتاب سے پڑھا ہے۔ لہٰذا ابن الجزری اس قراءت کو دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر بھی روایت کرنا اہل حدیث کی اصطلاح میں موافقت کہلائے گا۔

بدل۔ اُس کو کہتے ہیں کہ روایت کے کسی طریق کا اجتماع کسی صاحبِ کتاب کے استاد کے استاد یا اُس سے بھی اوپر کے درجہ میں ہو جائے۔ یہ امر بھی کسی وقت علو کے ساتھ ہوتا ہے اور گاہے نہیں بھی ہوتا۔ یہاں پر اس کی نظیر ابی عمرو کی وہ قراءت ہے جس کو الدوری نے ابن مجاہد کے طریق پر بواسطۂ ابی الزعراء کے ابی عمرو ہی سے روایت کیا ہے اسی قراءت کی روایت ابن الجزری نے کتاب التیسیر سے کی ہے جس کو الدانی نے ابی القاسم عبدالعزیز بن جعفر البغدادی سے اور ابی طاہر کے سامنے ابن مجاہد کے واسطہ سے پڑھا تھا۔ اور پھر ابن الجزری نے اسی قراءت کی روایت کتاب المصباح سے بھی کی ہے کہ ابوالکرم شہرزوری نے اس قراءت کو ابی القاسم یحییٰ بن احمد السبتی۔ ابی الحسن الحمامی اور ابی طاہر تین اُستادوں سے حاصل کیا تھا۔ لہٰذا ابن جزری کا کتاب المصباح کے طریق سے اس قراءت کی روایت کرنا الدانی کے ساتھ اس کے استاد کے اُستاد کے درجہ میں جا کر بدل ہونے سے موسوم کیا جائے گا۔

مساوات۔ اس کا نام ہے کہ راوی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابیؓ یا اس سے نیچے کسی صاحبِ کتاب کے شیخ تک مابین اتنے ہی واسطے پڑتے ہوں جس قدر راویوں کی تعداد کسی ایک صاحب کتاب کے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابی یا ان سے بعد کے شیوخ کے مابین آئی ہو۔

اور **مصافحت** اس کا نام ہے کہ راویوں کے واسطوں کی تعداد میں صرف ایک واسطہ کی زیادتی ہو گویا وہ راوی اُس صاحبِ کتاب سے ملا ہے اور اُس کے ساتھ مصافحہ کر کے اُس سے اخذ بھی کیا ہے۔ اس کی مثال نافع کی قراءت ہے اُس کو شاطبی نے ابی عبداللہ محمد بن علی النصتری سے بواسطۂ ابی عبداللہ بن غلام الفرس کے از سلیمان بن نجاح وغیرہ۔ از ابی عمرو الدانی از ابی الفتح فارس بن احمد از عبدالباقی از ابی الحسین بن بویان بن الحسن از ابراہیم بن عمر المقری از ابی الحیض بن بویان از ابی بکر بن الاشعث از ابی جعفر الربعی مشہور بہ ابی نشیط از قالون از نافع روایت کیا ہے اور ابن الجزری نے اسی کو

بواسطہ ابی بکر خیاط۔ از ابی محمد بغدادی وغیرہ از صائغ از کمال بن فارس از ابی الیمن الکندی از ابی القاسم ہبۃ اللہ بن احمد الحریری از ابی بکر الخیاط از غرضی از ابن بویان روایت کیا ہے۔ لہٰذا یہ صورت ابن جزری کے شاطبی کے ساتھ مساواۃ رکھنے کی ہے کیونکہ جس طرح ابن جزری اور ابن بویان کے مابین سات واسطے واقع ہوئے ہیں ایسے ہی شاطبی اور ابن بویان کے مابین بھی سات ہی واسطے ہیں اور جس شخص نے ابن جزری سے اخذ کیا ہے اُس نے گویا شاطبی سے مصافحت کی ہے۔

اہلِ حدیث کی اسی مذکورہ فوق تقسیم سے قاریوں کی وہ تقسیم بھی ملتی جلتی ہے جسے انہوں نے اسناد کے حالات میں مقرر کر رکھا ہے۔ مثلاً قراءت' روایۃ' طریق اور وجہ کہ اگر سات یا دس یا ان کے مثل اماموں میں سے کسی ایک نے کوئی اختلاف کیا ہو اور اُس سے وہ اختلاف باتفاق تمام روایتوں اور طریقوں کے ثابت ہو تو اُس کو ''قراءت'' کہتے ہیں۔ ورنہ امام سے روایت کرنے والے شخص کا اختلافِ روایت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور امام سے روایت کرنے والے شخص کے بعد جس قدر نیچے کے راوی ہوں اُن کا اختلاف طریق کہلاتا ہے۔ یا اختلاف اس قسم کا ہے کہ قاری کو اُس کے ماننے اور نہ ماننے کے متعلق اختیار دیا گیا ہے تو اُس کو وجہ کہتے ہیں۔

چہارم۔ علو کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ کئی شیوخ جنہوں نے ایک ہی شیخ سے قراءت کا علم حاصل کیا ہے اُن میں سے جس کا پہلے انتقال ہوا اُس کی اسناد کا درجہ بلند مانا جائے گا۔ مثلاً تاج بن مکتوم' ابی المعالی ابن اللبان اور برہان شامی۔ تینوں صاحبِ فن قراءت میں ایک ہی استاد ابی حیان کے شاگرد اور باہم ایک دوسرے کے معاصر ہیں لیکن چونکہ تاج کا انتقال ابی المعالی سے قبل اور ابی المعالی کا انتقال برہان شامی سے قبل ہوا ہے۔ اس واسطے سے تاج بن مکتوم سے اخذ کرنے کا درجہ ابی المعالی سے اخذ کرنے کی نسبت سے اعلیٰ مانا جاتا ہے اور ابی المعالی سے اخذ کرنے کا درجہ برہان شامی کی شاگردی پر فائق ہے۔

پنجم۔ اسناد کا علو صرف شیخ کی موت سے تعلق رکھتا ہے اُس کے ساتھ کوئی اور بات یا کسی دوسرے شیخ کی موت کا مطلق خیال نہیں کیا جاتا اور شیخ کی وفات جس زمانہ میں بھی ہوئی ہو وہی معتبر رہے گا۔ بعض محدثین کا بیان ہے کہ اسناد کا وصف علو کے ساتھ اُس وقت کیا جاتا ہے جب کہ اُس پر شیخ کی موت کو پچاس سال گزر چکے ہوں اور ابن سندہ کا قول ہے کہ تیس سال ہی کافی ہیں۔ لہٰذا اس اعتبار پر ۸۶۳ھ کے زمانہ میں ابن جزری کے شاگردوں سے اخذ قراءت کرنا اعلیٰ سند ہے کیونکہ متاخرین میں ابن جزری سب سے پچھلا شخص ہے جس کی سند عالی تھی اور اس زمانہ میں اُس کی وفات کو پورے تیس سال ہو چکے تھے۔

میں نے قراءت کے یہ قواعد حدیث کے قواعد سے نکالے ہیں اور اس میدان میں میرا قدم سب سے پہلے اٹھا ہے مجھ سے قبل کوئی ان باتوں کی تحریر پر قادر نہیں ہوا اور یہ خدا کا شکر ہے اور جب کہ اسناد کے علو کا حال مع اُس کی قسموں کے معلوم ہو چکا تو اب نزول اسناد کی تشریح اس لئے ضروری نہیں معلوم ہوتی کہ یہ علو کے برعکس اور بالکل مخالف ہے چنانچہ اس بات سے اُسے سمجھ لیا جا سکتا ہے اور چونکہ نزول کی مذمت کی گئی ہے اس لئے جب تک اُس کی خرابی راویوں کے اعلم' احفظ' اتقن' اجل' اشہر یا پرہیزگار تر ہونے کی صفات میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ دور نہ ہو اُس وقت تک قابلِ اعتبار نہ ہوگی کیونکہ جید راویوں کی روایت خواہ کتنی ہی نیچے درجہ کی سند کیوں نہ ہو مذموم نہیں مانی جاتی اگرچہ اسی کے ساتھ اُسے عالی اسناد پر

فضیلت بھی نہیں دے سکتے۔

بائیسویں (متواتر) تئیسویں (مشہور) چوبیسویں (احاد) پچیسویں (شاذ) چھبیسویں (موضوع) اور ستائیسویں (مدرج) نوعیں (قرائتیں)

قاضی جلال الدین بلقینی کا بیان ہے ''قراءت کی تقسیم متواتر' آحاد اور شاذ کی تین قسموں میں ہوتی ہے۔ متواتر مشہور قراءتوں کو کہتے ہیں اور آحاد اُن تین قراءتوں کا نام ہے جن کو ملا کر دس قراءتیں پوری ہوتی ہیں اور صحابہ کی قراءتیں ان قسموں کے ساتھ ملحق کی جاتی ہیں اور شاذ تابعین'' کی قراءت کو کہا جاتا ہے۔ مثلاً اعمش' یحییٰ بن وثاب اور ابن جبیر وغیرہ کی قراءتیں' اور اس بیان میں ایک قسم کا اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی توضیح اگلے بیان سے خود بخود ہو جائے گی۔ اس نوع میں سب سے بہتر کلام اپنے زمانہ کے امام القراء اور ہمارے استاد الاستاد ابوالخیر بن الجزری نے کیا ہے۔ وہ اپنی کتاب النشر کے آغاز میں لکھتے ہیں ''ہر ایک ایسی قراءت جو کسی وجہ سے بھی عربی زبان دانی کے موافق ہو اور مصاحف عثمانیہ میں سے کسی مصحف کے ساتھ خواہ احتمالی طور پر بھی مطابق ہو۔ پھر اُس کی سند صحیح ثابت ہو تو ایسی قراءت کو نا قابل رد اور صحیح قراءت شمار کیا جائے گا۔ اُس کے ماننے سے انکار کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ وہ قراءت انہی حروف سبعہ میں شامل ہوگی جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے اور لوگوں پر اُس کا قبول کرنا واجب ہوگا۔ اس سے بحث نہیں کہ وہ قراءت ساتویں یا دسوں اماموں کی طرف مروی ہوئی ہے یا ان کے ماسوا دوسرے مقبول اماموں کی جانب سے۔ مگر جس وقت ان تینوں مذکورہ بالا ارکان میں سے کوئی رکن بھی مختل ہوگا تو اُس قراءت کو شاذ' ضعیف یا باطل قراءت کہا جائے گا خواہ اُس کے راوی آئمہ سبعہ ہوں یا اُن کے ماسوا دوسرے امام جو اُن سے بھی بڑھ کر اور بہتر ہیں سلف سے لے کر خلف تک جتنے صاحب تحقیق امام ہوئے ہیں اُنہوں نے اسی بات کو صحیح مانا ہے۔ الدانی' مکی' المہدوی اور ابوشامۃ نے اسی بات کی تصریح کی ہے اور یہی سلف کا بھی مذہب ہے اور اُن میں سے کوئی اس کے خلاف معلوم نہیں ہوتا۔ ابوشامۃ اپنی کتاب المرشد الوجیز میں بیان کرتا ہے ہر ایک قراءت کو جو آئمہ سبعہ کی جانب منسوب ہو اُس پر لفظ صحت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور اُس کا اسی طور پر نازل ہونا بتایا جاتا ہو' بغیر اس ضابطہ کے تحت میں داخل کیے ہوئے اس پر فریفتہ ہو جانا ہر گز مناسب نہیں ہے اور جب اس کو اس ضابطہ کے تحت میں لا کر پرکھ لیا گیا تو پھر اس قراءت کے بیان کرنے میں کوئی مصنف منفرد نہیں ہو سکتا اور نہ اس بات کی کچھ خصوصیت رہ جاتی ہے کہ وہ قراء سبعہ ہی سے منقول ہو بلکہ اُن کے علاوہ دیگر قاریوں سے منقول ہونے کی حالت میں بھی وہ صحت کے دائرہ سے خارج نہ ہوگی کیونکہ اعتماد ان اوصاف کے جمع کر لینے پر ہوتا ہے نہ کہ اُس راوی پر جس کی طرف وہ قراءت منسوب ہے اُس کی تقسیم متفق علیہ اور شاذ کی قسموں پر ہوتی ہے۔ البتہ چونکہ قراء سبعہ کی قراءتوں کو شہرت عام حاصل ہے ان کی قراءتوں میں صحیح و متفق علیہ قراءتیں بکثرت ہیں اس لئے اُن سے جو بات منقول ہوتی ہے دل اُسے باطمینان

قبول کر لیتا ہے اور دوسروں کی روایتوں کے ماننے میں تامل ہوتا ہے۔ پھر ابن الجزری کہتا ہے ''ہم نے ضابطہ میں ''وبوبجہ'' کی قید سے کسی نحوی وجہ کو مراد لیا ہے خواہ وہ فصیح تر ہو یا متفق علیہ فصیح ہو یا فصیح ہو مگر مختلف فیہ تاہم وہ اختلاف اس قسم کا ہو جو قراءت کے مشہور و معروف ہونے اور آئمہ کے اُس کی تعلیم صحیح اسناد کے ساتھ کرنے کی وجہ سے کوئی نقصان نہ پہنچا سکے۔ اس لئے کہ فنِ قراءت کا سب سے بڑا اصول اور محکم ترین رکن یہی اسناد کی صحت ہے ورنہ یوں تو بہت سی قراءتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن کو بعض یا اکثر نحوی عالموں نے قواعد کی رو سے صحیح نہیں تسلیم کیا لیکن اُن کا یہ انکار معتبر نہیں۔ مثلاً ''بَارِئکُمْ'' اور ''یَامُرُکُمْ'' کا ساکن بنانا۔ ''وَالْاَرْحَامِ'' کو زیر دینا ''لِیُجزِیَ قَوْمًا'' کو منصوب پڑھنا اور ''قَتْلَ اَوْلَادِهِمْ شُرَکَائِهِمْ'' میں مضاف و مضاف الیہ کے مابین جدائی ڈالنا۔ وغیرہ ذلک مقاموں میں قراءت صحیحہ نحوی قواعد اور ترکیب کے خلاف ہے''۔ الدانی کا بیان ہے ''فنِ قراءت کے امام قرآن کے کسی حرف میں زبان کے مشہور طریقہ اور عربیت کے قیاسی قاعدہ پر ہرگز عمل نہیں کرتے بلکہ وہ اثر کے ذریعہ سے ثابت شدہ اور نقل کے واسطہ سے صحیح مانی ہوئی بات کو تسلیم کرتے ہیں اور روایت کا ثبوت بہم پہنچنے کی حالت میں اُسے زباندانی کے مشہور تلفظ اور عربیت کے قواعد کوئی بھی رد نہیں کر سکتے اس واسطے کہ قراءت ایک ایسی سنت متبعہ ہے جس کا قبول کرنا لازم اور اُسی پر چلنا واجب ہے۔

میں کہتا ہوں۔ سعید بن منصور نے اپنے سنن میں زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''قراءت ایک پیروی کی جانے والی سنت ہے''۔ بیہقی کا قول ہے زید بن ثابت کے اِس کہنے سے یہ مراد ہے کہ جو لوگ ہم سے پہلے گزر چکے ہیں حروفِ قرآن کے ادا کرنے میں ان کی پیروی کرنا ایک قابلِ عمل سنت ہے لہٰذا جو مصحف امام ہے اور جو قراءتیں مشہور ہیں اُن کی مخالفت ہرگز جائز نہیں اگرچہ زبان میں اُس کے سوا کوئی اور تلفظ یا ترکیب درست اور واضح تر ہی کیوں نہ ہو۔

پھر ابن الجزری کہتا ہے ''کسی ایک مصحف کی موافقت سے ہماری یہ مراد ہے کہ جو قراءت مختلف مصاحف میں سے ایک میں ثابت پائی جاتی تھی اور دوسرے میں نہیں مثلاً ابن عامر کی قراءت ''قَالُوا اتَّخذ اللّٰه'' بغیر ''واو'' کے سورۃ البقرہ میں اور ''بالزُّبُرِ وَبالکِتَاب'' دونوں میں ''ب'' کو ثبت کر کے۔ یہ قراءت شامی مصحف میں ثابت ہے۔ یا جس طرح سورۃ براءۃ کے آخر میں ابن کثیر نے ''تَجرِیْ مِنْ تَحتِهَا الاَنْهَارُ'' حرف من کو بڑھا کر پڑھا ہے اور یہ قراءت مکی مصحف میں ثابت ہے۔ یا اسی طرح کی اور مثالیں۔ لیکن اگر وہ قراءتیں عثمانؓ کے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے کسی مصحف میں نہ پائی جائیں تو اُن کو شاذ تصور کرنا چاہئے کیونکہ وہ متفق علیہ رسم (الخط) کے خلاف ہیں اور ہم نے ''وَلَو احتمَالًا'' کی قید اس واسطے لگائی ہے کہ وہ قراءت مصحف کے مطابق ہونی چاہئے اگرچہ یہ مطابقت تقدیری ہی ہو جیسے ''مَلِکِ یَوْمِ الدِّیْنَ'' یہ تمام مصحف میں ''الف'' کے لکھا گیا ہے اور اس وجہ سے الف محذوف کر کے پڑھنے کی قراءت تحقیقاً اُس سے موافق ہے اور الف کی قراءت مصاحف کے ساتھ تقدیراً موافق ہے یوں کہ الف لکھنے میں اختصار کی غرض سے حذف کر دیا گیا ہے اور اُس کی مثال ''مَالِکَ المُلْکِ'' کی کتابت ہے۔ اور گاہے قراءتوں کا اختلاف فی الواقع رسم سے مطابق اتر آتا ہے جس طرح ''یعلمون'' کا ''ت'' اور ''ی'' دونوں حروف کے ساتھ پڑھنا۔ یا ''یغفِرْلکُمْ'' کو ''ی'' اور ''ن'' کے ساتھ قراءت کرنا یا اسی طرح کے دوسرے الفاظ جن کا نقطوں سے خالی اور ہم شکل ہونا اُن کے حذف اور اثبات کے بارہ میں صحابہؓ کی

حروفِ تہجی کے علم میں اعلیٰ درجہ کی فضیلت اور اُن کا ہر ایک علم کی تحقیق میں فہم ثاقب رکھنا ثابت کر رہا ہے۔ دیکھو اُنہوں نے "الصراط" کو کس طرح سین سے بدلے ہوئے حرف صاد کے ساتھ لکھا اور سین کو جو اصل تھی چھوڑ دیا تا کہ سین کی قرأۃ اگر چہ ایک وجہ سے قرآنی رسم الخط کے خلاف ہوگی تاہم وہ اصل کے مطابق آئے گی اور اس طرح پر وہ دونوں قراءتیں سین اور صاد کی متعدل رہیں گی اور اشام کی قراءت محتمل قرار پائے گی۔ ورنہ اگر وہ باعتبار اصل کے سین ہی کے ساتھ لکھا جاتا تو سین کے علاوہ اور کسی ہم مخرج حرف کے ساتھ اُس کی قراءت رسم اور اصل دونوں کے مخالف پڑتی اور اسی وجہ سے سورۃ الاعراف کے لفظ "بَصْطَةً" اور سورۃ البقرہ کے لفظ "بَسْطَةً" کے بارے میں اختلاف آپڑا ہے کیونکہ البقرہ میں اُس اُس کے ساتھ لکھا گیا ہے اور الاعراف میں صاد کے ساتھ۔ علاوہ ازیں کسی مدغم' مبدل' ثابت یا محذوف وغیرہ حرف کے بارہ میں قراءت کا صریح رسم کی مخالفت کرنا اُس حالت میں خلاف نہ مانا جائے گا جب کہ اُس کی قراءت اُسی طرح پر ثابت اور مشہور ومعروف وارد ہو چنانچہ اسی باعث سے علمائے قراءت نے پائے زوائد کا ثابت رکھنا۔ سورۃ الکہف میں لفظ "تسئلنِی" کی "ی" کو حذف کر دینا اور "وَاَكُوْنُ مِنَ الصَّالِحین" کا واو اور بَظْنِیْنَ کی طاء کو حذف کرنا۔ یا اسی طرح کے دوسرے محذوفات وغیرہ کو۔ رسم کی مردود مخالفت نہیں شمار کیا ہے کیونکہ ایسے مقاموں کا اختلاف معاف کیا گیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ لفظ کے معنی قریب قریب ایک ہی رہتے ہیں اور قراءت کی صحت۔ اُس کی شہرت اور اُس کے مقبول ہونے میں کسی طرح کا فرق نہیں آتا۔ بخلاف کسی کلمہ کی زیادتی' کمی' تقدیم اور تاخیر وغیرہ کے کہ اگر وہاں حروف معانی میں سے ایک حرف بھی متغیر ہو جائے تو اُس کا حکم مثل پورے کلمہ کے حکم کے ہوگا اور اُس کے بارے میں رسم کی مخالفت ہرگز روا نہ ہوگی اور یہی بات اتباع اور مخالفت رسم کی حقیقت کے معاملہ میں حدِ فاصل ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے اور ہمارا یہ قول کہ "قراءت کے اسناد صحیح ہوں" اس سے یہ مدعا ہے کہ اُس قراءت کی روایت معتبر اور ضابط راویوں نے اپنے ہی ایسے دیگر راویوں سے کی ہو اور من اولہ الی آخرہ تمام سندیں اسی طرح کی ہوں اور پھر اسی کے ساتھ وہ فن قراءت کے اماموں کے نزدیک مشہور قراءت ہو اور وہ لوگ اسے غلط یا بعض قاریوں کی شاذ قراءت نہ قرار دیں اور بعض متاخرین نے اس رکن میں تواتر کی شرط بھی لگائی ہے اُنہوں نے محض سند کی صحت کو کافی نہیں مانا ہے بلکہ کہا ہے کہ "قرآن کا ثبوت تواتر کے سوا کسی اور طرح پر ممکن نہیں اور جو قراءتیں آحاد کے طور پر مروی ہوئی ہیں اُن میں سے کسی قرآن کا ثبوت نہیں ہوتا" اور اس بات میں جو خرابی ہے وہ محتاج بیان نہیں اس لئے کہ اگر تواتر ثابت ہو جائے تو پھر اُس میں دونوں آخری رسم وغیرہ کے رکنوں کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ حروف کا اختلاف جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ ثابت ہو اُس کا قبول کرنا واجب اور اسے یقیناً قرآن تصور کرنا لازم ہے خواہ وہ رسم خط کے موافق ہو یا نہ ہو۔ پھر جس وقت ہم ہر ایک خلاف حرف کے بارہ میں تواتر کی شرط لگا دیں تو اس طرح وہ بہتیرے خلاف حروف جو قراء سبعہ سے ثابت ہیں صاف اڑ جائیں گے اور منتفی ہو جائیں گے"۔ ابوشامۃ بیان کرتا ہے "پچھلے زمانہ کے قاریوں کی ایک جماعت اور اُن کے علاوہ مقلد لوگوں کے ایک گروہ میں یہ بات عام طور پر زبان زد ہو رہی ہے کہ فن قراءت کی سات مشہور قراءتیں سب کی سب متواتر ہی ہیں یعنی ائمہ سبعہ سے جو قراءت مروی ہے اُس میں سے ہر ایک فرد متواتر ہی ہے۔ اُن کا قول ہے کہ "اور اُن قراءتوں کے منزل من عنداللہ ہونے کا یقین کرنا واجب ہے"۔ ہم بھی اسی بات کے قائل ہیں مگر صرف اُنہی قراءتوں کے بابت جن

کو آئمۂ قراءت سے تمام طریقوں اور فرقوں نے باتفاق اور بغیر کسی ناپسندیدگی کے نقل کیا ہے۔ لہٰذا جب کہ بعض روایتوں میں تواتر ثابت ہونے پر اتفاق نہ پایا جائے تو اس سے کم اور کیا ہوسکتا ہے کہ اُس میں صحتِ اسناد کی شرط لگائی جائے۔ اور علامہ مکی کا بیان ہے ''قرآن کی روایتیں تین قسم پر آئی ہیں۔ قسم اول وہ ہے جس کے ساتھ قراءت کی جاتی ہے اور اُن کو جان بوجھ کر نہ ماننے والا کافر ہوتا ہے۔ اس قسم کی روایتیں وہ ہیں جن کو ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے اور وہ عربی زباندانی اور کتابت مصحف کے بھی موافق ہیں۔ دوسری قسم میں وہ روایت شامل ہے جس کی نقل آحاد کے طریقہ سے صحیح پائی گئی ہے۔ اور عربی زباندانی کی رو سے بھی وہ صحیح ہے مگر مصحف کے رسم الخط سے اُس کا لفظ مخالف پڑتا ہے۔ اس طرح کی روایت دو وجہوں سے قراءت میں نہ داخل ہوگی پہلی وجہ اُس کا متفق علیہ روایت سے مخالف ہونا اور دوسری وجہ اُس کا اجماع کو ترک کر کے آحاد کی خبر سے ماخوذ ہونا ہے۔ اس لئے اُس روایت سے قرآن ہونا ثابت نہ ہوگا اور اُس کا دانستہ منکر کافر نہ قرار دیا جائے گا۔ ہاں اُس کے منکر کو بدکار اور برا کہنا درست ہے۔ اور تیسری قسم وہ ہے جس کو کسی معتبر راوی نے تو نقل کیا ہے لیکن عربی زباندانی سے اُس کی کوئی دلیل نہیں ملتی یا یہ کہ اُس کا راوی بھی غیر معتبر ہے۔ اس طرح کی قراءت کو اگرچہ وہ مصحف کے رسم الخط سے موافق ہی کیوں نہ ہو قبول نہ کیا جائے گا''۔ ابن الجزری کا بیان ہے پہلی قسم کی مثالیں بہت ہیں جیسے مَالِکِ اور مَلِکِ. یُخٰدِعُوْنَ اور یُخَادِعُوْنَ اور دوسری قسم کی مثال ابن مسعودؓ وغیرہ کی قراءت ''وَالذَّکَرُ وَالْاُنْثٰی'' اور ابن عباسؓ کی قراءت ''وَمَا کَانَ اَمَامَھُمْ مَلِکٌ یَّاْخُذُ کُلَّ سَفِیْنَۃٍ صَالِحَۃٍ'' یا اسی طرح کی اور قراءتیں ہیں اور علماء نے اس طرح پر قراءت کرنے کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ اکثروں نے اس سے یوں منع کیا ہے کہ گو نقل کے ذریعہ سے ان کا ثبوت بہم پہنچا ہے تاہم یہ متواتر نہیں ہیں اور بدیں لحاظ یہ قراءتیں قرآن کے آخری دور میں یا صحابہؓ کے مصحف عثمان پر اجماع کر لینے کی حالت میں منسوخ ہوگئی ہیں اور غیر معتبر راویوں کے نقل کی بہت سی مثالیں شواذ کی کتابوں میں مندرج ہیں جن میں سے اکثر بلکہ بیشتر روایتوں کے اسناد کمزور ہیں۔ مثلاً وہ قراءت جو امام ابی حنیفہؒ کی جانب منسوب ہے اُس کو ابوالفضل محمد بن جعفر خزاعی نے جمع کیا ہے پھر اس سے ابوالقاسم ہذلی نے اس کی روایت کی ہے منجملہ اس قراءت کے ایک ''اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہُ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمَاءَ'' میں اللہ کو پیش اور اَلْعُلَمَاءَ کو زبر دے کر پڑھنا ہے۔ دارقطنی اور ایک جماعت نے لکھا ہے کہ وہ کتاب موضوع اور بے اصل ہے اور ایسی قراءتوں کی مثال بہت کم ہے جن کی روایت تو معتبر راوی نے کی ہے مگر زباندانی عرب میں اُس کی کوئی وجہ نہیں ملتی بلکہ تقریباً ایک بھی ایسی نظیر نہیں ملتی۔ ہاں بعض علماء نے خارجہ کی اُس روایت کو جس میں نافع کا لفظ مَعَائِش کو ہمزہ کے ساتھ قراءت کرنا بیان کرتا ہے مذکورہ بالا قسم شاذ میں شمار کیا ہے۔ اب باقی رہی چوتھی قسم جو مردود بھی ہے یعنی وہ جو عربیت اور رسم کے موافق ہے لیکن کسی نے اُسے نقل نہیں کیا ہے تو اس کا رد کرنا بالکل حق بجانب اور اُس سے باز رکھنا نہایت ضروری ہے جو شخص ایسی قراءت کا مرتکب ہوگا وہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب شمار کیا جائے گا ابوبکر بن مقسم نے ایسی قراءت کو جائز بتایا تھا تو اس کے لئے ایک خاص جلسہ کیا گیا اور تمام علماء نے باتفاق رائے ایسی قراءت کو ناجائز قرار دیا چنانچہ اسی وجہ سے ایسے مطلق قیاس کے ساتھ قراءت کرنا ممنوع ہوگیا جس کی کوئی اصل قابلِ رجوع اور اس کے ادا کرنے کے بارے میں کوئی اعتماد کے لائق رکن نہ دستیاب ہوسکے۔ لیکن وہ قراءت جس کی کوئی ایسی اصل پائی جاتی ہو تو اس کا رجوع اس اصل پر قیاس کرنا درست ہوگا جس طرح ''قَالَ رَبِّ'' کے ادغام پر ''قَالَ

رَجُلاَنِ" کے ادغام کو قیاس کر لینا یا اسی طرح کی دوسری مثالیں جو کسی نص کے مخالف اور اجماع سے مردود نہیں ہوتی ہیں۔ اور ایسی نظریں بھی بے حد کم ہیں"۔

میں کہتا ہوں امام ابن الجزری نے اس فصل کو خوب تفصیل اور نہایت استحکام کے ساتھ قلمبند کیا ہے اور مجھ کو امام ممدوح کے بیانات سے اس بات کا پتہ ملا ہے کہ قراءتوں کی کئی قسمیں ہیں جو ذیل میں بیان کی جاتی ہیں۔

اول۔ متواتر یہ ایسی قراءت ہے جس کو ایک جماعت کثیر نے نقل کیا ہے اور اُس جماعت کا اوّل سے آخر تک غلط بیانی پر ایکا کر لینا غیر ممکن امر ہے۔ بیشتر قراءتیں اسی قسم کی ہیں۔

دوم۔ مشہور وہ قراءت جس کی سند صحیح ثابت ہوتی ہے اور وہ تواتر کے درجہ تک نہ پہنچنے کے باوجود عربی زبان دانی سے موافق اور مصحف کے رسمِ خط سے مطابق ہے۔ پھر قاریوں کے نزدیک مشہور ہونے کے باعث غلط اور شاذ نہیں شمار ہوئی اور قراءت میں بھی آتی ہے۔ حسب بیان ابن الجزری اور جیسا کہ ابوشامۃ کے مذکورہ کلام سے سمجھ میں آتا ہے۔ اس قراءت کی مثالیں قراءت کی کتابوں میں جہاں پر اختلاف حروف کی فہرستیں دی گئی ہیں بکثرت ملتی ہیں اور ایسے ہی متواتر کی مثالیں بھی حصر و شمار سے خارج ہیں۔ قراءت کی وہ مشہور کتابیں جو اس بارے میں تصنیف ہوئی ہیں حسب ذیل ہیں۔ التیسیر مصنفہ الدانی۔ شاطبی کا قصیدہ اور ابن الجزری کی دو کتابیں اوعیۃ النشر فی القراآت العشر اور تقریب النشر۔

سوم۔ آحاد۔ ایسی قراءت جس کی سند تو صحیح ہے لیکن وہ عربیت یا رسم الخط کے خلاف ہے یا مذکورۂ فوق دونوں قراءتوں کے برابر مشہور نہیں اور نہ اُس کے ساتھ قراءت کی جاتی ہے۔ ترمذی نے اپنی کتاب جامع میں اور حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں ایسی قراءتوں کے بیان کرنے کے واسطے جدا جدا ایک باب قائم کیا اور اُس میں بہت سی صحیح سند کی روایتیں درج کی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک حاکم کی وہ روایت ہے جس کو اُس نے عاصم الجحدری کے طریق پر ابی بکرۃ سے نقل کیا ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے "مُتَّكِئِينَ عَلٰى رَفَارِفَ خُضُرٍ وَّ عَبَاقَرِيَّ حِسَانٍ ٥" پڑھا تھا اور حدیث ابی ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّاتِ أَعْيُنٍ" قراءت فرمایا۔ اور ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ أَنْفَسِكُمْ" فے کو زبر دے کر اور بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے "فَرُوْحٌ وَّ رَيْحَانٌ" رے کو پیش دے کر پڑھا ہے۔

چہارم۔ شاذ۔ وہ قراءت جس کی سند صحیح نہ ثابت ہوئی ہو۔ اُس کے بیان میں مستقل کتابیں تصنیف ہو گئی ہیں۔ اور اُس کی مثال "مَلَكَ يَوْمَ الدِّيْنِ" کی قراءت ہے جس میں مَلَكَ کا صیغۂ ماضی اور یوم منصوب پڑھا گیا ہے اور ایسے ہی "إِيَّاكَ نُعْبَدُ" صیغۂ مجہول کے ساتھ پڑھنا۔

پنجم: موضوع۔ جیسے خزاعی کی قراءتیں اور اس کے علاوہ ایک اور قسم بھی مجھ پر عیاں ہوئی ہے جو حدیث کی انواع سے مشابہ ہونے کے باعث "مُدرج" کہلا سکتی ہے اور یہ اس قسم کی قراءت ہے جو دیگر قراءتوں میں تفسیر کے طور پر زیادہ کر دی گئی ہے۔ مثلاً سعد بن ابی وقاص کی قراءت "وَلَهٗ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِّنْ أُمٍّ" اس کی روایت سعید بن منصور نے کی ہے اور ابن عباسؓ کی قراءت "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ. فِيْ مَوَاسِمِ الْحَجِّ" اس کی روایت بخاری نے کی ہے اور ابن زبیرؓ کی قراءت "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

الْمُنْكَرِo وَيَسْتَعِينُونَ بِاللّٰهِ عَلٰى مَا اَصَابَهُمْ" عمرو کہتے ہیں "مجھے معلوم نہیں ہوسکا کہ آیا یہ اُن کی قراءت تھی یا اُنہوں نے تفسیر کی ہے اور اُس کو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے۔ پھر ابن الانباری نے بھی اس کی روایت کرتے ہوئے اس بات کا وثوق عیاں کیا ہے کہ یہ زیادتی تفسیر ہی ہے اور حسنؒ سے مروی ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے: "وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا...... الورود الدُّخُوْل" انباری کہتا ہے۔ حسنؒ کا قول الورود الدخول خود اُن کی طرف سے لفظ ورود کے معنی کی تفسیر ہے اور کسی راوی نے غلطی میں مبتلا ہو کر اُسے داخل قرآن کر دیا۔ ابن الجزری اپنے کلام کے آخر میں بیان کرتا ہے" اور بسا اوقات صحابہؓ بوجہ اس کے کہ وہ محقق لوگ تھے اور قرآن کی تعلیم و تلقین خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک سے حاصل کر چکے تھے تفسیر کو بھی قراءتوں میں بغرض توضیح اور بیانِ مطالب کے داخل کر دیتے تھے۔ لیکن وہ لوگ مذکورۂ فوق وجہ سے شبہ اور غلطی میں پڑ سکنے سے مامون مانے گئے ہیں لہٰذا ان کا یہ فعل گرفت کے قابل نہیں تھا پھر وہ بعض اوقات تفسیر کے الفاظ قرآن کی عبارت کے ساتھ ملا کر بھی لکھ لیا کرتے تھے۔ لیکن جو شخص بعض صحابہؓ کو قرآن کی قراءت معنی کے ساتھ جائز قرار دینے والا بتاتا ہے وہ سراسر جھوٹ کہتا ہے اور میں اس نوع یعنی مدرج کے بیان میں ایک علیحدہ کتاب بھی لکھوں گا۔

تنبیہیں۔ اول۔ اس امر میں کوئی خلاف نہیں کہ جو چیز قرآن میں داخل ہے اُسے بتمامہ اپنے اصل اور اجزا دونوں باتوں میں متواتر ہونا چاہئے اور اُس کے محل، وضع اور ترتیب کے معاملہ میں بھی محققین اہل سنت کا قول ہے کہ یونہی ہونا چاہئے کیونکہ قرآن ایسی چیز ہے جس کی تفصیلوں میں معمولاً تواتر کی خواہش ہونا ایک قطعی امر ہے اور اس عظیم الشان معجزہ کی مجمل اور مفصل باتوں کے نقل کرنے کے لئے بافراط تحریکوں کا پیدا ہونا یقینی امر ہے اس لئے کہ یہی قرآن دین قویم کی اصل اور صراطِ مستقیم ہے چنانچہ اسی لحاظ سے جتنا حصہ قرآن کا آحاد روایتوں کے ذریعہ سے مروی ہوا ہے اور متواتر نہیں پایا جاتا اُس کی نسبت داخلِ قرآن نہ ہونے کا یقین کیا جاتا ہے۔ اور علمائے اصول میں سے بکثرت لوگوں کی رائے یہ ہے کہ قرآن کے کسی حصہ کی نسبت اُس کی اصل کے لحاظ سے اُس کا ثبوت بہم پہنچنے کے باب میں تواتر کی شرط ضروری ہے لیکن اس کے محل، وضع اور ترتیب کے بارہ میں تواتر کی شرط لازمی نہیں بلکہ ان امور میں آحاد اقوال ہی بکثرت آتے ہیں"۔ کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو ہر ایک سورۃ کی آیت ثابت کرنے میں ایسا ہی طریقہ بکثرت اختیار کیا ہے اور یہ بات اُنہی کے طرزِ عمل سے معلوم ہوئی ہے" اور اس مذہب کی تردیدیں کی گئی ہے کہ سابقہ دلیل قرآن کے ہر ایک امر میں تواتر کی خواہاں ہے اور اگر ہر امر میں تواتر مشروط نہ ہوتا تو قرآن کے بہت سے مکرر حصہ کا ساقط اور بکثرت غیر قرآن کا اُس میں شریک ہوسکنا جائز ہوتا۔ قرآن مکرر کے سقوط کی یہ وجہ ہوتی کہ اگر محل کے بارے میں تواتر کو مشروط نہ بناتے تو جائز ہوتا کہ قرآن میں جو مکررات واقع ہیں اُن میں سے اکثر متواتر نہ ہوں۔ مثلاً "فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ" اور دوسری شق یعنی اس چیز کا جو قرآن نہیں ہے قرآن بن جانا اس واسطے جائز ہوتا کہ اگر قرآن کا بعض حصہ محل کے لحاظ سے متواتر نہ ہوتا تو اُس کو آحاد روایتوں کی وجہ سے موضع میں ثبت کرنا درست ہوتا۔ قاضی ابوبکر اپنی کتاب الانتصار میں بیان کرتا ہے "فقہاء اور متکلمین کا ایک گروہ قرآن کا بغیر استفاضہ کے خبر واحد ہی کے ذریعہ سے ثابت ہونا۔ حکمی ثبوت قرار دیتا ہے اور اُس کو علمی ثبوت نہیں مانتا مگر اہل حق نے اس بات کو سخت ناپسند اور اس کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے" اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی

ہے کہ قراءت‘ وجوہ اور حروف کے اثبات میں اگر وہ وجہیں عربی زبان دانی کے لحاظ سے ٹھیک ہوں تو اپنی رائے اور اجتہاد کا استعمال بھی جائز ہے۔ گو ہمارے اجتہاد کے حق میں یہ بات ثابت نہ ہوسکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس طریقہ پر قراءت کی ہے اور اہلِ حق اس بات کے ماننے سے بھی گریز کرتے اور اُس کے کہنے والے کو غلطی میں مبتلا قرار دیتے ہیں۔

مالکی مذہب کے لوگ اور دیگر علماء جو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے جزوِ قرآن ہونے کا انکار کرتے ہیں اُنہوں نے اپنے قول کی بنیاد اسی مذکورۂ بالا اصل پر رکھی ہے اور اس کی تقریر یوں کی ہے کہ بسم اللہ تمام سورتوں کے اوائل میں تواتر کے ساتھ نہیں ثابت ہوئی اور جو چیز متواتر نہیں اُس کو قرآن نہ کہنا چاہئے اور ہم سے پہلے کے علماء نے بسم اللہ کے غیر متواتر ہونے کا یہ جواب دیا ہے کہ بہت سے متواتر اس قسم کے بھی ہیں جن کو ایک جماعت متواتر مانتی ہے اور دوسری نہیں مانتی یا وہ ایک وقت میں متواتر ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں نہیں ہوتے اور بسم اللہ کا تواتر ثابت کرنے کے لئے اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ وہ صحابہ اور اُن کے بعد آنے والے لوگوں کے مصحفوں میں مصحف ہی کے رسم الخط کے ساتھ لکھی ہوئی ہے اور اس بات کو سب جانتے ہیں کہ صحابہ نے لوگوں کو کسی خارج از قرآن شے کو مصحف میں درج کرنے سے نہایت سختی کے ساتھ روکا تھا مثلاً سورتوں کے نام‘ آمین اور عشر وغیرہ۔ اس لئے اگر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم قرآن میں داخل نہ ہوتی تو اُس کو مصحف میں اُسی کے رسم الخط کے بغیر کسی امتیازی علامت کے لکھنا کبھی روا نہ رکھتے۔ کیونکہ اس طرح پر وہ بھی شامل قرآن سمجھی جاسکتی اور صحابہ اپنے اس عمل سے حاملِ قرآن مسلمانوں کو اس دھوکے میں مبتلا کر دیتے کہ وہ لوگ خارج از قرآن شے کو اُس میں داخل مانیں حالانکہ صحابہ کی نسبت اس طرح کا گمان کرنا باطل ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ شاید بسم اللہ کو قرآن میں اس واسطے ثبت کیا ہے تاکہ اُس کے ذریعہ سے سورتوں کے مابین فاصلہ ڈالا جائے تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس صورت میں بھی دھوکہ دہی کا الزام رفع نہیں ہوسکتا اور محض سورتوں کے مابین جدائی کرنے کے لئے خارج از قرآن شے کو اُس میں داخل بنانا کبھی روا نہیں ہوسکتا پھر اس کے علاوہ اگر فی الواقع بسم اللہ کو صرف فصل کی غرض سے لکھا گیا ہوتا تو ضروری تھا کہ وہ سورۃ براءۃ اور سورۃ الانفال کے مابین بھی لکھی جاتی۔

بسم اللہ کے قرآن منزل ہونے پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کو احمدؒ ‘ ابوداؤد اور حاکم وغیرہ نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یوں پڑھا کرتے تھے "بِسْمِ اللہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ......" تا آخر حدیث" اور اس حدیث میں آیا ہے کہ آپؐ نے بِسْمِ اللہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کو آیت شمار کیا اور "عَلَیْہِمْ" کو آیت نہیں گنا اور ابن خزیمہ اور بیہقی نے کتاب معرفت میں صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "شیطان نے آدمیوں کے پاس سے قرآن کی بہت بڑی آیت چرائی ہے "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" اور بیہقی۔ شعب الایمان میں اور ابن مردویہ سند حسن کے ساتھ مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنہوں نے کہا "لوگ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت کی جانب سے غافل ہو گئے ہیں جو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور پیغمبر پر نازل نہیں ہوئی مگر یہ کہ سلیمان بن داؤد علیہ السلام پر بھی نازل ہوئی تھی۔ "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" دارقطنی اور طبرانی دونوں کتاب الاوسط میں سند ضعیف کے ساتھ بریدہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں اُس وقت تک مسجد سے باہر نہ جاؤں گا جب تک تجھ کو ایک ایسی آیت نہ بتا دوں جو

سلیمانؑ کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر نازل نہیں ہوئی۔ پھر آپؐ نے فرمایا ''تم قرآن کو نماز آغاز کرتے وقت کس چیز کے ساتھ شروع کرتے ہو؟ میں نے کہا ''بِسْمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم'' سے''۔ آپؐ نے فرمایا ''وہ یہی ہے'' اور ابوداؤد۔ حاکم۔ بیہقی اور بزار نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جب تک ''بِسْمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم'' کا نزول نہیں ہوتا تھا اُس وقت تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ کا جدا ہونا معلوم نہیں کر سکتے تھے'' اور بزار نے اس پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ ''پھر جس وقت بسم اللہ کا نزول ہو جاتا تو آپؐ سمجھ جاتے کہ ہاں اب سورۃ ختم ہو گئی یا کوئی دوسری سورۃ آنے اور آغاز ہونے لگی۔ اور حاکم نے ایک دوسری وجہ پر بواسطہ سعید بن جبیر کے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ اُنہوں نے کہا ''مسلمانوں کو سورۃ کا تمام اُس وقت تک نہیں معلوم ہوتا تھا جب تک بِسْمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم نہیں نازل ہوتی تھی اور جہاں اس کا نزول ہوا لوگ سمجھ جاتے کہ اب سورۃ ختم ہوئی۔ اس حدیث کے اسناد شیخین کی شرط پر قابل وثوق ہیں۔ پھر حاکم ہی دوسری وجہ سے یہ حدیث بھی بیان کرتا ہے کہ سعید نے ابن عباسؓ سے روایت کی ''جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جبریلؑ آتے اور وہ بِسْمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم پڑھتے تو آپؐ سمجھ لیتے تھے کہ یہ (نئی) سورۃ ہے''۔ اس حدیث کے اسناد صحیح ہیں اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور دوسرے راویوں نے بھی ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''ہم لوگ دو سورتوں کے مابین جدائی ہونے کا حال اُس وقت تک معلوم نہیں کر سکتے تھے جب تک بِسْمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم نازل نہیں ہوتی تھی''۔ ابوشامۃ کہتا ہے ''احتمال پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات اُس وقت ہوئی ہو جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کا دور جبریلؑ کے ساتھ کیا ہو۔ آپؐ ایک سورۃ کو برابر پڑھتے چلے گئے ہوں یہاں تک کہ جبریلؑ نے آپؐ کو بسم اللہ پڑھنے کے لئے کہا ہو اور اس سے معلوم کر لیا گیا ہو کہ ہاں اب سورۃ ختم ہو گئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تعبیر لفظ نزول کے ساتھ اس لئے فرمائی تا کہ لوگوں کو اس کا تمام سورتوں کے آغاز میں قرآن ہونا معلوم ہو جائے اور یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ پہلی سورتوں کی تمام آیتیں متفرق طور پر نزول بسم اللہ سے قبل اُتر آتی تھیں پھر جب سورۃ پوری ہو جاتی تو آخر میں جبریلؑ بسم اللہ کو لے کر نازل ہوتے اور سورۃ کا دور کراتے۔ اس طرح پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہو جاتا کہ وہ سورۃ ختم ہو گئی اور اب اُس میں کچھ الحاق نہیں کیا جائے گا'' اور ابن خزیمۃ اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''السبع المثانی۔ فاتحۃ الکتاب کا نام ہے''۔ لوگوں نے دریافت کیا ''پھر اس کی ساتویں آیت کون ہے؟'' ابن عباسؓ نے جواب دیا ''بِسْمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم'' اور دار قطنی صحیح سند کے ساتھ علیؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُن سے سبع مثانی کی نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے تو علی نے فرمایا ''الحمدُ لِلّٰہِ رَبِّ العالمین'' لوگوں نے کہا ''اس کی تو صرف چھ آیتیں ہیں؟'' علی نے فرمایا ''بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم'' بھی ایک آیت ہے'' اور دار قطنی ابونعیم اور حاکم نے اپنی تاریخ میں سند ضعیف کے ساتھ بواسطہ نافع۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جس وقت جبریلؑ میرے پاس وحی لے کر آیا کرتے ہیں تو سب سے پہلے مجھ پر بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم کا القاء کیا کرتے ہیں'' اور واحدی نے ایک دوسری وجہ پر نافع ہی کے واسطہ سے ابن عمرؓ کی یہ حدیث بیان کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم'' ہر ایک سورۃ میں نازل ہوئی ہے'' اور بیہقی نے نافع کی ایک ثابت شدہ وجہ پر ابن عمرؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ ''وہ نماز

میں "بِسۡمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم" پڑھا کرتے تھے اور سورۃ کو ختم کرنے کے بعد بھی اُس کو پڑھتے اور کہتے تھے کہ بسم اللہ مصحف میں پڑھنے ہی کے لئے لکھی گئی ہے ورنہ اس کی کیا حاجت تھی اور دار قطنی صحیح سند کے ساتھ ابی ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس وقت تم لوگ الحمد پڑھو تو "بِسۡمِ اللّٰہِ الرحمٰن الرحیم بھی پڑھا کرو۔ اس لئے کہ یہ اُم القرآن۔ اُم الکتاب اور سبع المثانی ہے اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اُس کی ایک آیت ہے اور مسلم نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''اسی اثناء میں ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکایک آپؐ پر ایک نیند کی جھپکی طاری ہوئی پھر آپ نے سر اُٹھا کر تبسم کرتے ہوئے فرمایا ''مجھ پر ابھی ابھی ایک سورۃ نازل ہوئی ہے'' اور آپ نے پڑھا" بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ . اِنَّـآ اَعۡطَیۡنٰـکَ الۡـکَوۡثَرَ...... تا آخر حدیث۔ غرضیکہ یہ تمام مذکورہ فوق حدیثیں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی نسبت اُس کی سورتوں کے اوائل میں قرآن منزل ہونے پر معنوی تواتر کا ثبوت بہم پہنچاتی ہیں۔

مگر امام فخر الدین رازی کا قول ہے کہ ''بعض قدیم کتابوں میں ابن مسعودؓ کا سورۃ الفاتحہ اور معوذتین کی نسبت اُن کے قرآن ہونے سے انکار کرنا پایا جاتا ہے'' اس مذکورۂ بالا اصل پر سخت اشکال وارد کرتا ہے۔ اس لئے اگر ہم متواتر نقلوں کا صحابہؓ کے زمانہ میں پایا جانا صحیح مانیں تو فاتحہ الکتاب اور معوذتین کے قرآن میں شامل ہونے سے انکار کرنا موجبِ کفر ہوتا ہے۔ اور اگر ہم کہیں کہ تواتر کا وجود اُس زمانہ میں نہیں تھا تو اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ دراصل متواتر نہیں ہے۔ امام رازی کہتے ہیں ''اور ظن غالب یہ ہے کہ ابن مسعودؓ سے اس طرح کا مذہب نقل کرنا ہی سرے سے باطل ہے اور اس طرح پر اس پھندے سے رہائی مل جاتی ہے'' اور قاضی ابوبکر نے بھی یونہی کہا ہے کہ ''ابن مسعودؓ کا فاتحہ اور معوذتین کو قرآن نہ ماننا صحیح نہیں ثابت ہوا ہے اور نہ اُن کا کوئی اس قسم کا قول یاد آتا ہے۔ ہاں اُنہوں نے ان سورتوں کو اپنے مصحف سے مٹا دیا تھا جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان سورتوں کو لکھنا درست نہیں سمجھتے تھے۔ نہ یہ کہ اُن کے قرآن ہونے کے منکر رہے ہوں۔ بات یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کے خیال میں مصحف کے لکھنے میں سنت یہ تھی کہ جس چیز کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس میں لکھنے کا حکم دیا ہے، وہ اُس میں لکھی جائے اور اُس کے علاوہ کسی چیز کا لکھنا روا نہیں اور اُنہوں نے فاتحہ اور معوذتین کو نہ تو کہیں لکھا ہوا پایا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اُن کے لکھ لینے کا حکم دیتے سنا اس واسطے وہ اُن کو اپنے مصحف میں درج کرنے سے باز رہے۔ نووی کتاب مہذب کی شرح میں لکھتے ہیں ''تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ معوذتین اور سورۃ الفاتحہ قرآن میں داخل ہیں اور ان میں سے کسی ایک کا بھی دانستہ انکار کرنے والا کافر ہوگا اور اس بارے میں ابن مسعودؓ کا جو قول نقل کیا گیا ہے وہ سراسر باطل ہے اور کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ ابن حزم کتاب قدح المعلی تتمیم المجلی میں بیان کرتا ہے ''یہ ابن مسعودؓ پر جھوٹا اتہام لگانا اور موضوع قول ہے کیونکہ ابن مسعودؓ کی جو صحیح قراءت زر کے واسطہ سے عاصم نے بیان کی ہے اُس قراءت میں فاتحہ اور معوذتین شامل قرآن ہیں۔ اور ابن حجر بخاری کی شرح میں بیان کرتے ہیں کہ ابن مسعودؓ سے اس بات کا انکار صحیح ثابت ہوا ہے کیونکہ احمد اور ابن حبان نے اُن سے روایت کی ہے کہ وہ معوذتین کو اپنے مصحف میں نہیں لکھا کرتے تھے اور عبداللہ بن احمد نے کتاب زیادات المسند میں اور طبرانی اور ابن مردویہ نے اعمش کے طریق پر بواسطہ ابی اسحٰق عبدالرحمٰن بن یزید النخعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''عبداللہ بن مسعودؓ معوذتین کو اپنے مصحفوں میں

سے مٹا دیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ یہ دونوں سورتیں کتاب اللہ میں شامل نہیں ہیں اور بزار اور طبرانی اسی راوی سے ایک دوسری وجہ پر یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ ''ابن مسعودؓ معوذتین کو مصحف میں سے تراش اور مٹا دیتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ان دونوں سورتوں کے ساتھ تعوذ (پناہ طلبی) کرنے کا حکم دیا ہے اور عبداللہ بن مسعودؓ ان دونوں سورتوں کو پڑھا نہیں کرتے تھے''۔ اس روایت کے تمام اسناد صحیح ہیں۔ بزار کا قول ہے ''اس بارے میں کسی صحابی نے بھی ابن مسعودؓ کی پیروی نہیں کی ہے اور اس کے علاوہ صحیح اقوال سے ثابت ہو چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معوذتین کو نماز میں پڑھا تھا''۔ ابن حجر کہتا ہے ''لہٰذا جو شخص کہتا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ پر غلط الزام لگایا گیا ہے اُس کی بات رد کر دی جائے گی۔ کیونکہ بغیر کسی دلیل اور استناد کے صحیح روایتوں پر طعن کرنا مقبول نہیں ہو سکتا بلکہ عبداللہ بن مسعودؓ کے انکار کی نسبت جس قدر روایتیں آئی ہیں وہ سب صحیح ہیں اور اُن میں تاویل کرنا ایک احتمالی امر ہے چنانچہ قاضی ابوبکر اور دیگر لوگوں نے اس کی تاویل یوں کی ہے کہ اُنہیں صرف ان سورتوں کی کتابت کا انکار تھا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اور یہ تاویل اچھی تھی لیکن میں نے جس صریح روایت کو بیان کیا ہے وہ اس تاویل کو دفع کر دیتی ہے کیونکہ اُس روایت میں آیا ہے کہ ''ابن مسعودؓ ان سورتوں کی نسبت کہا کرتے تھے کہ ''یہ کتاب اللہ میں سے نہیں ہیں''۔ تاہم احتمال ہوتا ہے کہ کتاب اللہ سے وہ مصحف مراد لیتے ہوں لہٰذا تاویل مذکور ٹھیک ہو جائے گی۔ لیکن جن لوگوں نے مذکورۂ بالا طریقوں کے طرز بیان کو نظر تامل سے دیکھا ہے وہ اس جمع[1] کو بعید از صحت بتاتے ہیں اور ابن الصباغ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن مسعودؓ کے نزدیک اس بات کا قطعی (یقینی ہونا) قرار نہیں پایا تھا اور پھر اُس کے بعد اس پر اتفاق ہو گیا اور اس تمام گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ وہ دونوں سورتیں ابن مسعودؓ کے زمانہ میں متواتر تھیں لیکن اُن کے خیال میں ان کا تواتر ثابت نہیں ہوا''۔

اور ابن قتیبہ اپنی کتاب مشکل القرآن میں بیان کرتا ہے ''ابن مسعودؓ نے یہ گمان کیا کہ معوذتین قرآن میں داخل نہیں ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوئی کہ اُنہوں نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو اِن دونوں سورتوں کے ساتھ اپنے دونوں نواسوں حسن اور حسینؓ کے لئے تعویذ کرتے دیکھا تھا اسی واسطے وہ اپنے گمان پر جم گئے۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ابن مسعودؓ اس بارے میں راستی پر تھے اور دوسرے تمام مہاجر اور انصار صحابہ غلطی پر۔ لیکن رہی یہ بات کہ اُنہوں نے سورۃ الفاتحہ کو بھی اپنے مصحف سے کیوں نکال دیا تو ہم کہتے ہیں کہ معاذ اللہ اُنہوں نے اُس کو خارج از قرآن نہیں سمجھا تھا بلکہ اُنہیں خیال ہوا کہ قرآن کو مابین اللوحین جمع کر کے لکھ دینے کی وجہ شک اور بھول اور کمی اور زیادتی ہو جانے کا خوف تھا اور اُن کی سمجھ میں یہ آیا کہ سورۃ الحمد کے بے حد مختصر ہونے اور ہر شخص پر اُس کا سیکھنا واجب ہونے کے اسباب سے اُس میں ان باتوں کا بالکل خطرہ نہیں رہتا ہے لہٰذا اُنہوں نے اس کے مصحف میں لکھنے کی ضرورت نہیں تصور کی۔ میں کہتا ہوں ابن مسعودؓ کا سورۃ فاتحہ کو اپنے مصحف سے نکال دینا ابو عبید نے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ جیسا کہ انیسویں نوع کے اوائل میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔

---

[1] دو قولوں کے تعارض کو دور کر کے باہم ملا دینا۔

تنبیہ دوم۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے۔ ''قرآن اور قراءتیں دونوں ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ حقیقتیں ہیں۔ قرآن اس وحی منزل کا نام ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بیان (ہدایت واحکام) اور معجزہ قرار دینے کے لئے اُتاری گئی اور قراءتیں اسی مذکورۂ بالا وحی کے الفاظ کے حروف اور کیفیت اُدا (تلفظ) یعنی تخفیف وتشدید وغیرہ میں مختلف ہونے کا نام ہے۔ اور سات قراءتیں جمہور کے نزدیک متواتر[1] ہیں مگر ایک قول میں اُن کو صرف مشہور بتایا گیا ہے۔ تحقیق سے ثابت ہوا کہ یہ ساتوں قراءتیں اُن ساتوں اماموں سے بذریعہ تواتر پایہ ثبوت کو پہنچی ہیں جن کو اس فن کے اماموں میں قبولِ عام حاصل ہوا تھا اور رہی یہ بات کہ اُن کا تواتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے تو اُس میں کلام ہے کیونکہ اُن آئمۃ کے اسناد انہی ساتوں قراءتوں کی نسبت فن قراءت کی کتابوں میں موجود ہیں اور وہ اسناد اسی طرح کے ہیں کہ ایک شخص سے ایک ہی شخص نقل کرتا ہے''۔ میں کہتا ہوں علامہ زرکشی کے اس قول میں بوجہ آگے بیان ہونے والے اقوال کے کلام کیا جا سکتا ہے۔ بیانِ سابق میں ابوشامۃ نے مختلف فیہ الفاظ کو قراءت سے مستثنیٰ قرار دیا تھا اور ابن الحاجب نے مد۔ امالہ اور تحقیق ہمزہ وغیرہ کو جو اَداء کی قسم سے ہیں مستثنیٰ بنا دیا ہے مگر ابن حاجب کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ ''حق یہ ہے کہ مد اور امالہ کی اصل متواتر ہے لیکن تقدیر متواتر نہیں جس کی وجہ اُس کے ادا کرنے کی کیفیت میں اختلاف ہونا ہے۔ زرکشی بھی یہی کہتا ہے اور بیان کرتا ہے کہ تحقیق ہمزہ کی تمام نوعیں متواتر ہیں اور ابن الجزری کا قول ہے ''مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ اس بات کے کہنے میں کسی شخص نے ابن الحاجب پر سبقت کی ہو ورنہ یوں تو فن اصول کے اماموں نے ان سب حروف اور کیفیتوں کے تواتر پر زور دیا ہے جن پر قاضی ابوبکر وغیرہ بھی شامل ہیں اور یہی بات درست بھی ہے اس لئے کہ جس وقت لفظ کا تواتر ثابت ہو جائے گا تو اُس کے ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر بھی ضرور ہی ثابت ہو کر رہے گا کیونکہ لفظ کا قیام بغیر اُس کے ناممکن ہے اور جب تک ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر نہ پایا جائے اُس وقت تک لفظ کا تواتر بھی صحیح نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ سوم۔ ابوشامۃ کا قول ہے ''بہت سے لوگوں کو یہ گمان پیدا ہو گیا کہ ان دنوں جو سات قراءتیں پائی جاتی ہیں حدیث میں حروف سبعہ سے انہی کو مراد لیا گیا ہے مگر یہ بات اجماع اہل علم کے سراسر خلاف ہے اور ایسا گمان بعض جاہل لوگوں کو پیدا ہوا ہے''۔ ابوالعباس بن عمار کہتا ہے ''اس میں شک نہیں کہ جس شخص نے انہی ساتوں قراءتوں کی صحت نقل کی ہے اُس نے ایک غیر مناسب بات کہہ کر عام لوگوں کو وہم کے پھندے میں پھنسا دیا ہے جس کے باعث کوتاہ نظر لوگ انہی قراءتوں کو حدیث نبوی میں مذکور تصور کرنے لگے ورنہ کاش اگر وہ اس بات پر اقتصار کرتا کہ معتبر قاریوں کی تعداد میں سات سے کم یا زیادہ عدد رکھے تو ہرگز یہ شبہ واقع نہ ہوتا اور پھر دوسری غلطی اُس سے یہ ہوئی کہ اُس نے ہر ایک امام کی قراءت کا انحصار دو ہی راویوں پر کر دیا اب اس سے یہ خرابی پیدا ہوتی ہے کہ انہی اماموں میں سے کسی تیسرے راوی کی قراءت خواہ وہ کتنی ہی زیادہ مشہور واضح اور صحیح کیوں نہ ہو۔ سننے والے کو اس ضنطہ میں ڈال دے گی کہ آیا وہ اُسے مانے یا نہ مانے۔ اور نہ ماننے تک بھی کچھ ایسا ہرج نہیں لیکن آفت تو یہ ہے کہ کوئی ناسمجھ مبالغہ کی راہ سے اُس کو غلط قرار دے کر خود ہی غلطی اور کفر کے جال میں نہ پھنس جائے۔ ابوبکر بن العزلی کا قول ہے'' کچھ یہی سات قراءتیں جواز کے لئے متعین نہیں ہو

[1] تواتر کی حد کو پہنچی ہوئی۔

گئی ہیں جس سے ان کے علاوہ کسی اور قراءت کو جائز ہی نہ مانا جائے۔ مثلاً ابی جعفر شیبۃ اور اعمش وغیرہ اماموں کی قراءتیں کہ یہ لوگ آئمۃ سبعہ کے مثل یا اُن سے بھی بڑھ کر ہیں'' اور ایسا ہی بہت سے دیگر لوگوں مثلاً مکی اور ابوالعلاء للہمدانی۔ وغیرہ فن قراءت کے اماموں نے بھی کہا ہے۔ ابوحیان کہتا ہے'' ابن مجاہد اور اُس کے پیرو لوگوں کی کتاب میں بہت تھوڑی مشہور قراءتیں بیان ہوئی ہیں۔ مثلاً ابوعمرو بن العلاء سے سترہ مشہور راوی ہوئے ہیں (پھر ابوحیان نے ان تمام راویوں کے نام گنائے ہیں) مگر ابن مجاہد اپنی کتاب میں صرف ایک راوی یزیدی کے ذکر پر بس کر گیا اور یزیدی کے شاگردوں میں دس شخص نامور ہوئے پھر کیا وجہ ہے کہ اُن میں سے محض السوسی اور الدوری ہی کا ذکر کیا گیا ہے جن کو اپنے دوسرے ساتھیوں پر کوئی فوقیت نہیں حاصل ہے اور وہ سب کے سب یادداشت' عمدہ طور سے پڑھنے اور ایک ہی استاد سے اخذ کرنے میں مساوی ہیں۔ مجھے اس کا سبب بجز بیان کرنے والے کی کم علمی کے اور کچھ نہیں معلوم ہوتا'' اور مکی کا بیان ہے جو شخص نافع اور عاصم وغیرہ قاریوں ہی کی قراءتوں کو حدیث میں مذکور شدہ حروف سبعہ گمان کرتا ہے وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے اور اس بات کے ماننے سے یہ دقت بھی لازم آتی ہے کہ جو قراءت ان ساتوں اماموں کی قراءت سے خارج مگر دوسرے آئمہ قراءت سے ثابت اور رسم خط مصحف کے مطابق ہو اُسے قرآن نہ مانا جائے اور اس سے بڑھ کر کیا غلطی ہو سکتی ہے کیونکہ اگلے زمانہ کے اماموں میں سے جن لوگوں نے قراءت کی کتابیں تصنیف کی ہیں مثلاً ابی عبید قاسم بن سلام' ابی حاتم سجستانی' ابی جعفر طبری اور اسماعیل قاضی وغیرہ۔ اُنہوں نے قاریوں کی تعداد آئمۃ سبعہ سے دو چند ذکر کی ہے اور دوسری صدی ہجری کے آخری زمانہ میں تمام لوگ مقام بصرہ میں ابوعمرو اور یعقوب کی قراءت کوفہ میں حمزہ اور عاصم کی قراءت شام میں ابن عامر کی قراءت مکہ میں ابن کثیر کی قراءت اور مدینہ میں نافع کی قراءت کو مسلم مانتے تھے۔ پھر جب تیسری صدی ہجری کا خاتمہ ہونے کو آیا تو ابن مجاہد نے یعقوب کا نام اڑا کر اُس کی جگہ کسائی کا نام ثبت کر دیا۔ اور باوجود اس کے کہ فن قراءت کے اماموں میں قراء سبعہ کی نسبت سے کہیں بڑھ کر صاحب رتبہ اور مسند یا انہی کے مانند بکثرت لوگ موجود تھے پھر بھی اتنے ہی لوگوں پر کمی کر لینے کا سبب یہ ہوا کہ ان اماموں سے روایت کرنے والے لوگوں کی بہت کثرت ہوگئی تھی۔ چنانچہ یہ دیکھ کہ طالبانِ فن کی ہمتیں تمام راویوں سے قراءت سننے میں پست ہوتی جاتی ہیں لوگوں نے محض انہی قراءتوں پر اکتفا کر لی جو مصحف کے رسم الخط سے موافق تھیں تاکہ اُن کا یاد کرنا آسان ہو اور اُس کی قراءت کا ضبط بخوبی ہو سکے۔ پھر اُنہوں نے ایسے اماموں کی تفتیش کی جو ثقہ ہونے' نیک چلنی اور بڑی عمر تک قراءت ہی میں اوقات صرف کرنے کی صفات سے متصف تھے اور اُن سے قراءت کو اخذ کرنے میں تمام لوگوں کا اتفاق بھی تھا۔ اس لئے ہر ایک (ممالک اسلامیہ کے) مشہور شہر سے ایک ایک امام چن لیا اور اسی کے ساتھ ان قراءتوں کا نقل کرنا بھی ترک نہیں کیا جو ان کے علاوہ دوسرے اماموں مثلاً ابی جعفر' یعقوب اور شیبۃ وغیرہ سے منقول تھیں اور ابن جبیر المکی نے بھی مجاہد کی طرح فن قراءت کی ایک کتاب تصنیف کی ہے جس میں اُس نے پانچ ہی اماموں پر اقتصار کر دیا ہے یعنی ہر ایک مشہور شہر سے ایک ایک امام لے لیا ہے اور اُس کی یہ وجہ بھی ہے کہ عثمانؓ نے جس قدر مصحف لکھوا کر مختلف مقامات میں ارسال کئے تھے اُن کی تعداد بھی پانچ ہی تھی اور وہ انہی شہروں میں آئے تھے اور ایک قول میں آیا ہے کہ عثمانؓ نے سات مصحف لکھوائے تھے جن میں سے پانچ تو ان شہروں میں بھیجے گئے اور دو یمن اور بحرین کے صوبوں میں ارسال ہوئے تھے لیکن چونکہ ان دو مصحفوں کا کوئی پتا نہیں لگا

اور ابن مجاہد وغیرہ نے تعداد مصاحف کا لحاظ رکھنا ضروری سمجھا لہٰذا اُنہوں نے بحرین اور یمن کے دو مصحفوں کے عوض میں دو قاری اور بڑھا کر سات کی تعداد پوری کر دی اور اتفاق سے یہ تعداد اُس عدد کے ساتھ مطابق ہوگئی جو حدیث رسالت مآب میں حروفِ قرآن کی بابت مذکور ہوئی ہے۔ اس بات سے جو لوگ مسئلہ کی اصلیت سے بے خبر تھے اُن کو یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ حروف سبعہ سے یہی ساتوں قراءتیں مراد ہیں اور قراءت کی قابلِ اعتماد اصل یہ ہے کہ سننے میں اُس کی سند صحیح ہو۔ زبان دانی میں اُس کی وجہ درست ہو اور وہ مصحف کے رسم الخط سے مطابق ہو۔ سندوں کے لحاظ سے نافع اور عاصم کی قراءتیں زیادہ صحیح اور فصاحت کے اعتبار سے ابوعمرو اور کسائی کی قراءتوں کا درجہ بالاتر ہے'' اور القراب اپنی کتاب الشافی میں بیان کرتا ہے ''دوسرے قاریوں کو چھوڑ کر محض انہی ساتوں قاریوں کی قراءت سے تمسک کرنا کسی اثر یا سنت کے ذریعہ سے ثابت شدہ امر نہیں بلکہ یہ پچھلے زمانہ کے لوگوں کا اجماع ہے جو عام طور پر شائع ہو گیا اور اس سے یہ وہم بھی پیدا ہو گیا کہ ان قراءتوں سے آگے بڑھنا ٹھیک نہیں۔ مگر یہ عدم جواز کسی عالم یا امام کا قول نہیں ہے اور کواشی کہتا ہے ''ہر ایک اس طرح کی قراءت جس کی سند صحیح ہو۔ عربیت کے لحاظ سے اُس کی وجہ درست ہو اور وہ مصحف امام کے رسم الخط سے مطابق ہو۔ تو اُسے سات منصوص قراءتوں میں شمار کرنا چاہئے اور جب ان تینوں شرطوں میں سے کوئی ایک بھی اُن میں کم ہو تو ایسی قراءت شاذ تصور کی جائے گی اور جس شخص نے شاطبیہ اور التیسیر کی کتابوں کے اندر بیان شدہ قراءتوں ہی میں مشہور قراءتوں کا منحصر ہونا گمان کیا گیا ہے اُس کو اس فن کے اماموں نے بہت ہی برا تصور کیا ہے اور سب سے آخری زمانہ کے لوگوں میں جس نے اس بات کی تصریح کی ہے وہ شیخ تقی الدین السبکی ہے چنانچہ وہ کتاب المنہاج کی شرح میں کہتا ہے ''الاصحاب کا قول ہے نماز وغیرہ میں قراءت سبعہ کے ساتھ قرآن کا پڑھنا جائز ہے مگر قراءت شاذ کا پڑھنا روا نہیں۔ اور اس قول کے ظاہری الفاظ اس وہم میں مبتلا کرتے ہیں کہ سات مشہور قراءتوں کے ماسوائے باقی جملہ قراءتیں شاذ ہیں۔ حالانکہ بغوی نے نماز میں پڑھنے کے لئے یعقوب کی قراءت پر اتفاق ہونا بیان کیا ہے اور ابی جعفر کی قراءت پر بھی۔ اُس نے اُن کو سات قراءتوں کے ساتھ مساوی مانا ہے اور یہ قول بالکل بجا و درست ہے۔ شیخ تقی الدین کہتا ہے۔ اس بات کا معلوم کر لینا بھی ضروری ہے کہ جو قراءت سات مشہور قراءتوں سے خارج ہے اُس کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل وہ جو مصحف کے رسم الخط سے مخالف ہے اور ایسی قراءت کا نماز یا غیر نماز کسی حالت میں بھی پڑھنا بلاشک وشبہ ناروا ہے اور دوم ایسی قراءت جو مصحف کے رسم الخط سے تو مخالف نہیں لیکن وہ کسی ایسے غریب طریقہ سے وارد ہوئی ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جاتا اور اس طرح کی قراءت کے پڑھنے کی بھی ممانعت عیاں ہوتی ہے اور بعض قراءتیں اس طرح کی ہیں جن کو اس فن کے اگلے اور پچھلے دونوں زمانوں کے اماموں نے پڑھا ہے اور وہ اُن کے نام سے مشہور ہیں چنانچہ اس طرح کی قراءتوں سے منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی اور یعقوب وغیرہ کی قراءتیں اسی قبیل کی ہیں اور بغوی اس بارے میں اعتماد کئے جانے کے لئے بہترین شخص ہے کیونکہ وہ قاری بھی ہے اور تمام علوم کا جامع علم اور فقیہ بھی اور ساتوں اماموں کی شاذ قراءتوں کی بھی تفصیل اسی انداز سے کی جائے گی اس لئے کہ اُن سے بکثرت شاذ قراءتیں بھی آئی ہیں''۔ شیخ تقی الدین کے بیٹے اپنے کتاب منع الموانع میں لکھتے ہیں کتاب جمع الجوامع میں ہم نے سات قراءتوں کو متواتر قرار دینے کے بعد شاذ قراءتوں کی بابت یہ بات لکھی ہے کہ اُن کا دس مشہور قراءتوں کے ماوراء ہونا صحیح ہے اور ہم نے یہ نہیں کہا کہ یہ دسوں قراءتیں

متواتر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سات قرأتوں کا تواتر بلا اختلاف تسلیم کیا گیا ہے لہٰذا ہم نے سب سے پہلے اجماع کا موضع ذکر کیا اور پھر موضعِ خلاف کو اُس پر عطف کیا۔ تاہم یہ بات ضرور ہے کہ تین باقی قراءتوں کو غیر متواترہ کہنا بھی بہت ہی گرا ہوا قول ہے اور جس شخص کے کہنے کا امورِ دین میں اعتبار مانا جاتا ہے اُس کو بھی ایسی بات کہنی درست نہیں ہے اس لئے کہ وہ قراءتیں مصحف کے رسم الخط سے خلاف نہیں۔ میں نے اپنے باپ کو اُن چند قاضیوں کی نسبت بہت بری رائے ظاہر کرتے سنا ہے جن کی بابت میرے والد کو یہ خبر ملی تھی کہ اُن لوگوں نے قراءت ثلاثہ کے پڑھنے سے منع کیا ہے اور ایک بار ہمارے کسی ساتھی نے والد ماجد سے ساتوں قراءتیں پڑھنے کی اجازت مانگی تو اُنہوں نے کہا میں تم کو دسوں قراءتیں پڑھنے کی اجازت دیتا ہوں اور ایک سوال کے جواب میں جو اُن سے ابن الجزری نے دریافت کیا تھا یہ کہا ''جن سات قراءتوں پر شاطبی نے اقتصار کیا ہے اُن کے ماسوا تین قراءتیں ابی جعفر۔ یعقوب اور خلف کی یہ سب متواتر اور بداہت کے ساتھ دین میں معلوم ہیں اور ہر ایک ایسا حرف جس کو اُن فن قراءت کے دس اماموں میں سے ایک نے بھی بالانفراد روایت کیا ہے از روئے دین اُس کا بدیہی طور سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونا ثابت ہے اور اُن میں سے کسی امر کے بابت مکابرہ کرنا بجز جاہل شخص کے دوسرے کا کام نہیں ہوسکتا۔

تنبیہ چہارم۔ قراءتوں کے اختلاف سے احکام میں بھی اختلاف کا ظہور ہوتا ہے اسی وجہ سے فقہاء نے مَسْتُمْ اور ''لَامَسْتُمْ'' کے اختلاف قراءت پر دو مسئلے وضو ٹوٹنے کے قرار دیے ہیں کہ اگر لَمَسْتُمْ پڑھا جاوے تو اس صورت میں محض اَلْمَس کرنے والے کا وضو ٹوٹے گا ورنہ ''لَامَسْتُمْ'' پڑھنے کی حالت میں لَمس کرنے والے اور مَلْموس دونوں کا وضو جاتا رہے گا اور اس طرح پر حائضہ عورت کے بارے میں ''یَطْھُرْنَ'' کا اختلاف قراءت خون کے بند ہوتے ہوتے غسل سے قبل بھی وطی کو جائز بناتا ہے اور ناجائز بھی قرار دیتا ہے۔ علماء نے ایک آیت کے دوطرح پر پڑھے جانے کی بابت ایک عجیب وغریب اختلاف کا ذکر بھی کیا ہے۔ ابواللیث سمرقندی اپنی کتاب بستان میں دو قول نقل کرتا ہے۔ قول اوّل یہ ہے کہ خداوند کریم نے اُسے دونوں طرح پر فرمایا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ نہیں پروردگار عالم نے اُس کلام کو ایک ہی طرح پر ارشاد کیا لیکن اُس نے اُس لفظ کے دوطرح پر پڑھے جانے کی اجازت دی ہے اور پھر اُس کے بعد ایک اوسط درجہ اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ہر ایک مختلف قراءت کی ایک تفسیر دوسری قراءت کی تفسیر سے متغائر ہو تو سمجھنا چاہئے کہ خداوند عالم نے دونوں ہی طرح پر وہ کلام فرمایا ہے اور اس حالت میں اُن دونوں قراءتوں کو بمنزلہ دو آیتوں کے تصور کیا جائے گا اور اُس کی مثال ''حتّٰی یَطْھُرْنَ'' ہے۔ لیکن اگر ان دونوں مختلف قراءتوں کی تفسیر ایک ہی ہو مثلاً اَلْبُیُوْتِ اور اَلْبِیُوْت تو سمجھنا چاہئے کہ خدا نے ایک ہی طرح پر اُسے ارشاد کیا ہے اور اُس کے پڑھنے کی اجازت دوطرح پر دی ہے تاکہ ہر ایک قبیلہ اُسے اپنی بول چال کے مطابق پڑھ سکے اور اگر اس مقام پر کسی شخص کی جانب سے یہ سوال ہو کہ جب خداوند پاک نے دو قراءتوں میں سے ایک ہی قراءت کو خود فرمایا ہے تو وہ قراءت کون سی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ قریش کے بول چال کے مطابق ہونے والی قراءت منجانب اللہ تصور کی جائے گی اور پچھلے زمانہ کے بعض عالموں کا قول ہے '' قراءتوں کا اختلاف اور اُن کے تنوع میں بہت سے فوائد پائے جاتے ہیں منجملہ اُن کے ایک یہ امر ہے کہ امت کے لئے آسانی' سہولت اور نرمی بہم پہنچانی مقصود تھی۔ دوم یہ کہ اس امت کی عزت و بزرگی دیگر اقوام کے مقابلہ میں ظاہر کرنی تھی یوں کہ

دوسری قوموں کی آسمانی کتابیں سب ایک ہی وجہ پر نازل ہوئی ہیں۔ سوم یہ کہ اُمت مرحومہ کے لئے ثواب کا بڑھانا مدنظر تھا کیونکہ امت کے لوگ کلامِ الٰہی کی قراءتوں کی تحقیق' اُس کے ایک ایک لفظ کے ضبط میں لانے' یہاں تک کہ مدوں کی مقداریں اور امالوں کا تفاوت معلوم کرنے میں بھی سعی کریں گے۔ پھر اُن کے معانی کی جستجو اور ہر ایک لفظ کی دلالت سے حکم و احکام کے استنباط اور توجیہ تعلیل اور ترجیح کو منکشف کرنے میں غور و خوض کر کے بے حد ثواب کے مستحق بنیں گے۔ چہارم یہ کہ خدا کو اپنی کتاب کے راز کا اظہار اور یہ دکھانا مقصود تھا کہ اُس میں باوجود اس قدر بے شمار وجوہ ہونے کے کس طرح اُسے تبدیل اور اختلاف سے محفوظ رکھا گیا ہے۔ پنجم۔ کتاب اللہ کے ایجاز[1] کے ذریعہ سے اُس کے اعجاز کا حد سے بڑھ کر ہونا عیاں کرنا تھا اس لئے کہ قراءتوں کا تنوع بمنزلہ آیتوں کے ہے اور اگر ہر ایک لفظ کی دلالت ایک علیحدہ آیت قرار دی جاتی تو اُس میں جس قدر طوالت ہو سکتی تھی وہ مخفی نہیں رہتی۔ اسی وجہ سے باری تعالیٰ کا قول "وَاَرْجُلِكُمْ" پیروں کے دھونے اور موزوں پر مسح کرنے کے دو حکموں کے لئے نازل کیا گیا جس کا لفظ تو ایک ہی ہے مگر اعراب کے اختلاف سے دونوں معنی اُسی ایک لفظ سے پیدا ہوتے ہیں اور چھٹا فائدہ یہ ہے کہ بعض قراءتیں اس قسم کی ہیں جو دوسری قراءتوں کے اجمال کی تفصیل کرتی ہیں اور اُسے واضح بنا دیتی ہیں مثلاً "يَطَّهَّرْنَ" کی قراءت تشدید کے ساتھ اُس کے بالتخفیف پڑھے جانے کے معنیٰ کی وضاحت کر دیتی ہے اور "فَامْضُوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ" کی قرأ اس بات کو صاف بتاتی ہے کہ "اِسْعَوْا" کی قراءت سے صرف (معمولی رفتار کے ساتھ) چلنا مراد ہے نہ کہ تیز گامی کے ساتھ جانا اور ابن عبید اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کرتا ہے۔ ''شاذ قراءت سے مشہور قراءت کی تفسیر اور اُس کے معانی کی توضیح مقصود ہے۔ مثلاً بی بی عائشہؓ اور بی بی حفصہؓ کی قراءت ((والصلاة الْوُسطٰی صلوٰةِ الْعَصْرِ)) ابن مسعودؓ کی قراءت "فاقطعوا اَيْمَانَهُمَا" اور جابرؓ کی قراءت "فَاِنَّ اللّٰهَ مِنْ بَعْدِ اِكْرَاهِهِنَّ لَهُنَّ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ" چنانچہ یہ اور اسی شکل کے دوسرے حروف قرآن کی تفسیر کرنے والے بن گئے ہیں اور تابعینؒ سے بھی اسی طرح کی زیادتی تفسیر کلام اللہ میں روایت کی جاتی اور اچھی بات شمار کی جاتی تھی اس لئے جب کہ وہ بڑے بڑے صحابیوں سے منقول ہو تو اُس کا درجہ اور بھی بڑھ جانا چاہئے۔ اور اُس کے بعد وہ زیادتی نفس قراءت میں داخل ہو گئی اس لئے وہ تفسیر سے کہیں بڑھ کر زیادہ اور قوی تر ہو گئی چنانچہ ان حروف سے کم از کم جو بات استنباط کی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے تاویل کی صحت معلوم ہو جاتی ہے خود میں نے اپنی کتاب اسرار التنزیل میں اس بات پر نہایت توجہ کی ہے کہ ہر ایک ایسی قراءت کو بیان کر دوں جو مشہور قراءت پر کسی زائد معنی کے بتانے کا فائدہ دیتی ہے۔

تنبیہ پنجم۔ شاذ قراءت پر عمل کرنے کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ امام الحرمین کتاب البرہان اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ ''شافعی کے ظاہری مذہب کے لحاظ سے یہ بات ناجائز ہے اور ابو نصر قشیری نے بھی اسی قول کی پیروی کی ہے اور ابن حاجب جو اس قول کو نقل کرتا ہے اُس نے بھی اس پر اعتماد اور وثوق کیا ہے اور باوجود غیر معمول بہا ہونے کے وہ قرآن ضرور ہے مگر ثابت نہیں ہوا اور قاضی ابو طیب' قاضی حسین' رویانی اور رافعی نے شاذ قراءت کو خبر آحاد کے درجہ میں مان کر اُس پر عمل کرنا درست قرار دیا ہے۔ ابن السبکی نے اپنی کتاب جمع الجوامع اور شرح المختصر میں اس قول کے

---

[1] اختصار۔

درست ہونے پر زور دیا ہے اور الاصحاب نے ابن مسعودؓ کی قراءت کی رُو سے چور کا داہنا ہاتھ کاٹنے پر حجت قائم کی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور کفارۃ الیمین کے روزے پے در پے رکھنے کی نسبت بھی ابن مسعودؓ ہی کی قراءت کو حجت ٹھہرا کر اُن کا وجوب ثابت کیا ہے۔ کیونکہ ابن مسعودؓ "مُتَتَابِعَاتٍ" پڑھا کرتے تھے۔ مگر ہمارے اصحاب (شافعی مذہب والوں) نے اس بات کو حجت نہیں مانا جس کی وجہ اس کے منسوخ ہو جانے کا ثبوت ہے جیسا کہ آگے چل کر اس کا ذکر آئے گا۔

تنبیہ ششم۔ قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنا ایک اہم اور ضروری امر ہے اور فن کے اماموں نے اس کی جانب توجہ کر کے اس کے بیان میں مستقل کتابیں بھی تصنیف کر دی ہیں۔ منجملہ ان کتابوں کے چند کتابیں یہ ہیں۔ الحجۃ مصنفہ ابی علی فارسی۔ الکشف مصنفہ مکی۔ الہدایہ مصنفہ مہدوی اور المحتسب فی توجیہ الشواذ مصنفہ ابن جنی۔ الکواشی بیان کرتا ہے۔ قراءتوں کی توجیہ معلوم کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ وہ مدلول علیہ کی قدر و منزلت پر دلیل بن جائے یا اُس کو ترجیح دے دے مگر اس مقام پر ایک امر سے آگاہ بنا دینا بھی ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ دو قراءتوں میں سے کسی ایک کو دوسری قراءت پر اس طرح کی ترجیح دینا کہ وہ اُسے قریب قریب ساقط کر دے۔ یہ ایک ناپسندیدہ امر ہے اس لئے کہ اُن قراءتوں میں سے ہر ایک قراءت تواتر کے ساتھ ثابت ہوئی ہے لہٰذا کسی ایک کی تردید روا نہیں ہو سکتی اور ابوعمرو الزاہد نے کتاب الیواقیت میں ثعلب سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جس وقت قراءتوں میں دو اعراب مختلف ہوتے ہیں تو میں اُن میں سے ایک اعراب کو دوسرے اعراب پر فضیلت نہیں دیتا۔ مگر اور لوگوں کے کلام میں ایسا اتفاق ہو تو وہاں قوی تر اعراب کو فضیلت دے دیتا ہوں"۔ اور ابوجعفر النحاس کا قول ہے "دیندار لوگوں کے نزدیک سلامت روی کے یہ معنی ہیں کہ جس وقت دو قراءتیں صحیح ثابت ہوں تو یہ بات ہرگز نہ کہی جائے کہ اُن میں سے ایک قراءت زیادہ اچھی ہے کیونکہ وہ سب قراءتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں لہٰذا جو شخص اس طرح کی بات کہے گا وہ گناہ گار ہو گا۔ اور بڑے بڑے صحابہؓ اس طرح کی بات کہنے والے کو سخت برا تصور کرتے تھے۔ ابو شامۃ کا قول ہے "فن قراءت پر کتابیں تصنیف کرنے والوں نے "مَلِكِ" اور "مَالِكِ" کی قراءتوں کے بارے میں دوم کو اوّل پر اس قدر ترجیح دی ہے اور اتنا مبالغہ کیا ہے کہ قریب قریب اُنہوں نے "مَـالِكِ" کی وجہ قراءت کو ساقط ہی کر دیا ہے اور دونوں قراءتوں کا ثبوت بہم پہنچنے کے بعد ایسا کرنا کبھی قابلِ تعریف نہیں کہا جا سکتا" اور بعض علماء کا قول ہے کہ اس فن میں شاذ قراءتوں کی توجیہ کرنا مشہور قراءتوں کی توجیہ سے بدرجہا بہتر اور قوی تر ہے"۔

خاتمہ۔ نخعی کا بیان ہے کہ علماء کو یہ کہنا بہت برا معلوم ہوتا تھا کہ وہ کہیں "عبداللہ کی قراءت۔ سالم کی قراءت' اُبی کی قراءت اور زید کی قراءت۔ بلکہ یوں کہا جاتا تھا کہ فلاں اس کو اس وجہ سے پڑھتا تھا اور فلاں اس وجہ سے پڑھا کرتا تھا۔ نووی کہتا ہے "مگر صحیح یہ ہے کہ ایسا کہنا برا نہیں ہے"۔

اٹھائیسویں نوع

وقف اور ابتداء

ابو جعفر نحاس ۔ ابن الانباری ۔ الزجاجی ۔ الدانی ۔ العمانی اور سجاوندی وغیرہ بہت سے لوگوں نے اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں واقعی یہ ایک معزز فن ہے اور اسی کے وسیلہ سے معلوم ہو سکتا ہے کہ قراءت کو کس طرح پر ادا کرنا چاہئے قراءت میں اصل بات اسی کا معلوم کرنا ہے ۔ وقف اور ابتداء کی اصل وہ روایت ہے جس کو نحاس نے بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے '' نحاس نے کہا '' مجھ سے محمد بن جعفر انباری نے بیان کیا ۔ اُس سے ہلال بن العلاء نے کہا تھا کہ اُس سے اُس کے باپ علاء اور عبداللہ بن جعفر نے دونوں نے کہا '' ہم سے عبداللہ بن عمرو الزرقی نے بواسطہ زید بن ابی انیسہ کے ۔ قاسم بن عوف البکری کا یہ قول بیان کیا کہ وہ کہتا تھا '' میں نے عبداللہ بن عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے اُنہوں نے کہا '' ہم اپنے زمانہ میں ایک مدتِ مدید تک اس طرح زندگی بسر کرتے رہے کہ ہم میں کا ہر ایک شخص قرآن حاصل کرنے سے پہلے ہی ایمان لے آتا تھا جونہی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر سورۃ نازل ہوتی تو ہم سب اُن سے اُس سورۃ کے حلال وحرام کی تعلیم حاصل کرتے اور اُن مقامات کو معلوم کرتے جہاں پر قراءت میں ٹھہرنا سزاوار ہے ۔ جس طرح آج تم لوگ قرآن کی تعلیم حاصل کرتے ہو اور بلاشبہ آج ہم بکثرت ایسے لوگوں کو دیکھتے ہیں جن میں سے کسی ایک کو ایمان لانے سے پہلے قرآن کی تلاوت کا موقعہ نصیب ہوتا ہے اور وہ فاتحۃ القرآن سے لے کر اُس کے خاتمہ تک سب کا سب پڑھ جاتا ہے مگر اُسے اتنی بھی خبر نہیں کہ قرآن کا امر کیا ہے نہ وہ اس کے زجر سے آگاہ ہوتا ہے اور نہ اس بات کو معلوم کرتا ہے کہ قرآن پڑھتے وقت اُس میں ٹھہراؤ (وقف) کے مقامات کون کون ہیں '' ۔ نحاس کہتا ہے '' لہٰذا یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ صحابہؓ اوقاف کی تعلیم بھی اُسی طرح حاصل کرتے تھے جس طرح قرآن کو سیکھتے تھے اور ابن عمرؓ کا یہ قول کہ '' ہم اپنے زمانہ کی ایک مدت تک زندہ رہے '' اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر صحابہؓ سے ایک ثابت شدہ اجماع ہے ۔ یعنی اوقاف کی شناخت کے بابت جو کچھ ابن عمرؓ نے فرمایا اُس پر تمام صحابہؓ کا باتفاق عمل درآمد تھا ۔ میں کہتا ہوں ۔ اس قول کو بیہقی نے اپنے سنن میں بھی بیان کیا ہے اور علیؓ نے خداوند کریم کے قول "وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِيْلًا ۝" کی تفسیر میں وارد ہوا ہے کہ اُنہوں نے فرمایا '' ترتیل حروف کے عمدہ طور پر ادا کرنے اور وقف (ٹھہراؤ) کے پہچاننے کا نام ہے '' ۔ ابن الانباری کہتا ہے '' قرآن کی پوری معرفت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وقف اور ابتداء کی شناخت حاصل ہو '' اور نکزاوی کا بیان ہے '' وقف کا باب نہایت عظیم الشان اور قدر کے قابل ہے کیونکہ کسی شخص کو بھی قرآن کے معنوں اور اُس سے احکام شرعی کی دلیلیں مستنبط کرنے کی شناخت اُس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک وہ فواصل (آیتوں) کو نہ پہچانے '' اور ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتا ہے '' چونکہ قاری کے لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ ایک سورۃ یا قصہ کو ایک ہی سانس میں پڑھ جائے اور دو کلموں کے مابین حالتِ وصل میں دم توڑنا اس وجہ سے جائز نہیں کہ یہ بات بمنزلہ ایک ہی کلمہ کے اثناء میں سانس توڑ دینے کی ہے لہٰذا

واجب ہوا کہ ایسی حالت میں آرام پانے کی غرض سے سانس لینے کے لئے کسی مقام پر ٹھہراؤ بھی رکھا جائے اور پھر اُس کے بعد دوبارہ ابتداء کرنے کے لئے کوئی پسندیدہ مقام متعین کر لیا جائے یہ بات اُسی شکل میں ٹھیک ہوتی ہے جبکہ اس وقف سے معنوں میں کوئی رکاوٹ نہ پڑے اور مفہوم کے سمجھنے میں خلل نہ آئے۔ کیونکہ اس طریقہ سے اعجاز کا اظہار اور قصد کا حصول ہوتا ہے چنانچہ یہی باعث ہے کہ اماموں نے وقف وابتداء کا علم حاصل کرنے اور اُس کی شناخت سیکھنے کی تاکید فرمائی۔ پھر کسی کے کلام سے اُس کے وجوب کی دلیل نکلتی ہے اور ابن عمرؓ کے قول میں اس کی واضح دلیل موجود ہے کہ وقف کا علم حاصل کرنے پر صحابہؓ کا اجماع (اتفاق) ہے ہمارے نزدیک بھی سلف صالح سے اس علم کی تحصیل اور اس پر توجہ کرنا صحیح ہی نہیں بلکہ تواتر کے ذریعہ سے ثابت ہوا ہے مثلاً ایک نہایت سر برآوردہ تابعی ابی جعفر یزید بن القعقاع اور اُن کے شاگردان رشید امام نافع' ابوعمرو' یعقوب اور عاصم وغیرہ فن قراءت کے اماموں کی باتوں اور طرزِعمل سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے اور ان لوگوں کے اقوال اور ہدایتیں اس بارے میں مشہور کتابوں کے اندر موجود ہیں اور یہی باعث ہے کہ بہت سے پچھلے زمانہ کے علماء نے اجازت قراءت دینے والوں پر یہ شرط لگادی ہے کہ وہ جب تک کسی شخص کو وقف وابتداء کی شناخت میں بخوبی آزمانہ لیں اُس وقت تک اُسے قراءت قرآن کی سند نہ عطا کریں اور شعبی سے صحیح قول مروی ہے کہ اُس نے کہا ''جس وقت تم "کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ" پڑھو تو یہاں پر اُس وقت تک سکوت نہ کرو جب تک "وَیَبْقٰی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ o" کو بھی نہ پڑھ لو''۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے۔

فصل

آئمہ فن نے اختلافِ اقوال کے ساتھ وقف اور ابتداء کی انواع کے کچھ اصطلاحی نام بھی مقرر کیے ہیں۔ ابن الانباری کہتا ہے ''وقف تین طرح پر ہوتا ہے۔ تام' حسن اور قبیح۔ وقفِ تام وہ ہے جس پر ٹھہر کر سانس لینا اور پھر اُس کے بعد سے ابتداء کرنا اچھا ہو اور اُس وقف کا مابعد اُس سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "وَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ o" یا قولہ تعالیٰ "اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا یُؤْمِنُوْنَ o" وقف حسن ایسے ٹھہراؤ کو کہتے ہیں کہ وہاں پر ٹھہر جانا تو اچھا ہو مگر اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا مناسب نہ ہو۔ جیسے قولِ تعالیٰ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ" کہ اس کے بعد "رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" کے ساتھ ابتداء کرنا یوں درست نہیں کہ وہ اپنے ماقبل کی صفت ہے اور وقفِ قبیح کی تعریف یہ ہے کہ نہ وہ وقفِ تام ہو اور نہ وقف حسن جیسے قولہ تعالیٰ "بِسْمِ اللّٰهِ" میں صرف بِسْمِ پر ٹھہر جانا''۔ ابن الانباری کہتا ہے ''مضاف الیہ کو چھوڑ کر صرف مضاف پر' موصوف کو ترک کر کے محض صفت پر' مرفوع کو چھوڑ کر صرف رفع دینے والے کلمہ پر' اسی طرح اس کے برعکس۔ پھر ناصب پر بغیر منصوب کے اور اس کے برعکس بھی۔ موکد پر بلا اُس کی توکید کے۔ معطوف پر بغیر معطوف علیہ کے۔ بدل پر بغیر مبدل منہ کے ملائے ہوئے کبھی وقف کرنا درست نہیں اور یہی حالت اِنَّ یا کَانَ یا ظَنَّ اور اُس کے مانند کلموں کے اسم وخبر کی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے اسم پر بغیر اُس کی خبر کو ملائے ہوئے اور خبر پر بغیر اسم کو ضم کیے ہوئے ہرگز وقف صحیح نہیں ہوتا ایسے ہی مستثنیٰ منہ پر بغیر استثناء کے اور موصول پر بلا صلہ کے خواہ وہ اسمی ہو یا حرفی' نہ فعل پر بغیر اُس کے مصدر کے' نہ حرف پر بلا اُس کے متعلق کے' نہ شرط پر بغیر اُس کی جزاء کے ملائے ہوئے وقف کرنا درست ہے''۔ ابن الانباری کے سوا کسی دوسرے

شخص کا بیان ہے، کہ وقف چار قسمیں ہیں۔ تام مختار۔ کافی جائز۔ حسن مفہوم اور قبیح متروک۔ قسم اوّل یعنی تام اُس وقف کو کہتے ہیں جس کا اپنے مابعد سے کوئی تعلق ہی نہ ہو اس لئے وہاں پر ٹھہر جانا بہتر ہو اور اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا درست اور غالباً اس طرح کے اوقاف آیتوں کے خاتموں پر بکثرت پائے جاتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "اُولٰٓئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ○" میں اور کبھی ایسا وقف آیت کے مابین بھی ملتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً ط" کہ یہاں پر وقف تمام ہے اور بلقیس کی بات پوری ہوگئی۔ پھر اس کے بعد اللہ پاک فرماتا ہے "وَكَذٰلِکَ یَفْعَلُوْنَ ○ او رایسے ہی "لَقَدْ اَضَلَّنِیْ عَنِ الذِّکْرِ بَعْدَ اِذْ جَآءَنِیْ ط" اس جگہ بھی وقف تمام ہے کیونکہ یہاں پر ظالم اُبی بن خلف کی بات ختم ہوگئی جس کے بعد پروردگارِ عالم ارشاد فرماتا ہے "وَكَانَ الشَّیْطٰنُ لِلْاِنْسَانِ خَذُوْلًا ○" اور گاہے یہ وقف خاتمہ آیت کے بعد دوسری آیت کے آغاز میں پایا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "مُصْبِحِیْنَ ○ وَبِالَّیْلِ ط" کہ یہاں پر آ کر وقف تمام ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللیل کا عطف معنی پر ہے یعنی اس سے "بالصبح وباللیل" مراد ہے اور اسی طرح "یَتَّکِـُٔوْنَ ○ وَزُخْرُفًا" میں آیت کا خاتمہ "یَتَّکِـُٔوْنَ" ہے اور وقف آ کر "زُخْرُفًا" پر ختم ہوا۔ اس لئے کہ یہ اپنے ماقبل پر معطوف ہے۔ اس کے علاوہ ہر ایک قصہ کا آخر اور اُس کے آغاز کا ماقبل۔ ہر ایک سورۃ کا آخیر اور یائے نداء، فعل امر، فعل قسم اور لام قسم سے پہلے۔ قول اور شرط کو چھوڑ کر تاوقتیکہ جواب قسم متقدم نہ ہوا ہو اور "كَانَ اللّٰهُ وَمَا كَانَ اور ذٰلِکَ اور لَوْلَا۔ یہ سب مقامات بھی وقف تام کے ہیں مگر اس حالت میں کہ اُن سے پہلے کوئی قسم یا قول یا وہ چیز جو قول کے معنی میں ہو نہ آئے اور وقف کافی لفظ میں منقطع ہوتا ہے اور معنی میں اُس کا تعلق قائم رہتا ہے۔ اس لئے اُس پر وقف کرنا اچھا ہے اور اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا بھی مناسب مثلاً "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهٰتُکُمْ" یہاں پر وقف ہے اور اُس کے مابعد سے ابتداء کی جاتی ہے۔ اور اسی طرح ہر ایک آیت کا آخری سرا جس کے بعد لام کا اِلّا بمعنی لٰکن۔ اِنَّ مشدد اور مکسور۔ استفہام بَلْ۔ اَلَا مخففہ۔ سین۔ سوف۔ نِعْمَ بِئْسَ اور کیلا واقع ہو۔ جب تک اُن کے پہلے کوئی قسم یا قول نہ آئے تو اُن پر بھی وقف کافی کرنا چاہئے اور وقف حسن وہ ہے جس پر ٹھہر جانا اچھا ہو مگر اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا بہتر نہ ہو جیسے "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ" میں الحمد پر وقف کرنا اور وقف قبیح وہ ہے جس پر ٹھہرنے سے کوئی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے مثلاً "اَلْحَمْدُ" اور اس سے بھی بڑھ کر قبیح یہ ہے کہ "لَقَدْ كَفَرَ الَّذِیْنَ قَالُوْٓا" پر وقف کر کے پھر "اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْمَسِیْحُ" سے ابتداء کی جائے کیونکہ اس ابتداء سے کسی معنیٰ کا سمجھ میں آنا محال ہے اور جو شخص جان بوجھ کر قصداً ایسا وقف کرے گا وہ بلاشبہ کافر ہو جائے گا اور "فَبُهِتَ الَّذِیْ كَفَرَ وَاللّٰهُ" اور "فَلَهَا النِّصْفُ ط وَلِاَبَوَیْهِ" پر وقف کرنا بھی اسی کے مانند ہے اور پھر اس سے بھی بڑھ کر قبیح تر وقف وہ ہے جو صرف ایجاب کو چھوڑ کر منفی جملہ کر لیا جائے جیسے لَآ اِلٰهَ ☆ اِلَّا اللّٰهُ" اور "وَمَآ اَرْسَلْنٰکَ ☆ اِلَّا مُبَشِّرًا وَّ نَذِیْرًا" پر (نشان کردہ مقاموں میں۔ مترجم) لیکن اگر سانس لینے کے لئے ایسے مقاموں پر مجبوراً رُکنا پڑے تو یہ جائز ہے مگر دوبارہ پڑھتے ہوئے ماقبل کو مابعد سے وصل کر لے تو بہتر ہے ورنہ کوئی مضائقہ نہیں' اور السجاوندی کہتا ہے "وقف کے پانچ مرتبے ہیں۔ لازم۔ مطلق۔ جائز۔ کسی وجہ سے مجوز اور ضرورتاً رخصت دیا گیا۔ وقف لازم وہ ہے کہ اگر اُس کے دونوں مفصول کنارے ملا دیئے جائیں تو مطلب ہی بدل جائے۔ مثلاً قول تعالیٰ "وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ ○" اس جگہ پر وقف لازم ہے کیونکہ اگر اس کو قولہ تعالیٰ "یُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ" کے ساتھ ملا دیا جائے تو اس سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ آخر جملہ قولہ تعالیٰ "بِمُؤْمِنِیْنَ" کی صفت ہے اور اُن

سے فریب سازی منتفی ہو جائے گی اور ایمان خالص بلا کسی شائبہ و مکر و فریب کے قرار پا جائے گا جس طرح کہ کہا جاتا ہے کہ "مَا هُوَ بِمُؤْمِنٍ مُخَادِعٍ" اور اسی کی دوسری مثال قول باری تعالیٰ "لَا ذَلُوْلٌ تُثِيْرُ الْاَرْضَ" ہے اس واسطے کہ یہاں پر تُثِيْرُ کا جملہ ذَلُوْلٌ کی صفت واقع ہوا ہے اور ذَلُوْلٌ حیز نفی میں داخل ہے جس کی مراد یہ ہے کہ وہ گائے "ذَلُوْلٌ" زمین کو جوتنے والی نہیں ہے" اور پہلی آیت میں مقصد یہ ہے کہ ایمان کی نفی کے بعد فریب دہی کو ثابت کیا جائے یا مثلاً "سُبْحَانَهٗ اَنْ يَكُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ ط" کہ اگر اس کو قول باری تعالیٰ "لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" کے ساتھ ملا دیں تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ آخری قول ولد کی صفت ہے اور جس موکد کی نفی کی گئی ہے وہ اس صفت کے ساتھ موصوف لڑکا ہے جو زمین و آسمان کی تمام موجودات کا مالک و خالق ہو۔ حالانکہ یہاں پر مطلقاً خدا کی ذات سے کسی فرزند کی نفی مراد ہے۔ وقف مطلق اُسے کہتے ہیں جس کے مابعد سے ابتداء کرنا احسن ہو جیسے وہ اسم جس سے جملہ کی ابتدا کی جاتی ہے مثلاً "اَللّٰهُ يَجْتَبِيْ" یا وہ فعل جو جملہ مستانفہ میں آتا ہے جس طرح "يَعْبُدُوْنَنِيْ ط لَا يُشْرِكُوْنَ بِيْ شَيْئًا. سَيَقُوْلُ السُّفَهَاءُ اور يَسْجَعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا" اور مفعول محذوف مثلاً "وَعْدَ اللّٰهِ ۖ سُنَّةَ اللّٰهِ" اور شرط جیسے "مَنْ يَشَاِ اللّٰهُ يُضْلِلْهُ" اور استفہام کے ساتھ اگرچہ مقدر ہی کیوں نہ ہو جس طرح "اَتُرِيْدُوْنَ اَنْ تَهْدُوْا" تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا" اور نفی کے ساتھ شروع ہونے والے جملہ میں جیسے "مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ. اِنْ يُّرِيْدُوْنَ اِلَّا فِرَارًا" مگر یہ اُس حیثیت میں ہوتا ہے جب کہ یہ تمام وجوہ کسی قول سابق کے مقولے نہ ہوں۔ وقف جائز۔ اُس کو کہتے ہیں جس میں وصل اور فصل دونوں روا ہوں جس کی وجہ سے طرفین کا دونوں موجبوں کی خواہش کرنا۔ مثلاً "وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ط" میں کہ اس کے بعد واو عاطفہ واقع ہونا اس امر کا مقتضی ہے کہ مابعد کو اس کے ساتھ وصل کیا جائے اور مفعول کا فعل پر مقدم کرنا نظم کلام کا منشاء ہے جس کی وجہ سے فصل جائز ہوگا کیونکہ عبارت کی مراد "وَيُوْقِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ" ہے اور وقف مجوزہ لِوَجہ۔ یہ ہے کہ جس طرح "اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْاٰخِرَةِ" میں اس کے مابعد کے جملہ "فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ" کا حرف "فا" کے ساتھ آغاز ہونا سببیۃ اور جزا کا مقتضی ہے اور اس وجہ سے اُس کا وصل واجب ہے اور مابعد کے جملہ مستانفہ میں فعل کا پہلے آنا فصل کی ایک وجہ بھی بہم پہنچاتا ہے اور وہ وقف جس کی اجازت بوجہ ضرورت دے دی جاتی ہے اس قسم کا ہوتا ہے جس کا مابعد کسی حالت میں اپنے ماقبل سے مستغنی نہ ہو مگر سانس ٹوٹ جانے یا کلام کے طول کی وجہ سے وہاں ٹھہر جانے کی اجازت ہے اور دوبارہ پلٹ کر وصل کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ اُس کا مابعد ایک مفہوم جملہ مثلاً قولہ تعالیٰ: "وَالسَّمَاءَ بِنَاءً" کہ اس کے بعد قولہ تعالیٰ "وَاَنْزَلَ" سیاق کلام سے مستغنی نہیں ہوتا جس کی علت یہ ہے کہ "اَنْزَلَ" کا فاعل وہ ضمیر ہے جو اپنے ماقبل کی طرف عود کرتی ہے مگر اسی کے ساتھ مابعد کا جملہ پوری طرح سمجھ میں بھی آتا ہے اور اس لئے اُس ماقبل سے وصل کرنے کی حاجت نہیں رہتی اب رہے وہ مقامات جن پر وقف کرنا جائز ہی نہیں تو وہ حسب ذیل ہیں۔ شرط پر بغیر اُس کی جزا کے مبتداء پر بغیر اس کی خبر کے یا اسی کے مانند اور چیزیں بھی کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ قرآن میں وقف آٹھ قسموں کے پائے جاتے ہیں۔ تام۔ مشابہ تام۔ ناقص۔ مشابہ ناقص۔ حسن۔ مشابہ حسن۔ قبیح اور مشابہ قبیح اور ابن الجزری کہتا ہے "وقف کے اقسام میں لوگوں نے جو کچھ بیان کیا ہے اُن بیانات میں سے اکثر بیانات بالکل غیر منضبط اور غیر منحصر ہیں میں نے اس نوع کو قاعدہ کلیہ کے تحت میں لانے کی نسبت سب سے زیادہ دلنشین بات یہ کہی ہے کہ وقف کی تقسیم صرف اختیاری اور اضطراری کی دو

قسموں پر مناسب ہے کیونکہ کلام کی دو ہی صورتیں ہوتی ہیں یا تو وہ ٹھہراؤ کی جگہ پر تمام ہو جائے گا اور یا تمام نہ ہوگا اس لئے اگر کلام تمام ہو جائے تو وہاں پر وقف کرنا اختیار ہوگا اور کلام کا تام ہونا بھی دو صورتوں سے ایک صورت سے خالی نہ ہوگا یعنی یا تو وہ کلام اس قسم کا ہوگا جسے اپنے مابعد سے بالکل کوئی تعلق ہی نہ ہو نہ لفظ کی رُو سے اور نہ معنیٰ کی جہت سے لہٰذا جس وقت کا نام ہی اُس کے مطلقاً تام اور کامل ہونے کے باعث اس پر وقف کیا جائے گا اور اُس کے مابعد سے نئے کلام کی ابتداء درست ہوگی۔ ابن الجزری نے اس کی مثال وہی دی ہے جس کو ہم بیشتر وقف تام کے بیان میں درج کر آئے ہیں۔ پھر وہ کہتا ہے ''اور کبھی وقف کسی تفسیر۔ اعراب اور قراءۃ میں تام ہوتا ہے اور دوسری تفسیر وغیرہ کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا۔ مثلاً ''وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ'' یہ وقف اس حالت میں تام ہے کہ اس کا مابعد جملہ مستانفہ ہو اور مابعد کے جملہ معطوفہ ہونے کی حالت میں تام نہیں یا جیسے سورتوں کے آغاز کہ اُن پر اُس وقت وقف کرنا تام ہوسکتا ہے جب کہ اُن کو مبتداء کا اعراب دیا جائے اور اُن کی خبر محذوف مانی جائے یا اس کے برعکس یعنی مبتداء محذوف اور خبر مذکور تسلیم کی جائے جیسے ''الٓمّٓ. هٰذِهٖ'' یا ''هٰذِهٖ الٓمّٓ'' یا جب کہ اُن کو ''قُلْ'' مقدر کا مفعول بنایا جائے گا تو اس شکل میں اُن پر وقف کرنا غیر تام ہوگا بحالیکہ اُن کے مابعد ہی اُن کی خبر بھی مانی جائیں۔ یا مثلاً ''مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَاَمْنًا'' پر وقف کرنا اُس حالت میں تام ہے جب کہ ''اتَّخِذُوْا'' کسرہ خاء کے ساتھ پڑھا جائے اور اُسے فتحہ خاء کے ساتھ پڑھنے کی حالت میں یہاں وقف کافی ہوگا اور مثلاً ''اِلٰى صِرَاطِ الْعَزِيْزِ الْحَمِيْدِ ۝'' کہ یہاں جس نے اس کے مابعد آنے والے اسم کریم ''اللہ'' کو رفع پڑھا ہے اُس کے نزدیک وقف تام ہے اور جو شخص اسمِ ذات کو کسرہ دے کر ''اللہ'' پڑھتا ہے اُس کے نزدیک وقف حسن اور گا ہے گئی ایک وقف تام میں ایک کو دوسرے پر فضیلت ہوتی ہے اس کی مثال ''مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ ۝ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ ۝'' ہے اس میں دونوں وقف تام ہیں لیکن پہلا وقف بہ نسبت دوم کے اتم ہے۔ اس واسطے کہ وہ (دوسرا) اپنے مابعد کے ساتھ خطاب کے معنوں میں شریک پایا جاتا ہے اور اوّل میں یہ بات نہیں اور اسی طرح کے وقف کا بعض لوگوں نے مشابہ تام نام رکھا ہے اور بعض وقف تام اس طرح کے ہوتے ہیں کہ اُن کا مستحب ہونا معنیٰ مقصود کے بیان کی غرض سے زیادہ موکد ہوتا ہے اور اسی کا نام سجاوندی نے وقف لازم قرار دیا ہے اور اگر اُس کو مابعد کے ساتھ کوئی تعلق ہوگا تو یہ دو صورتوں میں ایک سے خالی نہیں ہو سکتا یعنی یا وہ تعلق صرف معنی کی جہت سے ہوگا تو اُس کو وقف کافی کہیں گے اس لئے کہ اُس پر اکتفا کر لی گئی ہے اور وہ اپنے مابعد سے اور اُس کا مابعد اُس سے مستغنی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ ۝'' اور ''وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ'' اور ''عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ ۚ'' وغیرہ اور وقف کفایت میں بھی اسی طرح ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہوتا ہے جس طرح اُس کے تام ہونے میں ذکر کیا گیا اور اُس کی مثال یہ ہے کہ ''فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ ۙ'' یہاں پر وقف کافی ہے ''فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا ۚ'' یہاں اُس سے بڑھ کر کافی ہے اور ''بِمَا كَانُوْا يَكْذِبُوْنَ ۝'' پر دونوں مذکورہ بالا مقاموں سے کہیں بڑھ کر وقف اکفیٰ ہے۔ پھر گا ہے کسی تفسیر۔ اعراب اور قراءت کے لحاظ سے وقف کافی ہوتا ہے اور کبھی دوسری ایسی ہی وجوہ کے اعتبار سے نہیں بھی ہوتا۔ جس طرح قول باری تعالیٰ ''يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ'' کہ اگر اس کے مابعد کا ''ما'' نافیہ قرار دیا جائے تو یہاں وقف کافی ہوگا ورنہ اس کو موصولہ قرار دینے کی صورت میں وقف حسن ہو جائے گا اور ''بِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ'' کا وقف کافی ہے اگر اُس کے مابعد کو مبتداء کا اعراب دیا جائے اور ''عَلٰى هُدًى'' اس کی خبر قرار دی جائے اور اگر اس کو ''الَّذِيْنَ

یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ" یا "وَالَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ" کی خبر بنایا جائے تو اِس جگہ وقفِ حسن ہوگا۔ اور "وَنَحْنُ لَہٗ مُخْلِصُوْنَ" پر وقف کرنا کافی ہے اگر "اَمْ تَقُوْلُوْنَ" کو صیغۂ حاضر کے ساتھ پڑھا جائے لیکن اگر صیغۂ غائب کے ساتھ اس کی قرأۃ کی جائے تو پھر یہاں پر وقفِ حسن ہوگا اور "یُحَاسِبْکُمْ بِہِ اللّٰہُ ط" میں جس نے اس کے بعد "فَیَغْفِرُ" اور "وَیُعَذِّبُ" کو رفع کے ساتھ پڑھا ہے اُس کے نزدیک وقف کافی ہے اور جس نے اُن کو جزم دے کر قرأۃ کی ہے وہ وقف حسن مانتا ہے۔ لیکن اگر ماقبل اور مابعد کا تعلق لفظ کی جہت سے ہو تو ایسے مقام پر ٹھہرنے کا نام وقف حسن رکھا جاتا ہے اس واسطے کہ وہ فی نفسہٖ حسن اور مفید ہے اس پر ٹھہر جانا روا ہے اور اس کی حاجت نہیں کہ اُس کے مابعد کے ساتھ ابتدا کی جائے کیونکہ تعلق لفظی کا پایا جانا اس بات کو غیر مناسب ٹھہراتا ہے البتہ اگر وہ ماقبل آیت کا آخری سرا ہو تو وہاں وقف کرنے کے بعد مابعد سے ابتداء کرنا اکثر اہل ادا کے نزدیک مختار ہے کیونکہ اس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیا ہے اور بی بی ام سلمہؓ کی اس حدیث میں جو آگے چل کر ذکر ہوگی یہ بات مذکور ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک تقدیر پر وقف حسن ہوتا ہے اور دوسری تقدیر پر کافی یا تام ہو جاتا ہے جیسے "ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ ط" پر وقف کرنا اس اعتبار سے حسن ہے کہ اُس کے مابعد کو نعمت قرار دیا جائے اور اگر اس کو باعتبار قطع خبرِ مقدر اور مفعول مقدر مانا جائے تو وقفِ کافی ہوگا۔ ورنہ جس حالت میں وہ مبتدا بنایا جائے اور "اُولٰٓئِکَ" کو اس کی خبر گردانیں تو پھر یہاں وقف تام ہوگا اور وقف اضطراری کی یہ صورت ہے کہ کلام پورا نہ ہو۔ اس ٹھہراؤ کو قبیح بھی کہتے ہیں عمداً اس پر وقف کرنا ہرگز جائز نہیں۔ ہاں کوئی ضرورت آپڑے جیسے سانس ٹوٹ جانا یا کوئی ایسی ہی دوسری بات تو خیر وقف کرلیں۔ کیونکہ ایسی جگہ وقف کرنے سے معنی بگڑ جاتے ہیں یا اُس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اس کی مثال "صِرَاطَ الَّذِیْنَ" ہے کہ یہاں پر وقف کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور بسا اوقات وقف اضطراری میں بعض اوقاف بہ نسبت بعض اس وضع کے دوسرے اوقاف کے بہت برے ہوتے ہیں مثلاً "فَلَھَا النِّصْفُ وَلِاَبَوَیْہِ" کیونکہ اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ میت کے ماں باپ اُس کی بیٹی کے ساتھ نصف ترکہ میں شریک ہوتے ہیں اس سے بڑھ کر برا یہ ہے کہ "اِنَّ اللّٰہَ لَا یَسْتَحْیِیْ" اور "فَوَیْلٌ لِّلْمُصَلِّیْنَ" اور "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ" پر وقف کرنا۔ یہاں تک کہ وقف اختیاری اور وقف اضطراری کے احکام بیان کیے گئے اور اب ابتداء کی نسبت یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ وہ ہر حالت میں اختیاری ہوتی ہے کیونکہ اُس کی حالت وقف کی حالت سے بالکل الگ ہے۔ وقف تو کسی ضرورت سے ہوتا ہے اور ابتداء کی کچھ حاجت نہیں پڑتی۔ لہٰذا جب تک کوئی مقام ایسا نہ ہو جو مستقل بالمعنی اور مقصود کو پورا کرنے والا پایا جائے اُس وقت تک وہاں سے ابتداء کرنا جائز نہیں ہوتا۔ ابتداء بھی اقسام کے لحاظ سے وقف کی طرح چار قسموں پر تقسیم ہوسکتی ہے اور بحسب تمام۔ غیر تام فساد معنی اور درستی معنی محال ہونے کے تمام۔ کافی۔ حسن اور قبیح کے متفاوت درجے رکھتی ہے مثلاً آیۂ کریمہ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰہِ وَبِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ......" میں "وَمِنَ" پر وقف کرکے "النَّاس" کے ساتھ ابتداء کرنا قبیح ہے اور "مَنْ" ہی سے ابتداء کرنا تام ہے۔ پھر اگر "مَنْ یَّقُوْلُ" پر وقف کیا جائے تو "یَقُوْلُ" سے ابتداء کرنا بہ نسبت "مَنْ" سے ابتداء کرنے کے احسن ہے اور اسی طرح "خَتَمَ اللّٰہُ" پر وقف کرنا قبیح ہے۔ اور پھر "اللّٰہُ" سے ابتداء کرنا اور بھی بدتر۔ ہاں "خَتَمَ" پر ابتداء کیا جانا کافی ہے۔ "عُزَیْرُ نِ ابْنُ اللّٰہِ" اور "الْمَسِیْحُ ابْنُ اللّٰہِ" پر وقف کرنا قبیح اور "اِبْنُ" کے ساتھ ابتداء کرنا قبیح تر ہے۔ پھر "عُزَیْرُ" اور "الْمَسِیْحُ" سے ابتداء کرنا اور بھی سخت برا ہے اور اگر "مَا وَعَدَنَا اللّٰہُ" پر بضرورت وقف کردیا جائے

تو اس کے بعد اسمِ ذات (اللہ) سے ابتدا کرنا بہت برا ہے اور "وَعَدَنَا" سے ابتدا کرنا اور بھی سخت برا اور "ما" سے ابتداء کرنے کی قباحت اس قدر زائد ہے کہ اُس کی کوئی حد ہی نہیں۔ پھر کسی حالت میں وقف تو حسن ہوتا ہے لیکن اُس لفظ سے ابتدا کرنا برا ہے۔ مثلاً "يُخْرِجُوْنَ الرَّسُوْلَ وَاِيَّاكُمْ" کہ اس پر وقف کر لینا اچھا ہے لیکن اس سے ابتداء کرنا بوجہ فسادِ معنی کے نہایت برا کیونکہ اس صورت میں بمعنی یوں ہو جاتے ہیں جیسے کہ خدا پر ایمان لانے سے ڈرایا جائے اور کبھی ایک جگہ وقف کرنا قبیح ہوتا ہے مگر وہیں سے ابتداء کر لینا بہتر ہے مثلاً "مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هٰذَا" کہ یہاں "هٰذا" پر وقف کرنا قبیح ہے کیونکہ اس طرح سے وہ مبتدا اور خبر میں جدائی ڈال دیتا ہے اور یہ وہم دلاتا ہے "هٰذا" کا اشارہ "مَرْقَدَ" کی جانب ہے۔ مگر "هٰذا" سے ابتداء کرنا کافی اور تام ہے کیونکہ وہاں سے نیا کلام شروع ہوتا ہے۔

تنبیہات

تنبیہ اوّل: علمائے قراءت کا یہ کہنا کہ مضاف پر بغیر مضاف الیہ کو ملائے ہوئے یا ایسے ہی اور امور مذکورہ میں وقف کرنا جائز نہیں۔ اس کی بابت ابن الجزری کہتا ہے کہ "اُس سے اُن کی مراد ادائے کلام کا جواز ہے اور یہ جواز ادائی ہی قرأۃ اور تلاوت میں اچھا معلوم ہوتا ہے۔ ورنہ اُن کا یہ مقصد نہیں کہ ایسا وقف حرام یا مکروہ ہے مگر ہاں جس حالت میں کہ اِس طرح کے وقف سے قرآن کی تحریف اور خداوند پاک کے مقرر کیے ہوئے معنی کا بدلنا مقصود ہو تو اُس وقت ایسے امر کا مرتکب گناہ گار ہونا تو الگ رہا کافر ہو جاتا ہے۔

تنبیہ دوم۔ ابن الجزری کا قول ہے "بعض خواہ مخواہ عرب بننے والے اور چند قاری لوگ اور کچھ خود غرض اشخاص نے جن تکلفات اور بناوٹوں کو دخل دے کر بکثرتِ وقف قرار دے لئے ہیں وہ سب مقامات ایسے صحیح وقف اور ابتداء کے ہرگز نہیں ہیں جہاں پر عمداً ٹھہر جانا سزاوار ہو۔ بلکہ مناسب یہ ہے کہ کامل تر معنی اور مناسب ترین وجوہ وقف پر خوب غور کر کے پھر جو ٹھیک معلوم ہو اُس پر عمل کیا جائے۔ مثلاً "وَارْحَمْنَا اَنْتَ" پر وقف کر کے "مَولٰنَا فَانْصُرْنَا" سے ابتداء کرنا اور نداء کے معنی مراد لیا۔ یا "ثُمَّ جَاءُوْكَ يَحْلِفُوْنَ" پر وقف کر کے "بِاللّٰهِ اِنْ اَرَدْنَا" سے اور "يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ" پر ٹھہر کر "بِاللّٰهِ اِنَّ الشِّرْكَ" سے قسم کے معنی اخذ کر کے ابتداء کرنا یا جس طرح "وَمَا تَشَاءُوْنَ اِلاَّ اَنْ يَّشَاءَ" پر وقف اور "اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ" سے ابتداء کرنا اور "فَلاَ جُنَاحَ" پر وقف اور "اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا" سے ابتداء کرنا کہ یہ سب بناوٹ اور فضول رد و بدل ہے اور اس سے خواہ مخواہ کلمات کو اُن کی جگہ سے ہٹا کر تحریف کرنا لازم آتا ہے۔

تنبیہ سوم۔ آیتوں کے بڑے ہونے قصوں کے دراز ہونے اور جملہ ہائے معترضہ وغیرہ میں اور کئی قراءتوں کو جمع کرنے اور قراءت تحقیق و تنزیل پڑھنے کی حالتوں میں بہت سی اس طرح کی باتیں معاف ہوتی ہیں جو اُن کے علاوہ دوسری حالتوں میں قابلِ معافی تصور نہیں ہوتیں اس لئے کہ بسا اوقات اسباب مذکورہ بالا میں سے کسی وجہ سے وقف اور ابتداء کو جائز رکھا جاتا ہے مگر ان کے علاوہ کسی دیگر سبب سے جائز نہیں ہوتا اور اسی قسم کے وقف کو سجاوندی نے مرخص بضرورت کے نام سے موسوم کیا ہے اور اُس کی مثال میں قولِ باری تعالیٰ "وَالسَّمَاءَ بِنَاءً" کو پیش کیا ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے "اور بہتر یہ تھا کہ ایسے وقف و ابتداء کی تمثیل میں آیات "قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ" اور "وَالنَّبِيّٖنَ" اور "وَاَقَامَ

الصَّلٰوةَ وَاٰتَی الزَّكٰوةَ" اور "عَاهَدُوْا" اور "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" کی آیتوں کو آخرِ قصہ تک" پیش کیا ہوتا۔ اور کتاب مستوفی کا مصنف بیان کرتا ہے کہ علمائے نحو کتاب اللہ (تنزیل) میں جہاں تک وقفِ تام کا مکان ملے وہاں تک وقف ناقص کرنا برا تصور کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کلام طویل ہو جائے اور اُس کے مابین کوئی وقفِ تام کا موقع نہ ملے تو اس حالت میں وقفِ ناقص کو لے لینا اچھا ہے اور اُس کی مثال سورۃ الجن ہے کہ اگر اُس میں قولہ تعالیٰ "قُلْ اُوْحِیَ اِلَیَّ" کے بعد "ان" مکسورۃ پڑھ لیا جائے تو قولہ تعالیٰ "فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا ۝" تک اور "اَنَّ" مفتوحہ پڑھنے کی حالت میں قولہ تعالیٰ "كَادُوْا يَكُوْنُوْنَ عَلَيْهِ لِبَدًا ۝" تک قصہ کی طوالت چلی گئی ہے لہٰذا یہاں وقفِ ناقص کا استعمال بھی برا نہیں تصور کیا جاتا اور اسی کا قول ہے اور بہت سی باتیں وقفِ ناقص کو حسن بھی بنا دیتی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک یہ صورت ہے کہ وقف ایک طرح کے بیان (وضاحت) کی غرض سے کیا جائے جیسے "وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا" یہاں پر وقف کرنا اس بات کو عیاں کرتا ہے کہ "قَيِّمًا" اس سے جدا ہے اور یہ کہ وہ تقدیم کی نیت میں حال ہے۔ یا مثلاً "وَبَنَاتُ الْاُخْتِ" پر ٹھہر جانا۔ تاکہ نسبی اور سببی تحریم میں فصل کیا جا سکے۔ دوسری حالت یہ ہے کہ خود کلام ہی وقف پر مبنی ہو جس طرح "يٰلَيْتَنِيْ لَمْ اُوْتَ كِتٰبِيَهْ ۚ وَلَمْ اَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ۝" ابن الجزری کہتا ہے "جس طرح مذکورہ بالا اسباب سے کبھی وقف کر لینا معاف ہوتا ہے ایسے ہی بعض اوقات چھوٹے چھوٹے جملوں میں اور جب کہ کوئی لفظی تعلق نہ ہو وہاں وقف کر لینا غیر قابلِ معافی جرم بھی ہوتا ہے۔ جس طرح "وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ" اور "وَاٰتَيْنَا عِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنٰتِ" کی آیتوں میں "بالرُّسُلِ ۚ" اور "الْقُدُسِ ۚ" پر نزدیک ہی وقف موجود ہونے کے باوجود پھر بھی ٹھہر جانا کبھی جائز نہیں اور اسی طرح وقف میں ازدواج کا بھی خیال کیا جاتا ہے چنانچہ قابلِ وقف جملہ کا وصل اُسی کی مانند دوسرے ایسے جملہ سے کر دیا جاتا ہے جس کے آخر میں بات کا پورا ہو جانا محسوس ہوتا ہو۔ مثلاً "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ" اور "فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ" کو "وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ ۚ" سے ملا کر اور "يُوْلِجُ الَّيْلَ فِي النَّهَارِ" کو "وَيُوْلِجُ النَّهَارَ فِي الَّيْلِ" سے اور "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ" کو "وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَيْهَا" سے وصل کر کے بوجہ اُن کے مزدوج (مانند) ہونے کے اُن کا تعلق مابعد سے بحیثیت لفظ منقطع کر دیا گیا۔

تنبیہ چہارم: اور گاہے ایک حرف اور دوسرے دونوں حرف پر وقف کرنا جائز ٹھہراتے ہیں' اس طرح کے دونوں وقفوں کے مابین تضاد کے اعتبار سے مراقبت (رقابت باہمی۔ اصطلاح ہے) ہوتی اس لئے اگر پہلے لفظ پر وقف کر لیا گیا تو دوسرے لفظ پر وقف کرنا ممتنع ہوگا۔ مثلاً جو شخص "لَا رَيْبَ" پر وقف کرنا جائز ٹھہراتا ہے وہ "فِيْهِ" پر اور جس کے نزدیک "فِيْهِ" پر وقف جائز ہے وہ "لَا رَيْبَ" پر وقف کرنا جائز نہیں مانتا اور یہی حالت "وَلَا يَاْبَ كَاتِبٌ اَنْ يَّكْتُبَ" پر وقف کرنے کی ہے اس لئے کہ اُس کے اور "كَمَا عَلَّمَهُ اللّٰهُ" کے مابین مراقبت ہے۔ نیز "وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ" اور "وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ" کے مابین یہی امر پایا جاتا ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے "سب سے پہلے وقف میں مراقبت ہونے پر جس شخص نے آگاہ بنایا وہ ابوالفضل رازی ہے اور اُس نے وقف کی اس قسم کو علم عروض کی اصطلاح "مراقبۃ" سے اخذ کیا۔ (دو ایسے سببوں کا جمع ہونا جن میں سے ایک کا ضرور ہی سقوط ہو جاتا ہے)

تنبیہ پنجم: ابن مجاہد کا قول ہے وقف کرنے کے بارہ میں کلام تام پر صرف وہی نحوی شخص ٹھہرے گا جو تمام قراءتوں۔

تفسیر۔ قصص اور اُن کے ایک دوسرے سے جدا کر سکنے کا عالم ہو اور اُس زبان کو بھی بخوبی جانتا ہو جس میں قرآن کا نزول ہوا ہے''۔ ابن مجاہد کے علاوہ کسی اور شخص کا بیان ہے ''اور اسی طرح اُس وقف کرنے والے کو علم وقف کا واقف کار ہونا بھی ضروری ہے اور اسی وجہ سے جس کے نزدیک نیک چلن عورت پر الزام لگانے والے کی شہادت باوجود اُس کے اپنے اس فعل سے توبہ کر لینے کے بھی قبول نہیں کی جاسکتی۔ وہ خداوند کریم کے قول ''وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا'' پر پہنچ کے وقف کرے گا۔ جن لوگوں نے اس امر کی تصریح کی ہے اُن میں سے ایک شخص نکزاوی بھی ہے چنانچہ وہ کتاب الوقف میں بیان کرتا ہے'' قاری کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم فقہ کے بعض مشہور اماموں کے مذاہب کا بھی جاننے والا اور اس سے وقف کی ابتداء کی معرفت میں اعانت حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ قرآن میں بہت سی جگہیں ایسی ہیں جہاں پر اُن ائمہ سے بعض کے مذہب پر وقف کرنا سزاوار ہے اور چند دوسرے اماموں کے مذہب کی رو سے ناجائز بھی اور علم نحو اور اُس کے تقدیرات کے جاننے کی یوں ضرورت ہے کہ مثلاً جو شخص ''مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرَاهِيْمَ'' کو اغراء[1] کے لحاظ سے منصوب پڑھتا ہے وہ اُس کے ماقبل پر وقف کرے گا اور جو اُس کو اُس کے ماقبل کا معمول بناتا ہے اُسے وہاں وقف کرنے کی حاجت نہ ہوگی اور قراءتوں کا علم رکھنے کی یوں ضرورت ہے کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ کبھی ایک قراءت میں وقف تام ہوتا ہے اور دوسری قراءت میں نہیں ہوتا اور فن تفسیر سے باخبر ہونے کی یوں حاجت ہے کہ اگر قرآن کا پڑھنے والا ''اَنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً'' پر وقف کرے گا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اُن پر (بنی اسرائیل پر) حرام کئے جانے کی مدت چالیس سال تھی۔ لیکن اگر وہ ''عَلَيْهِمْ'' پر وقف کردے گا تو اُس کے یہ معنی ہوجائیں گے کہ تحریم کی مدت ابدی اور دائمی تھی حالانکہ ''تیہ'' (صحرا میں سرگردانی) کا زمانہ چالیس ہی سال تھا اور اس طرح کا وقف تفسیر کی جانب راجع ہوا۔ پھر اس کے ماسوا ہم پہلے اس بات کو بھی بیان کر آئے ہیں کبھی ایک تفسیر اور اعراب کے لحاظ سے وقف تام ہوتا ہے اور دوسری تفسیر اور اعراب کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا اس لئے بھی تفسیر کا معلوم کرنا ایک لازمی امر ہے اور معانیٔ قرآن سے واقف ہونے کی ضرورت تو ایک کھلی ہوئی بات ہے کیونکہ کلام کے مقاطع[2] کا معلوم کرنا اُسی پر موقوف ہے۔ جس طرح کہ قول باری تعالیٰ ''وَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ'' اِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ﴾ اس میں ''اِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ'' جملہ مستانفہ ہے۔ نہ کفار کا مقولہ اور قولہ تعالیٰ ''فَلَا يَصِلُوْنَ اِلَيْكُمَا بِاٰيٰتِنَا'' پر وقف کر کے ''اَنْتُمَا'' سے ابتداء کرنا چاہئے۔ مگر شیخ عزالدین کا قول ہے ''بہتر یہ ہے کہ ''اِلَيْكُمْ'' پر وقف کیا جائے کیونکہ غلبہ کی اضافت آیات کی جانب موسیٰ اور ہارون دونوں کی طرف ''لَا يَصِلُوْنَ'' کی اضافت کرنے سے بدرجہا بہتر و برتر ہے کیونکہ آیات سے عصا اور اس کی صفتیں مراد ہیں اور اسی کے ذریعہ سے ان دونوں صاحبوں نے جادوگروں پر غلبہ حاصل کیا تھا مگر فرعون کو اُن تک پہنچنے سے روکا نہیں گیا اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ''وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ'' پر وقف کر کے پھر ''وَهَمَّ بِهَا'' سے ابتداء کرنا چاہئے اس لئے کہ یہاں پر معنی مقصود[3] ''لَوْ لَا اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ لَهَمَّ بِهَا'' ہیں اور اس صورت میں ''وَهَمَّ بِهَا. لَوْلَا'' کا جواب مقدم بن کر یوسف علیہ السلام کے زلیخا پر مائل ہوجانے کا قصہ ہی سرے

---

[1] نحویوں کے نزدیک الزم فعل مقدر کے معمول کو کہتے ہیں اور وہ تحذیر کی طرح مکرر ہوتا ہے۔

[2] قطع ہونے کی جگہیں۔

[3] اگر وہ (یوسف) اپنے خدا کی برہان نہ دیکھتا تو بے شک اُس (زلیخا) پر فریفتہ ہو جاتا۔

سے اڑا دیتا ہے اور ان کو ایسے غیر معصومانہ خطرہ سے بری الذمہ بنا دیتا ہے۔ غرضیکہ یہ مثالیں بتاتی ہیں کہ معنیٰ کی شناخت وقف کے بارے میں ایک بڑی اصل ہے۔

تنبیہ ششم: ابن برہان نحوی قاضی ابو یوسف امام ابی حنیفہؒ کے شاگرد رشید کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اُن کی رائے میں قرآن میں وقف کیے جانے کی جگہوں کو انداز کے ساتھ تام یا ناقص۔ حسن اور قبیح ٹھہرانا اور اُن کے اپنی طرف سے یہ نام تجویز کرنا سخت بدعت ہے اور اس طرح پر جان بوجھ کر وقف کرنا والا بدعتی ہے کیونکہ قرآن سراپا معجز ہے اور مِنْ اوّلہ الٰی آخرہ ایک ہی لفظ کی طرح سب کا سب قرآن ہے خواہ اسے کل کی حیثیت سے دیکھو یا جزو کی حیثیت سے کسی حال میں بھی وہ قرآن ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں اس لئے جس طرح اُس کا کل حصہ تام اور حسن ہوگا ویسے ہی اس کا جزو بھی تام اور حسن ہے۔

تنبیہ ہفتم: فن قراءت کے اماموں نے وقف اور ابتداء کے بارے میں جدا جدا مذاہب اختیار کیے ہیں۔ امام نافع وقف اور ابتداء دونوں کا معنی کی جہت سے ہم جنس ہونا مدنظر رکھتے ہیں۔ ابن کثیر اور حمزہ وقف کے لئے سانس ٹوٹنے کا موقع تجویز کرتے ہیں۔ ابن کثیر نے "وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ ط" اور "وَمَا يُشْعِرُكُمْ" اور "اِنَّمَا يُعَلِّمُهٗ بَشَرٌ" کو اس قید سے مستثنیٰ قرار دے کر یہاں عمداً وقف بھی کیا ہے۔ عاصم اور کسائی وہاں وقف کرتے ہیں جس جگہ کلام تمام ہوتا ہے اور ابو عمرو آیتوں کے آخری سروں پر اعتماد کرتا ہے اور اپنے نزدیک اسی امر کو پسندیدہ تر بتاتا ہے کیونکہ بعض علماء کا قول ہے کہ آیتوں پر سانس لینا سنت ہے بیہقی کتاب شعب الایمان میں اور بہت سے دیگر علماء اور امام اس بات کو کہتے ہیں کہ ''آیتوں کے سروں پر وقف کرنا افضل ہے اگرچہ اُن کا تعلق اپنے مابعد کے ساتھ کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ اس طرح پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت اور آپؐ کی سنت کی پیروی ہوتی ہے۔ ابوداؤد وغیرہ نے بی بی اُم سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت قرآن کریم کو پڑھتے تو اُس کی قراءت ایک ایک آیت الگ الگ کر کے فرمایا کرتے۔ آپ کہتے "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" پھر ٹھہر جاتے۔ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" پھر وقف فرماتے اور "الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" پڑھ کر پھر ٹھہر جاتے۔

تنبیہ ہشتم: علمائے متقدمین وقف، قطع اور سکت کی عبارتوں کا باہم اطلاق غالباً ایسے ہی موقعوں پر کیا کرتے ہیں جہاں وقف کرنا مراد ہو۔ مگر علمائے متاخرین نے ان میں تفریق کی اور کہا کہ قطع سے قراءت کا سرے سے ہی قطع کر دینا مراد ہے اس لئے وہ ایسا ہے جیسے پڑھنا روک دیا۔ اُس کا پڑھنے والا گویا قراءت سے منہ موڑ کر کسی دوسری حالت میں منتقل ہو جاتا ہے جس کو پہلی حالت سے کوئی تعلق نہ ہو قطع کا مقام وہ ہوتا ہے جس کے بعد از سرِ نو قراءت شروع کرنے کے واسطے "اَعُوْذُ بِاللّٰهِ" پڑھی جاتی ہے۔ ایسے موقعے صرف آیتوں کے خاتموں پر ہوتے ہیں جو فی نفسہٖ کلام کے قطع کرنے کی جگہیں ہیں۔ سعید بن منصور نے اپنے سنن میں روایت کی ہے '' حدثنا ابی سنان۔ عن ابن ابی الہذیل۔ کہ ابن ابی الہذیل نے کہا '' وہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ آیت کا کوئی ٹکڑا پڑھیں اور دوسرا ٹکڑا چھوڑ دیں''۔ اس روایت کے اسناد صحیح ہیں۔ عبداللہ بن ابی الہذیل بہت بڑا تابعی ہے اور اُس کا قول '' وہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے'' اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہؓ اس بات کو برا جانتے تھے وقف سے یہ مراد ہے کہ اتنی دیر کے لئے کلمہ سے قطع صورت کر لی جائے جتنی دیر میں

معمولاً سانس لی جاتی ہے اور اس سے نیت یہ کی جائے کہ قراءت کو جاری رکھا جائے گا نہ یہ کہ بالکل بند کر دیا جائے گا۔ ایسا وقف آیتوں کے آخری سروں پر اور اُن کے وسط میں بھی ہوتا ہے مگر ایک ہی کلمہ یا اُن کلمات کے وسط میں ہرگز نہیں آتا جن کا باہمی وصل رسم الخط کے لحاظ سے ضروری ہوتا ہے سکت کے یہ معنی ہیں کہ جتنی دیر کے لئے معمولاً وقف کی حالت میں آواز قطع کر دی جاتی ہے اُس سے کم عرصہ کے لئے قراءت کرتے کرتے چپ ہو جائیں اور سانس بھی نہ لیں۔ فن قراءت کے اماموں نے سکت کے ادا کرنے کی نسبت جو باتیں بیان کی ہیں اُن کے اختلاف سے اس کے طول اور قصر کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً حمزہ سے اُس ساکن حرف پر جو ہمزہ سے قبل آئے چپ ہونے میں بہت ہی معمولی سکتہ منقول ہے اور اشنانی تھوڑے سے سکتہ پر بس کرتا تھا۔ کسائی اس طرح کا مخفی سکتہ کرتا تھا کہ اُس میں کوئی اشباع (پورا سکوت) محسوس ہی نہ ہو۔ ابن غلیون تھوڑی سی دیر کا ٹھہراؤ لکھتا ہے مکی کے نزدیک خفیف وقفہ کو سکت کہتے ہیں۔ ابن شریح نے صاف وقفہ مراد لیا ہے قتیبۃ کے خیال میں بغیر سانس توڑے ہوئے چپ رہ جانے کا نام سکت ہے۔ الدانی بہت ہی نازک سکوت کو جس میں آواز کا رکنا محسوس ہی نہ ہو سکت کہتا ہے جعبری کا قول ہے ''اتنی تھوڑی دیر کے لئے آواز کا رک جانا جو سانس لینے کے زمانہ سے بہت کم ہو سکت کہلاتا ہے کیونکہ اگر اس میں طوالت ہو تو وہ دوسری عبارتوں میں وقف ہو جائے گا۔ ابن الجزری کہتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ سکتہ صرف سماع اور نقل کی قیدوں سے مقید ہے اور بجز ان مقاموں کے جن کی بابت کسی معنی مقصود بذاتہ کی وجہ سے صحیح روایت آئی ہو کسی دوسری جگہ ایسا سکتہ ہرگز جائز نہیں کہا گیا ہے کہ سکتہ عام طور پر بحالتِ وصل آیتوں کے سروں ہی میں جائز ہوتا ہے جس سے بیان مقصود ہو۔ بعض لوگوں نے اس امر پر بھی سابق کی وارد شدہ حدیث کو محمول کیا ہے۔

ضوابط: قرآن میں جتنی جگہوں پر ''الَّذِیْ'' اور ''الَّذِیْنَ'' آیا ہے اُن میں دو صورتیں جائز ہیں۔ ایک لغت قرار دے کر ماقبل کے ساتھ وصل کر دیا جائے اور دوم یہ کہ اُنہیں خبر ٹھہرا کر ماقبل سے جدا کر دیں مگر سات جگہیں اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ وہاں پر ان کلمات سے ابتداء متعین ہوتی ہے۔ سورۃ البقرہ میں ''اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْكِتٰبَ یَتْلُوْنَهٗ''۔ ''اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْكِتٰبَ یَعْرِفُوْنَهٗ'' اور ''اَلَّذِیْنَ یَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا......'' ''اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ هَاجَرُوْا......'' سورۃ براءۃ میں ''اَلَّذِیْنَ یُحْشَرُوْنَ......'' سورۃ الفرقان میں ''اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ'' سورۃ الغافر میں اور تفسیر کشاف میں قول ہے ''اَلَّذِیْ یُوَسْوِسُ ......'' کی تفسیر میں لکھا ہے کہ ''قاری کے لئے موصوف پر وقف کر کے ''الذی'' سے ابتدا کرنا اُس حالت میں جائز ہے جب کہ اس کو قطع (کلام) پر محمول کیا جائے گا مگر جب اُس کو صفت قرار دیا جائے تو اس کے خلاف ہوگا رمانی کا قول ہے ''صفت اگر اختصاص کے لئے ہو تو اُس کے موصوف پر بغیر اُسے ملائے ہوئے وقف کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ مدح کے لئے ہو تو پھر وقف کرنا روا ہے کیونکہ مدح کی حالت میں اس کا عامل موصوف کے عامل سے جداگانہ ہوتا ہے۔
مستثنیٰ کو چھوڑ کر محض مستثنیٰ منہ پر وقف کرنے کی حالت میں اگر مستثنیٰ منقطع ہو تو اُس کے بارے میں کئی مذہب آئے ہیں۔ اول مطلق جواز اس لئے کہ وہ ایسے مبتدا کے معنی میں ہے جس کی خبر بوجہ اُس پر دلالت کرنے کے حذف کر دی گئی۔ دوم مطلق ممانعت بوجہ اس کے کہ وہ اپنے ماقبل کا لفظاً محتاج ہے یوں کہ اِلّا یا اُن حروف کا جو اس کے معنی میں ہوتے ہیں (مثلاً غیر۔ وغیرہ) کبھی اپنے ماقبل سے جدا ہو کر استعمال ہونا دیکھا نہیں گیا یا معناً ماقبل کا محتاج ہے کیونکہ معنی کی حالت میں اس کا ماقبل ہی بات پوری نہ ہونے پر مطلع بناتا ہے۔ یوں کہ تمہارا قول ''مَا فِی الدَّارِ اَحَدٌ'' ہی ''اِلَّا الْحِمَارُ'' کو صحیح بناتا ہے ورنہ

اگر تم "اِلَّا الْحِمَارُ" علیحدہ کر کے کہو تو یہ جملہ ہی غلط ہوگا اور مذہب سوم مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ میں فصل کیا جاتا ہے۔اس صورت میں اگر خبر کی تصریح کر دی گئی ہو تو مستثنیٰ کو متصل کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ ایسی حالت میں جملہ مستقل ہے اور اپنے ماقبل سے مستغنی لیکن جب کہ خبر کی تصریح نہ کی گئی ہو تو ایسی حالت میں فصل کرنا جائز نہیں کیونکہ یہاں مستثنیٰ کے واسطے مستثنیٰ منہ کی سخت حاجت پائی جاتی ہے۔اس بات کو ابن الحاجب نے اپنی امالی میں بیان کیا ہے۔ابن الحاجب نے محقق علماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جملہ ندائیہ پر وقف کرنا جائز ہے۔اس کی وجہ اُس کا الگ مستقل جملہ اور اُس کے مابعد کا دوسرا علیحدہ جملہ ہونا ہے۔گو اس حالت میں پہلے جملہ کا تعلق بھی دوسرے کے ساتھ پایا جاتا ہو۔قرآن میں جتنے قول آئے ہیں اُن پر وقف کرنا اس لئے جائز نہیں کہ اُن کے مابعد اسی قول کی حکایت میں اس بات کو جوینی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے۔ کَلَّا۔قرآن میں تینتیس (۳۳) جگہوں پر آیا ہے۔منجملہ اُن کے سات جگہوں پر باتفاق تمام علماء کے روع کے لئے آیا ہے اس واسطے وہاں پر وقف کیا جائے گا۔اور وہ مقامات یہ ہیں "عَهْدًا. كَلَّا" اور "عِزًّا. كَلَّا" سورۃ مریم میں۔"اَنْ يَقْتُلُوْنِ. قَالَ. كَلَّا" اور "اِنَّا لَمُدْرَكُوْنَ قَالَ كَلَّا" سورۃ الشعراء میں۔"شُرَكَاءَ كَلَّا" "اَنْ اَزِيْدَ كَلَّا" اور "اَيْنَ الْمَفَرُّ كَلَّا" ان سات مقاموں کے علاوہ اور جس قدر مقامات ہیں وہاں پر "کَلَّا قطعاً حقاً کے معنوں میں آیا ہے اس واسطے اُس پر وقف نہ کیا جائے گا اور ان میں بعض مقامات اس طرح کے ہیں جہاں دونوں امر متحمل ہوتے ہیں۔ایسے مقاموں میں دونوں وجہیں جائز ہیں یعنی وقف کرنا اور نہ کرنا۔مکی کہتا ہے "کَلَّا" کے مقامات کی چار قسمیں ہیں۔اوّل وہ مقامات جہاں کلا پر وقف کرنا اچھا ہے اور اس جگہ پر رَدْع یعنی آزمائش کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس کو "حَقًّا" کے معنی میں لے کر یہاں سے ابتداء کرنا بھی جائز ہوتا ہے۔اس طرح کے مقامات گیارہ ہیں۔دو سورۃ مریم میں، دو سورۃ قد افلح میں، دو سورۃ سبا میں، دو سورۃ المعارج میں اور دو ہی سورۃ المدثر میں۔"اَنْ اَزِيْدَ كَلَّا" اور "مُنَشَّرَةً كَلَّا" سورۃ المطففین میں "اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ كَلَّا" اور سورۃ الفجر میں "اَهَانَنِيْ كَلَّا" اور سورۃ الحطمۃ میں "اَخْلَدَهٗ كَلَّا" دوم وہ مقامات جہاں کلا پر وقف کرنا اچھا ہے مگر اُس سے ابتدا کرنا جائز نہیں اور ایسی صرف دو جگہیں سورۃ الشعراء میں ہیں۔"اَنْ يَقْتُلُوْنِ قَالَ كَلَّا" اور "اِنَّا لَمُدْرَكُوْنَ قَالَ كَلَّا" سوم ایسے مواقع جن پر وقف اور ابتداء دونوں باتیں ٹھیک نہیں ہوتیں بلکہ وہ اپنے ماقبل اور مابعد دونوں سے وصل کر دیا جاتا ہے اور یہ بھی دو جگہیں سورۃ عم اور سورۃ التکاثر میں ہیں۔"كَلَّا سَيَعْلَمُوْنَ" اور "ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ" اور چہارم وہ مقامات جہاں کَلَّا پر وقف کرنا تو اچھا نہیں مگر اُس سے ابتداء کرنا ٹھیک ہے اور یہی باقی کے اٹھارہ موقعے ہیں"۔

بَلٰی: یہ قرآن میں بائیس جگہوں میں آیا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں۔اوّل جس پر وقف کرنا اجماعاً جائز ہے اس لئے کہ اُس کا مابعد اُس کے ماقبل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔اس طرح کی سات جگہیں ہیں۔ سورۃ الانعام میں "بَلٰى وَرَبِّنَا" سورۃ النحل میں "بَلٰى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا" سورۃ سباء میں "قُلْ بَلٰى وَرَبِّيْ لَتَاْتِيَنَّكُمْ" سورۃ الزمر میں "بَلٰى قَدْ جَاءَتْكَ" سورۃ الاحقاف میں "بَلٰى وَرَبِّنَا" سورۃ التغابن میں "قُلْ بَلٰى وَرَبِّيْ" اور سورۃ القیمۃ میں "بَلٰى قَادِرِيْنَ" دوم ایسی جگہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے اور پسندیدہ قول یہ ہے کہ وقف نہ کیا جائے اس طرح کے مقامات پانچ ہیں۔ البقرہ میں "بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ" الزمر میں "بَلٰى وَلٰكِنْ حَقَّتْ" الزخرف میں "بَلٰى وَرُسُلُنَا" الحدید میں "قَالُوْا

بَـلٰـی" اور تبارک میں "قَـالُـوْا بَـلٰـی قَـدْ جَاءَ نَا" سوم وہ جن پر وقف کا جائز ہونا پسندیدہ مانا گیا ہے اور یہ باقی دس مقامات ہیں۔ لفظ نعم قرآن میں چار جگہ آیا ہے۔ سورۃ الاعراف میں "قَالُوْا نَعَمْ فَاَذَّنَ" اور قول مختار یہ ہے کہ اس پر وقف کیا جائے کیونکہ اس کا مابعد اپنے ماقبل سے کوئی تعلق نہیں رکھتا یوں کہ وہ اہل دوزخ کا قول نہیں اور باقی مواضع میں سے ایک اور اسی مذکورہ بالا سورۃ میں ہے اور دوسرا الشعراء میں "قَـالَ نَـعَـمْ وَاِنَّكُمْ اِذًا" اور تیسرا سورۃ الصافات میں "قُـلْ نَـعَـمْ وَاَنْتُمْ دَاخِـرُوْنَ" اور ان کے بارے میں قول مختار وقف نہ کرنا ہے کیونکہ یہاں پر اُس کا قول سے متصل ہونا اُس کے مابعد کا تعلق ماقبل کے ساتھ عیاں کر رہا ہے۔

اور ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے جس کو ابن الجزری نے اپنی کتاب النشر میں بیان کیا ہے کہ ہر ایسا مقام جس پر قاریوں نے وقف جائز رکھا ہے اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا بھی جائز ہے۔

فصل

کلمات کے اخیر میں وقف کرنے کی کیفیت

عربی زبان میں وقف کی یوں تو متعدد وجہیں ہیں لیکن فن قراءت کے اماموں نے اُن میں سے نو وجوہ کو اپنی اصطلاح میں استعمال کیا ہے۔ (۱) سکون۔ (۲) روم۔ (۳) اشمام۔ (۴) ابدال۔ (۵) ادغام۔ (۶) نقل۔ (۷) حذف۔ (۸) اثبات۔ اور (۹) الحاق۔ جس کلمہ کو دوسرے کلمہ کے وصل کرنے کے لئے حرکت دی گئی ہو اس پر وقف کرنے کے بارہ میں سکون ہی وقف کی اصل ہے۔ کیونکہ وقف کے معنی ہیں ترک اور قطع اور اس وجہ سے کہ وہ ابتداء کے خلاف ہے لہٰذا جس طرح حرف ساکن سے ابتدا نہیں کی جاتی اُسی طور پر حرف متحرک پر وقف بھی نہیں ہوتا اور یہی بات اکثر قاریوں کے نزدیک مختار ہے۔

رَوم۔ قاری لوگوں کے محاورہ میں حرکت کو کسی قدر تلفظ میں عیاں کرنے کا نام ہے اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ حرکت کے اظہار میں آواز کو اس قدر پست کریں جس کی وجہ سے حرکت کا بیشتر حصہ تلفظ میں نہ آسکے۔ ابن الجزری کہتا ہے کہ "یہ دونوں قول ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ روم کی تخصیص مرفوع، مجزوم، مضموم اور مکسور حروف کے ساتھ ہوتی ہے۔ مفتوح حرف اس کے تحت میں آنے سے یوں بری ہے کہ فتحہ ایک خفیف حرکت ہے اگر اس کا کچھ حصہ بھی تلفظ میں لانا چاہیں تو وہ سب کا سب زبان سے نکل جاتا ہے اور اس میں تبعیض[1] قبول کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہوتی۔

اِشمام۔ بغیر آواز نکالنے کے حرکت کی جانب اشارہ کرنے کا نام ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اپنے دونوں ہونٹوں کو اُسی حرکت کی صورت پر بنالیا جائے اور یہ دونوں تعریفیں ایک ہی ہیں۔ اشمام کی خصوصیت ضمہ کے ساتھ ہوتی ہے خواہ وہ اعراب[2] کی حرکت ہو یا بناء کی۔ مگر جب کہ وہ حرکت لازم ہو عوارض اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی کسی عارض (روکنے والے) کی

---

[1] بعض حصہ ہونا۔

[2] معرب ہونا

وجہ سے حرکت ضمہ لفظاً نہ آسکے تو اس کا کوئی ذکر نہیں اور جمع کی میم اُس شخص کے نزدیک جو اُسے ضم کرتا ہے اور تانیث کی (ہ) ہاء۔ ان دونوں میں نہ رَوم ہے اور نہ اِشمام۔ ابن الجزری نے ''ھا'' کی تانیث کے بارہ میں یہ قید لگائی ہے کہ حالتِ وقف میں ہ پڑھی جائے نہ کہ جو وقف کرنے کی حالت میں بھی ''ۃ'' ہی رہتی ہے اور یہ قید رسم الخط کی وجہ سے بڑھائی گئی ہے۔ روم اور اشمام کے ساتھ وقف کرنا ابی عمرو اور کوفہ والوں سے صریح اقوال کے ساتھ وارد ہوا ہے اور باقی قاریوں میں سے اس کے بارہ میں کوئی بات منقول نہیں ہوئی۔ اہل ادا نے بھی اس کو اپنی قراءت میں مستحب قرار دیا ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جو حرکت حالتِ وصل میں حرف موقوف علیہ کے لئے ثابت ہوتی ہے یہ اُس کو بیان کر دیتا ہے تاکہ سننے اور دیکھنے والے پر یہ بات عیاں ہو جائے کہ جس حرکت پر وقف کیا گیا ہے وہ کس طرح کی ہے۔

ابدال۔ پر وقف کرنے کی یہ صورت ہے کہ منصوب مُنَوَّن[1] اسم میں بجائے تنوین پر وقف کرنے کے اُس کی جگہ الف پر وقف کرتے ہیں اور ایسے ہی کلمہ ''اِذَن'' پر بھی اور اسم مفرد مونث بالتاء میں ''تاء'' کو ''ھا'' سے بدل کر اُس پر وقف کرنے کا نام وقفِ بالابدال ہے اور جن کلمات کی طرف (آخری کنارہ) میں کسی حرکت یا اِلف کے بعد ہمزہ آتا ہے اُن میں حمزہ کے نزدیک ہمزہ ہی پر وقف کیا جائے گا مگر اُس کو اُس کے ماقبل کے ہم جنس حرف مدّ[2] کے ساتھ بدل لیں گے اور پھر اگر وہ حرف مد الف ہوگا تو اُس کا حذف کر دینا بھی جائز ہے۔ مثلاً اِقْرَأْ. نَبِیْءٍ. بَدَأَ. اِنِ امْرُؤٌ. مِنْ شَاطِئٍ. یَشَاءُ. مِنَ السَّمَاءِ اور مِنْ مَّاءٍ.

وقفِ نقل۔ اُن کلمات میں واقع ہوتا ہے جن کے آخر میں کسی ساکن حرف کے بعد ہمزہ آئے ایسے کلمات میں حمزہ کے نزدیک ہمزہ کی حرکت ماقبل کے حرفِ ساکن پر نقل کر دینے کے بعد اُسی پر وقف کیا جائے گا اور پھر وہ حرکتِ منقولہ بھی حذف کر دی جائے گی۔ عام اس سے کہ وہ حرفِ ساکن حروف صحیحہ میں سے ہو۔ جیسے "دِفْءٌ. مِلْءُ. یَنْظُرُ الْمَرْءُ. لِکُلِّ بَابٍ مِنْھُمْ جُزْءٌ۔ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهٖ. بَیْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهٖ اور یُخْرِجُ الْخَبْأَ" اور اس قسم کی اِن سات سے زائد کوئی اور مثال ہی نہیں۔ یا وہ ساکن اصلی واوَ۔ یا۔ یے ہو۔ پھر اس حالت میں اصلی واوَ یا یے بھی حرف مد ہو یا حرفِ لین[3] ہر حالت میں حرکت حذف ہی کر دی جائے گی۔ مثلاً اَلْمُسِیْءُ. جِیْءَ. یُفِیْءُ. اَنْ تَبُوْءَ۔ لِتَنُوْءَ: اور وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوْءٍ: یہ تو حروف مد کی مثالیں ہیں اور حرف لین کے بعد آنے کی مثالیں یہ ہیں۔ شَیْءٌ. قَوْمَ سَوْءٍ اور مَثَلَ السَّوْءِ.

وقفِ ادغام ایسے کلمات میں ہوتا ہے جن کے آخر میں واؤ۔ یا۔ یے۔ زائدتین کے بعد ہمزہ واقع ہو۔ ان کلمات میں بھی حمزہ کے نزدیک ہمزہ کو اُس کے حرف ماقبل کے ہم جنس حرف سے بدل کر اور پھر دونوں کو باہم ادغام کر کے اُس پر وقف کریں گے۔ مثلاً النَّسِیْءُ. بَرِیْءٌ اور قُرُوْءٍ.

وقفِ حذف۔ جو لوگ حالت وصل میں یائے زائد کو ثابت رکھتے اور حالت وقف میں اس کو حذف کر دیتے ہیں اُن کے نزدیک یہ وقف کرنا چاہئے۔ یائے زائدہ ہر ایک وہ ''ے'' کہلاتی ہے جو کتابت (لکھنے) میں نہیں آتی قرآن میں ایسی ''ے'' ایک سو اکیس مقاموں پر بدیں تفصیل آئی ہے کہ پینتیس جگہوں میں آیتوں کے مابین اور باقی مقامات میں اُن

---

[1] تنوین کے کھنچے والے اسم

[2] وہ ساکن حرف علت جس کی حرکت ماقبل اُس کے موافق ہو۔

[3] حرف صحیح ساکن۔

کے آخری کناروں پر۔ لہٰذا نافع۔ ابوعمرو۔ حمزہ۔ کسائی اور ابوجعفر۔ یہ لوگ اُس ''یے'' کو حالتِ وصل میں ثابت رکھتے ہیں مگر وقف میں نہیں اور ابن کثیر اور یعقوب یہ دونوں امام اُسے دونوں حالتوں میں قائم رہنے دیتے ہیں۔ اور عاصم اور خلف اس کو ہر دو حالتوں میں حذف ہی کر دیتے ہیں۔ پھر بعض اوقات چند مقامات پر ان اماموں میں سے کسی کو اپنے قرار دادہ اصول سے تجاوز کرتے بھی پایا جاتا ہے۔

وقفِ اثبات۔ اُن یـا آت میں ہوتا ہے جو بحالتِ وصل حذف کر دی جاتی ہیں اور اس طرح کے وقف کو وہ لوگ مانتے ہیں جو بصورت وقف اُن یا آت کو قائم رکھتے ہیں۔ مثلاً ھادٍ. وَالٍ. بَاقٍ. اور وَاقٍ.

اور الحاق اس کو کہتے ہیں کہ کلمات کے آخر میں اُن لوگوں کے نزدیک جو اس بات کو روا مانتے ہیں سکتہ کی ''ھے'' ملحق کر دی جائے مثلاً عَـمَّ. فِیْـمَ. بِـمَ اور مِـمَّ میں۔ یا نون مشدد جمع مونث کا آخر کلمات میں بڑھایا جائے جیسے هُنَّ اور مثْلُهُنَّ میں اور نون مفتوحہ کا الحاق مثلاً الْـعٰلَمِیْنَ. اَلَّذِیْنَ اور الْمُفْلِحُوْنَ یا حرف مشدد مبنی شامل کیا جائے جس طرح اَلاَّ تعْلُو عَلَیَّ. خَلَقْتُ بِیَدِیَّ. مُصْرِخِیَّ اور لَدَیَّ میں ہوا ہے۔

قاعدہ۔ ابدال۔ اثبات۔ حذف۔ وصل اور قطع کے لحاظ سے وقف کرنے میں تمام علمائے قراءت کا اس بات پر اتفاق ہو گیا ہے کہ ان صورتوں میں مصحف عثمانؓ کے رسم الخط کی پیروی کرنا لازم ہے۔ مگر تاہم اُن سے بہت سی چیزوں کے اعیان میں اختلاف بھی وارد ہوا ہے جو حسب ذیل ہیں۔ اوّل جو کلمات ''تے'' کے ساتھ لکھے گئے ہیں اُن کو بحالت وقف ''ھے'' کے ساتھ پڑھنے اور عَـمَّ. فِیْمَ: وغیرہ مذکورہ بالا کلمات میں سکتہ کی ''ھے'' لاحق کرنے کے بارہ میں اختلاف ہے۔ دوم بعض جگہوں میں جہاں ''یے'' لکھی نہیں گئی ہے وہاں اُس کو ثابت کرنا اور حرف واوَ کا مقامات ''یَـوْمَ یَـدْعُ الـدَّاعِ. وَیَدْعُ الاِنْسَانُ اور سَنَدْعُ الزَّبَانِیةَ اور یَمْحُ اللّٰهُ البَاطِلَ میں ثابت کر کے پڑھنا اور اَیُّـهَ الْمُؤْمِنُوْنَ. اَیُّهَ السَّاحِرُ اور اَیُّهَ الثَّقَلاَنِ'' میں اَلف کو نمایاں بنانا اور ''كَـاَیِّنْ'' میں جہاں بھی وہ واقع ہو نون کا حذف کر دینا۔ کیونکہ ابوعمرو اس لفظ میں محض ''یے'' پر وقف کرتا ہے اور سورۃ الاسراء میں ''اَیًّـامَّا'' کو اور سورتہائے النساء۔ الکہف۔ الفرقان اور سَاَلَ۔ میں ''مَـالِ'' کو وصل کر دیتا ہے اور نیز اُس نے وَیْـكَاَنَّ. وَیْـكَاَنَّهٗ اور اَلاَّیَسْجُدُوْا کو قطع کر دیا ہے اور بعض قاری ایسے ہیں جو تمام کلمات قرآن کی قراءت میں مصحف کے رسم الخط ہی کی پیروی کرتے ہیں۔

انیتسویں نوع

اُن آیتوں کا بیان جو لفظاً موصول مگر معنی کے لحاظ سے مفصول ہیں

یہ نوع نہایت اہم اور اس قابل ہے کہ اس پر مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے۔ یہ وقف کے بارے میں ایک بہت بڑی اصل ہے اور اسی لحاظ سے میں اس کو وقف کے بیان سے بعد ہی درج کرتا ہوں کیونکہ اس نوع کے ذریعہ سے بکثرت مشکلیں حل اور بہت سی پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔ منجملہ ایسی آیتوں کے جن میں یہ بات واقع ہوئی ہے کہ ایک آیۂ کریمہ ''هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِیَسْكُنَ اِلَیْهَا...... '' تا قولہ تعالیٰ ''جَعَلاَ لَهٗ شُرَكَآءَ

فِيمَا اٰتٰهُمَا فَتَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ'' بھی ہے۔ کیونکہ جیسا خود آیت کے طرز بیان سے ظاہر ہے اور نیز اُس حدیث کی تصریح سے جس کو احمد اور ترمذی نے حسن قرار دے کر اور حاکم نے صحیح بتا کر حسن کے طریق پر سمرۃ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور پھر اُسی حدیث کو ابن ابی حاتم وغیرہ نے بھی صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ اس آیت کا آدم اور حواؑ کے قصہ میں مذکور ہونا پایا جاتا ہے مگر آیت کا آخری حصہ یہ سخت اشکال ڈالتا ہے کہ اُس میں آدم اور حواؑ کی جانب شرک کرنے کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ آدم صاحبِ کلام نبی تھے اور انبیاء قبل از نبوت اور بعد از نبوت ہر حال میں باتفاق ارباء شرک سے معصوم مانے گئے ہیں۔ چنانچہ اسی اشکال نے بعض لوگوں کو یہ خیال دلایا کہ اس آیت کا تعلق آدم اور حوا کے قصہ سے نہیں بلکہ کسی دوسرے شخص کے حالات کا تذکرہ اس میں آیا ہے کہ وہ شخص اور اُس کی بیوی دونوں دوسرے مذاہب کے پیرووں میں سے تھے۔ پھر جس نے اس بات کو مانا ہے وہ حدیث کی تعلیل اور اُس پر منکر ہونے کا حکم لگانے میں بھی کوشاں ہوا ہے مگر میں اس بات کو برابر غور ہی کرتا رہا اور اُس کی تحقیقات سے باز نہ آیا یہاں تک کہ مجھے ابن ابی حاتم کا یہ قول نظر آیا ''ابن ابی حاتم کہتا ہے'' اخبرنا احمد بن عثمان بن حکیم۔ حدثنا احمد بن مفضل۔ حدثنا اسباط اور اسباط نے اسدی سے قولہ تعالیٰ ''فَتَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ'' کے بارے میں یہ بات سنی کہ وہ کہتا تھا'' یہ ٹکڑا قصہ آدم کی آیت سے خاص کر اہل عرب کے معبودوں کے بارے میں جدا کیا گیا ہے'' اور عبدالرزاق بن عیینۃ کا قول کہ'' میں نے صدقۃ بن عبداللہ بن کثیر المکی کو السدی سے یہ قول نقل کرتے سنا ہے کہ اُس نے کہا'' یہ مقام منجملہ ایسی جگہوں کے ہے جو'' موصول مفصول'' ہیں اور ابن ابی حاتم کا قول ہے'' حدثنا ابن الحسین۔ حدثنا محمد بن ابی حماد۔ حدثنا مہران۔ عن سفیان۔ عن السدی۔ عن ابی مالک کہ ابی مالک نے کہا'' یہ ٹکڑا ''فَتَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ'' آیت کے اگلے حصہ سے جداگانہ بیٹے کے بارے میں اطاعت کرنے کے لحاظ سے آیا ہے۔ یہ ٹکڑا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی قوم کے لئے ہے''۔ بس اُسی وقت میری دل کی گرہ کھل گئی اور یہ پیچیدگی دفع ہوگئی کیونکہ مجھ پر اس قول کے دیکھنے سے واضح ہوگیا کہ آدم اور حواؑ کا قصہ ''فِيمَا اٰتٰهُمَا'' پر تمام ہو چکا ہے اور اُس کے بعد کا تمام بیان اہلِ عرب کے حالات اور اُن کے بتوں کو خدا کا شریک بنانے کے بارے میں وارد ہوا ہے پھر اس امر کی وضاحت ضمیر کے صیغہ جمع میں بدل جانے سے بھی ہوتی ہے کیونکہ پہلے تمام ضمیریں تثنیہ کی آئی ہیں ورنہ آخر آیت تک ایک ہی قصہ ہوتا تو اُس میں شک نہ تھا کہ پروردگار عالم یہاں پر بھی اپنے قول ''دَعَوَا اللّٰهَ رَبَّهُمَا فَلَمَّا اٰتٰهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهٗ شُرَكَآءَ فِيمَا اٰتٰهُمَا'' کی طرح ''يُشْرِكَانِ'' صیغۂ تثنیہ کے ساتھ ارشاد فرماتا۔ اور پھر ضمائر کی یہی جمع ہونے کی حالت قولہ تعالیٰ ''اَيُشْرِكُوْنَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا'' اور اس کے مابعد کی تمام آیتوں تک برابر چلی گئی ہے اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ استطراد اور حسن التخلص۔ قرآن کا ایک اسلوب (طرز بیان) ہے چنانچہ اسی قبیل سے خداوند کریم کا قول ''وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ...... '' تا آخری آیت'' بھی ہے کہ اگر اس میں وصل مانا جائے تو یہ مطلب نکلے گا کہ راسخین فی العلم قرآن کی تاویل جانتے ہیں اور فصل کا اعتبار کیا جائے تو اس کے برعکس معنی نکلیں گے اور ابن ابی حاتم نے ابی الشعثاء اور ابی نہیک سے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا'' تم لوگ اس آیت کو وصل کر لیتے ہو حالانکہ درحقیقت یہ مقطوع ہے۔ اور اس کی تائید اس آیت کے متشابہ کی پیروی کرنے والوں کی مذمت کرنے اور انہیں لغزش میں مبتلا بتانے سے بھی ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ ''وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ

خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ؕ......" یہاں آیت کی ظاہری عبارت نمازِ قصر کو خوف کے ساتھ مشروط کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ امن کی حالت میں قصر نماز نہ پڑھنی چاہئے چنانچہ اس ظاہری مفہوم کے لحاظ سے بہت لوگ جن میں بی بی عائشہؓ بھی شامل ہیں اس بات کے قائل ہو گئے کہ واقعی حالت امن میں نماز قصر نہیں پڑھنی چاہئے۔ مگر سبب نزول نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ آیت منجملہ ''موصول مفصول'' کے ہے۔ اس لئے ابن جریر نے علیؓ کی حدیث سے روایت کی ہے علیؓ نے فرمایا ''قبیلہ بنی النجار کے بہت سے لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا'' یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگ سفر کیا کرتے ہیں لہٰذا بتایئے کہ سفر میں کیونکر نماز پڑھیں؟ اُس وقت خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی "وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ" پھر وحی منقطع ہو گئی اور اس کے بعد ایک سال کا زمانہ ہو گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جہاد کے لئے تشریف لے گئے اور میدانِ جنگ میں آپؐ نے ظہر کی نماز ادا کی۔ مشرکین آپؐ کو نماز میں مصروف پا کر اپنے آپ میں کہنے لگے کہ بے شک محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اُن کے ساتھیوں نے تمہاری طرف سے پشت پھیر کر تمہیں اچھا موقع دیا ہے لہٰذا کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ تم اُن میں زیادہ دباؤ ڈالو؟ مشرکین ہی میں سے کوئی شخص اُن کی یہ بات سن کر بول پڑا کہ مسلمانوں کے پیچھے اتنی ہی جماعت آمادۂ جنگ بھی کھڑی ہے جس قدر مصروفِ نماز ہے۔ چنانچہ خداوند کریم نے دونوں نماز کی جماعتوں کے مابین "اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا......" تا قولہ تعالیٰ "......عَذَابًا مُّهِیْنًا" کو نازل فرمایا اور صلاۃ الخوف کا حکم نازل ہوا''۔ غرضیکہ اس حدیث سے ثابت ہو گیا کہ "وَاِنْ خِفْتُمْ" کی شرط اُس کے مابعد کے لئے ہے یعنی نمازِ خوف کے واسطے نہ کہ نمازِ قصر کے لئے جس کا حکم پہلے آ چکا تھا۔ پھر ابن جریر کہتا ہے کہ اگر آیت میں اِذَا حرفِ شرط پہلے نہ آ چکا ہوتا تو تاویل بڑی پیاری تھی'' اور ابن الفرس کہتا ہے کہ ''واؤ کو زائد قرار دے کر اِذَا کے ہوتے ہوئے بھی یہ تاویل صحیح بن جاتی ہے'' میں کہتا ہوں کہ ابن الفرس کی رائے پر عمل کرنے میں بھی یہ خرابی آ پڑتی ہے کہ شرط بالائے شرط آ جاتی ہے اور اس سے بہتر یہ ہے کہ اِذَا کو زائد قرار دیں کیونکہ بعض علماء نے اِذَا کا زائدہ ہونا تسلیم کیا ہے ابن الجوزی اپنی کتاب النفیس میں کہتے ہیں ''کبھی اہل عرب ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے پہلو بہ پہلو اس طرح لاتے ہیں جس سے معلوم ہو کہ پہلا کلمہ دوسرے کلمہ کے ساتھ ہی شامل ہے حالانکہ وہ اس سے متصل نہیں ہوتا اور قرآن کریم میں اس کی مثال موجود ہے مثلاً "یُرِیْدُ اَنْ یُّخْرِجَکُمْ" یہ فرعون کے درباری لوگوں کا قول ہے اور فرعون اس کے بعد کہتا ہے "فَمَا ذَا تَاْمُرُوْنَ" ایسے ہی "اَنَا رَاوَدْتُّهٗ عَنْ نَّفْسِهٖ وَاِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِیْنَ" یہاں پر زلیخا کی بات تمام ہو گئی اور اُس کے بعد یوسف نے کہا "ذٰلِکَ لِیَعْلَمَ اَنِّیْ لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَیْبِ" اور اسی طرح "اِنَّ الْمُلُوْکَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْیَةً اَفْسَدُوْهَا وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً ؕ" بلقیس کی گفتگو ختم ہو چکی۔ آگے خداوند کریم ارشاد کرتا ہے "وَکَذٰلِکَ یَفْعَلُوْنَ" اور اس کی مثال یہ بھی ہے کہ "مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هٰذَا" یہاں تک کفار کی بات تھی آگے فرشتوں کا قول ہے "هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ" اور ابن ابی حاتم نے قتادہ سے اسی آیت کے بارے میں یہ قول روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''کتاب اللہ کی ایک آیت اس قسم کی ہے کہ اُس کا آغاز گمراہوں کے لئے ہے اور انجام ہدایت پانے والوں کی طرف منسوب ہے۔ "قَالُوْا یٰوَیْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هٰذَا" یہ تو اہل نفاق کا قول تھا اب اس کے بعد ہدایت یافتہ لوگوں نے جب وہ اپنی قبروں سے زندہ کر کے اٹھائے گئے تو کہا "هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ" قولہ تعالیٰ

"وَمَا يُشْعِرُكُمْ اَنَّهَا اِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُوْنَ" کے بارے میں مجاہد سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "اس میں یوں مطلب کی توضیح کی گئی ہے کہ گویا بیشتر خداوند کریم فرماتا ہے[1] "وَمَا يُدْرِيْكُمْ اَنَّهُمْ مُؤْمِنُوْنَ اِذَا جَاءَتْ؟" اور پھر بعد میں اس کی خبر دیتا ہے "اَنَّهَا اِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُوْنَ" یعنی اگر قیامت آ بھی جائے گی تو وہ لوگ ایمان نہ لائیں گے۔

تیسویں نوع

اِمالہ اور فتح

فتح اور امالہ کے مابین جو باتیں آئی ہیں اُن پر قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں منجملہ اُن کے ایک شخص القاصح بھی ہے اور اُس نے اپنی کتاب قرة العین فی الفتح والامالة وبین اللفظین خاص کر اس موضوع پر تحریر کی ہے۔ الدانی کا قول ہے "فتح اور امالہ ان فصیح اہل عرب کی زبان میں دو مشہور لغتیں ہیں جن کی بول چال کے مطابق قرآن کریم نازل ہوا چنانچہ اہل حجاز کی زبان فتح کے لئے مخصوص ہے اور ملک نجد کے تمام باشندے مثلاً تمیم۔ اسد اور قیس وغیرہ گھرانے عام طور پر امالہ کر کے بولا کرتے ہیں اور فتح و امالہ کو قراءت میں ملحوظ رکھنے کی اصل حذیفہؓ کی یہ مرفوع حدیث ہے کہ "تم لوگ قرآن کو اہل عرب کے لحنوں اور آوازوں میں پڑھا کرو اور خبردار اہل فسق (بدکار لوگ) اور اہلِ کتابین کی آواز کبھی نہ استعمال کرنا"۔ الدانی کہتا ہے۔ اس لئے اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ امالہ منجملہ حروف سبعہ کے ہے اور اہل عرب کے لحن اور اصوات کے تحت میں داخل۔ ابوبکر بن ابی شیبة کا قول ہے "حدثنا وکیع. حدثنا الاعمش عن ابراهیم قال۔ صحابہؓ قراءت میں "الف" اور "یے" کو ایک سا سمجھتے تھے" ابراہیم کی مراد "الف" اور "یے" سے تفخیم اور امالہ ہے اور تاریخ القراء میں ابی عاصم ضریر الکوفی کے طریق پر محمد بن عبید سے بواسطۂ عاصم زر بن حبیش کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اُس نے کہا "کسی شخص نے عبداللہ بن مسعودؓ کے سامنے قراءت کرتے ہوئے طٰہٰ کو پڑھا اور کسر نہیں کیا۔

عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا "طٰهٰ اور "طا" اور "ھاء" دونوں کے تلفظ میں کسر کا اظہار کیا۔ پڑھنے والے شخص نے پھر بغیر کسر کے پڑھا اور عبداللہؓ نے دوبارہ اس کی قراءت کسر کے ساتھ کرنے کے بعد فرمایا۔ واللہ مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح اس کی قراءت سکھائی ہے۔" ابن الجزری اس حدیث کو غریب بتاتا اور کہتا ہے کہ ہم اس کو بجز اس وجہ کے کسی اور طریق پر روایت ہوتے معلوم نہیں کر سکے اور اس کے تمام راوی بجز محمد بن عبداللہ کے معتبر لوگ ہیں۔ ہاں محمد بن عبداللہ العزمی اہل حدیث کے نزدیک ضعیف سمجھا جاتا ہے۔ یوں تو وہ ایک نیک چلن اور پرہیزگار شخص تھا لیکن اس کی تمام لکھی ہوئی کتابیں ضائع ہو گئی تھیں اور وہ اُس کے بعد محض یادداشت سے کام لے کر روایت حدیث کیا کرتا تھا چنانچہ اسی سبب سے اُس پر ضعف کا شبہ آ گیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ محمد بن عبداللہ کی اسی حدیث کو ابن مردویہ نے بھی اپنی تفسیر میں نقل کیا اور اُس کے آخر میں اتنا اور بھی بڑھا ہے کہ "اور اسی طور پر جبریلؑ اسے لے کر نازل ہوئے تھے" کتاب جمال القراء

---

[1] اور تم کو کیا خبر ہے کہ وہ لوگ ایمان لے ہی آئیں گے جب کہ قیامت آ جائے۔

میں صفوان بن عسال سے مروی ہے کہ اُس نے سنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "یٰا یَحیٰ" : امالہ کے ساتھ پڑھا تو کسی نے آپ سے عرض کی "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ امالہ فرماتے ہیں حالانکہ یہ قریش کی بول چال نہیں؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یہ اخوال[1] کی زبان ہے۔ بنی سعد کی" اور ابن اشتہ نے ابی حاتم سے روایت کی ہے اُس نے کہا ہے۔ کوفیوں نے امالہ کے بارے میں یہ حجت پیش کی ہے کہ اُنہوں نے مصحف میں الف کی جگہوں پر "یے" لکھی ہوئی پائی۔ لہٰذا اُنہوں نے نئے رسم الخط کی پیروی کر کے امالہ کر دیا تا کہ الف کا تلفظ "یے" کے قریب قریب ہو جائے۔

امالہ کی تعریف یہ ہے کہ فتحہ کو کسرہ کی طرف اور الف کو "یے" کی جانب بہت زیادہ مائل کر کے ادا کریں اور یہ امالہ محض ہے اور اسی کو اضجاع۔ البطح اور الکسر بھی کہتے ہیں۔ دوسری قسم امالہ کی یہ ہے کہ الف کی قراءت بین اللفظین کی جائے یعنی الف اور یے دونوں کے وسط میں کچھ ادھر جھکتا ہوا اور کسی قدر اُدھر۔ اسی طرح کا امالہ تقلیل اور تلطیف اور بین بین کے ناموں سے بھی موسوم کیا جاتا ہے اور بین بین کی دو قسمیں ہیں۔ شدیدہ اور متوسطہ اور یہ دونوں قسمیں قراءت میں جائز ہیں۔ ہاں شدیدۃ کے ساتھ خالص قلب[2] سے بچنا ضروری ہے اور ایسے اشباع سے بھی اجتناب لازم ہے جس میں بہت زیادہ مبالغہ کیا گیا ہو۔ اور امالہ بین بین متوسط اوسط درجہ کے فتح اور امالہ شدیدہ کے وسط میں ہوتا ہے۔ الدانی کا قول ہے "ہمارے علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ امالہ کی اقسام مذکورۂ بالا میں سے زیادہ موزوں اور بہتر کون سی قسم ہے۔ میں اوسط درجہ کا امالہ یعنی بین بین زیادہ پسند کرتا ہوں کیونکہ امالہ کی غرض اس سے بخوبی حاصل ہوتی ہے اور امالہ کی غرض "یے" کو الف کی اصل ہونے سے مطلع کرنا اور اس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ کسی جگہ وہ الف "ی" کے ساتھ بدل بھی جاتا ہے یا تلفظ میں اپنے قریب کی حرکت کسرہ اور "ی" کا ہم شکل بن جاتا ہے۔

اور فتح کی تعریف یہ ہے کہ قاری حرف کا تلفظ کرنے کے لئے اپنے منہ کو کھول دے اور اُس کو تفخیم بھی کہتے ہیں فتح کی بھی دو قسمیں شدید اور متوسط ہیں۔ شدید یہ ہے کہ تلفظ کرنے والا حرف کو ادا کرتے ہوئے اپنا منہ نہایت کشادہ کر دے۔ یہ صورت قرآن میں جائز نہیں ہوتی بلکہ یہ عرب کی زبان ہی میں معدوم ہے اور فتح متوسط۔ فتح شدید اور امالہ متوسط کے مابین ہوتا ہے۔ الدانی کہتا ہے کہ قاریوں میں سے فتح کو روا سمجھنے والے اشخاص اسی دوسری قسم کو استعمال کرتے ہیں۔

اس بات میں بھی اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا امالہ فتح کی ایک شاخ ہے یا دونوں بجائے خود اصل ہیں؟ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ امالہ بغیر کسی سبب کے نہیں ہوتا اور جس وقت کوئی سبب نہ پایا جائے تو بلا شبہ فتح ہی لازم آتا ہے۔ ہاں سبب کے پائے جانے کی حالت میں فتح اور امالہ دونوں باتیں جائز ہیں چنانچہ یہی باعث ہے کہ عربی زبان میں کوئی ایسا کلمہ نہیں جس کو بعض اہل عرب امالہ کے ساتھ ادا کرتے ہوں تو چند دوسرے اہل عرب اُسی کو فتح کے ساتھ نہ بولتے ہوں۔ اس لئے فتح کا مطرد (کثیر الاستعمال) ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اصل ہے اور امالہ اس کی فرع۔

امالہ کے بیان میں پانچ وجوہ پائی جاتی ہیں۔ اُس کے اسباب۔ اُس کی وجہیں۔ اس کا فائدہ۔ کون امالہ کرتا ہے اور کس کا امالہ کیا جاتا ہے؟ (۱) قاریوں نے امالہ کے دس سبب بیان کئے ہیں ابن الجزری کا قول ہے امالہ کا مرجع دو چیزوں

---

[1] پلٹ دینا یعنی الف کو بالکل یے بنا دینا۔

[2] ماموں لوگ۔

کی طرف ہے اول کسرہ دوم ''یا'' اوران دونوں چیزوں میں سے ہرایک شئے کلمہ میں امالہ کے محل سے پہلے اور بعد میں ہوتی ہے یا محل امالہ میں مقدر بھی ہوا کرتی ہے اور گاہے یہ بھی ہوتا ہے کہ کسرہ اور ''ی'' نہ تو لفظ ہی میں موجود ہوتے ہیں اور نہ محل امالہ میں مقدر۔ لیکن وہ دونوں اُن امور میں سے ہوتے ہیں جو بعض تصریف کی حالتوں میں کلمہ میں عارض ہوتے ہیں اور کبھی کسی الف یا فتحہ کا امالہ کسی دوسرے امالہ شدہ الف یا فتحہ کی وجہ سے کیا جاتا ہے اوراس قسم کو امالہ بباعث امالة کہتے ہیں۔ پھر کسی حالت میں الف کا امالہ اُسے دوسرے امالہ شدہ الف کے ساتھ مشابہ بنانے کی غرض سے بھی کیا جاتا ہے۔ ابن الجزری کا قول ہے الف اور فتحہ کا امالہ کثرتِ استعمال اوراسم وحروف کے مابین فرق کرنے کے اسباب سے بھی کردیا جاتا ہے اوراس طرح امالہ کے بارہ سبب ہو جاتے ہیں۔ کسرہ سابقہ کی وجہ سے امالہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اُس کسرہ اورالف کے مابین کوئی اورحرفِ فاصل پایا جاتا ہو مثلاً کتاب اورحساب یہ فاصل محض الف کے اعتبار سے پایا گیا ہے ورنہ امالہ شدہ فتحہ اورکسرہ ماقبل کے مابین کسی فاصلہ کی حاجت نہیں پڑتی۔ یا الف ممال اورکسرہ کے مابین دوحرف فاصل آئے ہوں اور ان کا پہلا حرف ساکن ہو مثلاً ''انسان'' یا دونوں مفتوح ہوں اورحرفِ دوم ''ھاء'' ہواس واسطے کہ اُس میں خفاء پایا جاتا ہے اور ''یاے'' سابقہ یا تو حروفِ الف کے ساتھ ملی ہوگی جیسے اَلحَیَاة اور ''اَلاَیَامٰی اور یا الف کوی سے دوحرفوں کے ساتھ جدا کیا گیا ہوگا اوران دوحرفوں سے ''ھا'' ہوگا جس طرح یَـدِھَا اور کسرہ جوالف کے بعد آتا ہے اُس میں اس کی کوئی شرط نہیں کہ لازمی ہو یا عارضی جیسا بھی ہو وہی معتبر مانا جائے گا۔ کسرہ لازمی کی مثال ہے ''عـابِدٌ اورکسرہ عارضی کی مثال ہے۔ مِنَ النَّاسِ اورفِیْ النَّارِ اور بعد میں آنے والی ''یے'' کی مثال ہے ''بَـایِعٌ'' اورکسرہ کی مقدر کی مثال ''خاف'' ہے جو دراصل ''خَوِف'' تھا یاکے مقدرہ کی مثالیں یَـخْشـیٰ. اَلْهُدَیٰ. اَتـیٰ اور الثَّـرَیٰ ہیں کیونکہ ان سب کلمات میں الف اُس یائے متحرک سے بدل کرآیا ہے جن کا ماقبل مفتوح تھا اورکلمہ کی بعض حالتوں میں الف اُس یائے متحرک سے بدل کرآیا ہے جن کا ماقبل مفتوح تھا اورکلمہ کی بعض حالتوں کے اندر عارضی کسرہ آنے کی مثال طَـابَ. جَـاءَ. شَاءَ اور زَادَ وغیرہ ہیں کیونکہ ضمیر مرفوع متحرک کے ساتھ ان کلمات کی ''فے'' پر کسرہ آجاتا ہے (یعنی مجہول ہونے کی حالت میں) اور یہی حالت عارضی ''یے'' کی بھی ہے جیسے ''تَلاَ'' اور غَـزَا'' کے ان کلمات کا الف واؤ سے بدل کرآیا ہے اوراس کا امالہ محض اس وجہ سے ہوا کہ یہ تُلِیَ اور غُزِیَ (مجہول ہونے) کی حالت میں ''یے سے بدل جاتا ہے اور ''امالہ بوجہ امالہ'' کی مثال کسائی کا ''اِنَّا لِلّٰہ'' میں نون کے بعد والے الف کو امالہ کے ساتھ پڑھنا ہے کیونکہ اس کے بعد ''اللہ'' کے الف میں بھی امالہ ہوا ہے۔ اور ''اِنَّا اِلَیْہِ'' میں امالہ نہیں کیا گیا اس واسطے کہ اُس کے بعد کوئی دوسرا الف ممال (امالہ کردہ شدہ) موجود نہیں تھا اور الضحیٰ. القُـوَیٰ. ضـحَـاھَـا اور تَلاَھَـا وغیرہ کا امالہ بھی اسی قبیل سے شمار کیا گیا ہے۔ اور جو امالہ بباعثِ مشابہت ہوتا ہے اُس کی مثال اَلحُسنٰی کے الف تانیث اور موسیٰ اور عیسیٰ کے الفوں کا بوجہ ان کے اَلْھُدَیٰ سے مشابہت رکھنے کے امالہ کردینا ہے۔ کثرت استعمال کے سبب سے امالہ کرنے کی مثال ''النَّاس'' کا ہرسہ حالتوں میں امالہ کرنا ہے اوراُس کو المنہج کے مصنف نے بیان کیا ہے۔ اسم وحروف کے مابین فرق کرنے کے لئے امالہ کرنے کی مثال فواتح کا امالہ ہے جیسا کہ سیبویہ کہتا ہے کہ حروف مجمعہ مثلاً ''ثا اور ''یا'' کا اس وجہ سے امالہ کیا جاتا ہے کہ وہ حروف کے نام ہین نہ کہ مَـا اور لاَ وغیرہ کی طرح خود ہی حروف ہوں۔

امالہ کی وجہیں چار ہیں اور وہ انہی مذکورہ بالا اسباب کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ پھر اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ چار وجہیں بھی دراصل دو ہی رہ جاتی ہیں۔ ایک مناسبت اور دوم اشعار۔ مناسبت کی صرف ایک ہی قسم ہے اور یہ اُس لفظ میں ہوتی ہے جس میں کسی سبب پائے جانے کی علت سے الف کا امالہ ہوتا ہے یا اُس لفظ سے جس کے اندر کسی دوسرے امالہ کی موجودگی کے باعث پھر امالہ کیا جاتا ہے گویا قاریوں نے یہ بات مدنظر رکھی ہے کہ جس حرف کا امالہ سابقہ امالہ کے سبب سے کیا جاتا ہے وہ بھی اسی طرح تلفظ میں آئے جس طرح امالہ شدہ حرف کا تلفظ کیا جاتا ہے۔

اشعار کی تین قسمیں اول اشعار بالاصل' دوم اُس شے کے ساتھ اشعار کرنا جو بعض مقامات پر کلمہ میں عارض ہوتی ہے سوم اُس مشابہت کے ذریعہ سے جو مشعر بالاصل ہے اشعار کرنا اور امالہ کا فائدہ یہ ہے کہ تلفظ میں آسانی پیدا کرتا ہے کیونکہ زبان فتح (زبر) کیساتھ اوپر کو اٹھتی ہے اور امالہ کے باعث نیچے کی طرف پھسلتی ہے۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ زبان کو اوپر اٹھانے کی نسبت اُس کی نیچے کی طرف مائل کرلانے میں بڑی سہولت پائی جاتی ہے اور یہ حرکت ارتفاع لسان کی حرکت سے بدرجہا زائد ہلکی اور آرام دہ ہے اور اسی خیال سے بعض قاریوں نے امالہ کی قراءت اچھی تصور کی لیکن جن قاریوں نے فتح پر زور دیا ہے اُنہوں نے اس بات کی رعایت کی ہے کہ فتحہ زیادہ مستحکم یا اصل ہے۔ امالہ کی قراءت دسوں مشہور قاریوں نے باستثنائے ابن کثیر کے پڑھی ہے۔ ہاں ابن کثیر نے تمام قرآن میں کہیں بھی امالہ نہیں کیا جن حروف کا امالہ کیا جاتا ہے اُن کے بالاستیعاب ذکر کرنے کی اس کتاب میں گنجائش نہیں لہٰذا اس کے واسطے فن قراءت کی کتابوں اور خاص کر اسی نوع میں لکھی گئی مستقل تصنیفوں کا دیکھنا ضروری ہے۔ البتہ ہم اس مقام پر امالہ کے اُس قدر مواضع درج کرتے ہیں جن سے ایک قاعدہ کلیہ معلوم کرنے کی ضرورت پوری ہو جائے اور وہ مواضع بھی ضابطہ کے تحت میں داخل ہوسکیں۔

حمزہ۔ کسائی اور خلف ان تینوں قاریوں نے ہر ایک ایسے الف کو جو ''یے'' سے بدل کر آیا ہے۔ جہاں بھی قرآن میں اُس کا وقوع ہوا ہو خواہ اسم میں یا فعل برابر اُسے امالہ ہی کے ساتھ پڑھا ہے۔ مثلاً هُدٰی. هَوٰی. فَتٰی. عَمٰی. زِنًا. اَتٰی. اَبٰی. سَعٰی. یخشٰی. یَرْضٰی. اِجْتَبٰی. اِشْتَرٰی. مَثْوٰی. مَاوٰی. اَدْنٰی : اور اَزْکٰی: وغیرہ اور ہر ایک ایسے تانیث کے الف کو جو ''فُعلٰی'' کے اوزان پر۔ حرف فاء کی تینوں حرکتوں کے ساتھ آیا ہو۔ مثلاً طُوبٰی. بُشْرٰی. قُصْوٰی. قُرْبٰی. اُنْثٰی. دُنْیَا. اِحْدٰی. ذِکْرٰی. سِیْمَا. ضِیْزٰی. مَوْتٰی. مَرْضٰی. سَلْوٰی اور تَقْوٰی پھر اسی کے بعد مُوْسٰی. عِیْسٰی اور یَحْیٰی اور ہر ایک ایسے لفظ کو جو فُعَالٰی بالضم اور بالفتح کے وزن پر آیا ہے جیسے سُکَارٰی. کُسَالٰی. اُسَارٰی. یَتَامٰی. نَصَارٰی اور اَیَامٰی اور ہر ایسے لفظ کو جو مصحف میں ''یے'' کے ساتھ لکھا گیا ہے جس طرح بَلٰی. مَتٰی یَااَسَفٰی. یَا وَیْلَتٰی اور یَا حَسْرَتٰی اور اَنّٰی جو استفہام کے لئے آیا ہے ان سب کلمات کو بھی امالہ کے ساتھ پڑھا ہے مگر حَتّٰی. اِلٰی. عَلٰی. لَدٰی اور مَازَکٰی کو باوجود اس کے کہ وہ لکھنے میں مذکورہ فوق کلمات کے ہمجنس اور مشکل ہیں' مستثنیٰ کر دیا ہے اور ان الفاظ کا کسی حالت میں امالہ نہیں کیا گیا ہے۔ یونہی ناقص وادی کے اُن کلمات کو بھی امالہ کیا ہے جن کے شروع میں کسرہ یا ضمہ آیا ہے اور وہ الفاظ یہ ہیں۔ الربا جس جگہ بھی واقع ہوا ہو۔ الضحٰی جس طرح پر بھی آیا ہو اور اَلْقُوٰی اور اَلْعُلٰی اور گیارہ سورتوں کی آیتوں کے سرے جو ایک ہی طرز پر آئے ہیں اُن کو بھی (وقف) امالہ کے ساتھ پڑھا ہے یہ سورتیں حسب ذیل ہیں۔ طٰهٰ. النجم. سَال. القیامة. النّٰزِعات. عَبَسَ. الاعلٰی. الشمسَ. اللّیل الضُّحٰی اور اَلْعَلَق اور انہی سورتوں پر امالہ کرنے میں ابوعمرو

اور ورشؔ نے بھی موافقت کی ہے نیز ابوعمرو نے ہر ایک ایسے کلمہ کو امالہ کے ساتھ پڑھا ہے جس میں ''رے'' کے بعد الف واقع ہوا ہو خواہ ایسا کلمہ کسی وزن پر آیا ہو جیسے ذِکْرَیٰ. بُشْرَیٰ. اَسْرَیٰ. اَرَاہُ. اِشْتَرَیٰ. تَرَیٰ. اَلْقُرَیٰ. نَصَارَیٰ. اُسَارَیٰ اور سُکَارَیٰ اور فَعْلَیٰ کے الفوں پر بھی جہاں کہیں وہ آئے ہوں۔ اُس نے برابر امالہ کرنے میں موافقت کی ہے اور ابوعمرو اور کسائی نے ہر ایک ایسے الف کا امالہ کر دیا ہے جس کے بعد مجرور ''رے'' طرف (کنارۂ کلمہ) میں پڑی ہو۔ مثلاً اَلدَّار. اَلنَّار. اَلْقَهَّار. اَلْغَفَّار. اَلنَّهَار. اَلدِّيَار. اَلْكُفَّار. اَلْاَبْكَار. بِقِنْطَار. اَبْصَارِهِمْ. اَوْبَارِهَا. اَشْعَارِهَا اور حِمَار اور اُنہوں نے اُس کی کوئی پرواہ نہیں کی کہ الف اصلی ہے یا زائدہ۔

حمزہ نے دس فعلوں میں فعل ماضی کے عین کلمہ کا امالہ کیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں۔ زَادَ. شَاءَ. جَاءَ. خَابَ. رَانَ. خَافَ. زَاغَ. طَابَ. ضَاقَ: اور حَاقَ:۔ خواہ یہ کسی موقع پر آئے ہوں اور جس طرح پر بھی آئے ہوں اور کسائی نے اس مجموعہ (فجثت زينب لذود شمس): کے پندرہ حرفوں میں سے کسی ایک حرف کے بعد بھی واقع ہونے والی ''ھائے'' تانیث اور اُس کے ماقبل دونوں کا امالہ وقفِ مطلق کے طرز پر کیا ہے۔ جن کی مثالیں یہ ہیں۔ (ف) خَلِيْفَة اور رَافَة. (ج) وَلِيْجَة اور لُجَّة. (ث) ثَلَاثَة اور خَبِيْثَة. (ت) بَغْتَة اور مَيْتَة. (ز) بَارِزَة اور اَعِزَّة. (ی) خَشْيَة اور شَيْئَة. (ن) سُنَّة اور جَنَّة. (ب) حَبَّة اور تَوْبَة. (ل) لَيْلَة اور ثُلَّة. (ذ) لَذَّة اور مَوْقُوْذَة. (و) قَسْوَة اور مُرُوَّة. (د) بَلْدَة اور عِدَّة (ش) فَاحِشَة اور عِيْشَة. (م) رَحْمَة اور نِعْمَة. (س) خَامِسَة خَمْسَة: اور وہ دس حرفوں کے بعد مطلقاً فتح کرتا ہے جو یہ ہیں۔ جاعؔ اور حروفِ استعلاء قظ خصّ ضغط اور باقی چار حرف (منجملہ حروف تہجی کے) جو ''اکھر'' ہیں اگر ان میں سے ہر ایک حرف کے پہلے یائے ساکن یا وہ کسرہ ہو جو کسی ساکن حرف سے متصل اور منفصل ہے تو اس کا بھی امالہ کیا جائے گا ورنہ یہ فتح کے ساتھ پڑھے جائیں گے اور وہ حروف جن کے بارے میں یا کچھ اختلاف ہے یا کوئی تفصیل آئی ہے اور پھر کوئی ایسا قاعدہ کلیہ بھی نہیں جو اُن کو اک جا جمع اور منضبط کر سکے تو ایسے حروف کی تفصیل فن قراءت کی کتابوں میں تلاش کرنا چاہئے۔ سورتوں کے فواتح کے متعلق معلوم کرنا چاہئے کہ حمزہ۔ کسائی۔ خلف۔ ابوعمرو۔ ابن عامر اور ابوبکر نے پانچوں سورتوں میں الٓرٰ کو امالہ کے ساتھ پڑھا ہے اور ورشؔ نے اس کی قراءت بین بین کے انداز پر کی ہے۔ سورۃ مریم کے شروع کی آیت اور طٰہٰ میں ابوعمرو۔ کسائی اور ابوبکر نے ''ہے'' پر امالہ کیا ہے اور حمزہ اور خلف نے مریم کو ترک کر کے محض طٰـہٰ کی ''ہے'' پر امالہ کیا ہے۔ سورۃ مریم کے آغاز کی ''یے'' پر بھی وہی لوگ امالہ کرتے ہیں۔ جنہوں نے ''آلرٰ'' پر امالہ کیا ہے مگر ابوعمرو (اس کے مشہور قول کی رو سے) اس پر امالہ نہیں کرتا۔ یٰسٓ: پر وقف امالہ تین پہلے (حمزہ۔ کسائی اور خلف) قاریوں اور ابوبکر نے کیا ہے اور انہی چاروں نے طٰہٰ. طٰسٓمٓ اور طٰسٓ: کی ''ط'' اور ساتوں حٰمٓ: کی سورتوں میں حرف ''ح'' پر بھی وقف امالہ کیا ہے۔ پھر ابن ذکوان نے بھی حرفِ ''حاء'' کے بارے میں ان سے موافقت کی ہے۔

خاتمہ بہت سے لوگوں نے حدیث[1] ((نَزَلَ الْقُرْآنَ بِالتَّفْخِيْم)) کو نصب العین رکھ کر امالہ کو ناپسند کیا ہے اور ان لوگوں کے اس اعتراض کا کئی طرح پر جواب دیا گیا ہے۔ اوّل یوں کہ بے شک قرآن کا نزول تفخیم پر ہی ہوا تھا مگر بعد میں امالہ کی بھی اجازت دے دی گئی۔ دوم اس حدیث کے یہ معنی ہیں کہ قرآن مردوں کی قراءت سے پڑھا جائے گا اور عورتوں

---

[1] قرآن تفخیم کے ساتھ نازل ہوا ہے۔

کی طرح اس کی قراءت پست لہجہ میں نہ کی جائے گی۔ سوم اس حدیث کا یہ مدعا ہے کہ قرآن مشرک لوگوں پر سختی اور ان سے درشتی کرنے کے لئے نازل ہوا۔ کتاب جمال القراء کا مؤلف کہتا ہے۔ حدیث کی تفسیر میں اس قول کا پیش کرنا عقل سے دور بات ہے کیونکہ قرآن کا نزول رحمت اور رافت کے ساتھ بھی ہوا ہے۔ چہارم اس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کا نزول تعظیم اور تبجیل کے ساتھ ہوا ہے۔ یعنی حدیث نبوی ہم کو بتاتی ہے کہ قرآن کی عظمت اور عزت کرو اور گویا اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی عظمت وقدر کرنے کی ترغیب دلائی ہے۔ پنجم تفخیم سے یہ مراد ہے وسط کلمات کے حروف کو مختلف فیہ جگہوں میں ضمہ اور کسرہ کی حرکت دی جائے اور اُن کو ساکن نہ کیا جائے اس لئے کہ حرکت ضمہ وکسرہ اُن کلمات کا بہت کچھ اشباع اور افخام کردے گی۔ الدانی کا قول ہے" ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر یونہی وارد ہوئی ہے۔" پھر وہ کہتا ہے "حدثنا ابن خاقان. حدثنا احمد بن محمد. حدثنا علی بن عبدالعزیز. حدثنا القاسم سمعت الکسائی۔ اور کسائی بواسطۂ سلیمان۔ زہری سے روایت کرتا تھا کہ زہری نے کہا" ابن عباسؓ فرماتے تھے" قرآن کا نزول تثقیل اور تفخیم کے ساتھ ہوا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلْجُمُعَةَ" اور ایسے ہی دیگر الفاظ میں ثقالت پائی جاتی ہے" اور پھر بھی الدانی سے حاکم کی وہ حدیث بھی درج کرتا ہے جس کو حاکم نے زید بن ثابتؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ" قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا محمد بن مقاتل اسی حدیث کا ایک راوی کہتا ہے۔" میں نے عمار سے سنا وہ کہتے تھے عُذُرًا نُذُرًا اور اَلصَّدُفَيْنِ یعنی ان الفاظ میں وسط کے حرف کو حرکت دے کر"۔ الدانی کہتا ہے اور اس کی تائید ابی عبید کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ اہل حجاز تمام کلام کو تفخیم کے ساتھ بولتے ہیں مگر ایک حرف "عِشْرَةَ" کہ وہ اس کو جزم دیتے ہیں۔ اور اہل نجد یوں تو گفتگو میں تفخیم کے پاس بھی نہیں جاتے لیکن اس لفظ کی وہ تفخیم کرتے ہیں اور اس کو عِشِرَة کسر کے ساتھ بولتے ہیں"۔ الدانی کہتا ہے۔ لہٰذا مذکورہ فوق حدیث کی تفسیر میں اس وجہ کا وارد کرنا اولیٰ (بہتر) ہے۔

اکتیسویں نوع

اِدغام۔اِظہار۔اِخفا اور اِقلاب

اس نوع میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ ادغام دوحرفوں کو تشدید دے کر ایک حرف کی طرح تلفظ کرنے کا نام جس طرح "الثَّانِی" اس کی تفسیر کبیر اور صغیر کی دوقسموں پر ہوتی ہے۔

ادغام کبیر وہ ہے جس کے دونوں حرفوں کا پہلا حرف متحرک ہو عام اس سے کہ وہ دونوں حروف باہم مثل ہوں یا ہمجنس یا ایک دوسرے کے قریب المخرج۔ اس قسم کا نام کبیر اس واسطے رکھا گیا ہے کہ وہ اکثر واقع ہوتی ہے کیونکہ حرکت بہ نسبت سکون کے زائد آنے والی چیز ہے اور ایک اور قول اس کے نام نہاد کے متعلق یہ بھی ہے کہ جس حالت میں وہ ادغام سے قبل متحرک حرف کو ساکن بنا دینے میں اثر کرتا ہے اس لئے اُس کی بڑائی ثابت ہوتی ہے یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُس کی دشواری اور اُس کی مثلین جنسین اور متقاربین کی انواع پر شامل ہونے کی وجھوں سے یہ نام رکھا گیا ہے۔ آئمۂ عشرہ میں سے جس کی

طرف اس ادغام کی نسبت مشہور ہوئی ہے وہ ابوعمرو بن العلاء ہے اس کے علاوہ دس اماموں کی تعداد سے باہر بھی ایک جماعت مثلاً حسن بصری۔ اعمش اور ابن محیصن وغیرہم کی جانب اس ادغام کو قراءت میں شامل کرنے کی نسبت کی جاتی ہے۔ یہ ادغام تخفیف کی خواہش پر کیا جاتا ہے۔ بہت سے صاحبِ تصنیف قاریوں نے اس ادغام کا بالکل ذکر بھی نہیں کیا ہے۔ مثلاً ابوعبید نے اپنی کتاب میں۔ مجاہد نے اپنے مسبعۃ میں۔ مکی نے اپنے تبصرہ میں۔ طلمنکی نے اپنی کتاب روضۃ میں۔ ابن سفیان نے اپنی کتاب ھادی میں۔ ابن شریح نے اپنی کتاب کافی میں اور مہدوی نے اپنی کتاب ھدایہ میں۔ یا ان کے ماسوائے دوسرے لوگوں نے بھی۔ کتاب تقریب النشر میں بیان کیا گیا ہے ''متماثلین سے ہم دو ایسے حرف مراد لیتے ہیں جو مخرج اور صفت میں باہم متفق ہوں۔ متجانسین سے ایسے دو حرف مراد ہیں جو مخرج میں باہم متفق مگر صفت میں ایک دوسرے سے جداگانہ ہوں اور متقاربین وہ ہیں جو مخرج یا صفت دونوں باتوں میں ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں۔

متماثلین میں سے مدغم ہونے والے حروف سترہ (۱۷) ہیں: ب.ت.ث.ح.ر. س. ع.غ.ف. ق.ک.ل.م.ن.و.ہ اور ی اور ان کی مثالیں حسبِ ذیل ہیں۔ الکتاب بالحق. الموت تحبسونَهُمَا. حیث ثُقِفتُمُوهُمْ. النکاح حتیٰ. شھر رمضان. النّاس سُکَارٰی. یشفع عندہ. یبتغ غیر الاسلام. اختلف فیه. افاق قالَ. انّکَ کنت. لا قبل لهم. الرّحیم ملک. نحن نسبح. فَهُوَ ولیُّهم. فیه هدی اور یاتی یَوْم اور اس کی شرط یہ ہے کہ دونوں متماثل حرف لکھائی میں باہم ملتے ہوئے (پاس پاس) ہوں اس لئے قولہ تعالیٰ۔ اِنَّا نَذِیْرٌ میں بوجہ الف بیچ میں آجانے کے ادغام نہ ہوگا اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ دونوں حروف دوکلموں کے ہوں اس لئے اگر ایک ہی کلمہ کے ہوں گے تو اُن کا ادغام نہ کیا جائے گا مگر دو کلمے اس شرط سے مستثنیٰ ہیں۔ اوّل "مَنَاسِکَکُمْ" سورۃ البقرۃ میں اور دوم "مَا سَلَکَکُمْ" سورۃ المدثر میں کہ ان میں ادغام ہوتا ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ پہلا حرف ضمیر متکلم یا ضمیر خطاب کی ''ت'' نہ ہو کیونکہ اس حالت میں اُس کا ادغام نہ ہوگا۔ مثلاً کنت ترابا اور اَفَانت تسمع اور نہ وہ پہلا حرف مشدد ہونا چاہئے کیونکہ اس حالت میں بھی ادغام نہ ہوگا جیسے مَسَّ سَقَرَ اور رَبِّ بِمَا اور نہ اُسے منون (تنوین والا) ہونا چاہئے جس طرح غفورٌ رحیمٌ اور سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ۔

متجانسین اور متقاربین میں سے جن حروف کا باہم ادغام ہوتا ہے وہ سولہ ہیں اور اُن کا مجموعہ "رض سنشد حجتک یذل قثم" ہے اور اُن کے ادغام کی شرطیں یہ ہیں کہ حرف اوّل "اَشدّ ذِکْرًا" کی طرح مشدد نہ ہو اور "فِی ظلماتٍ ثلاثٍ" کی طرح منون نہ ہو اور ضمیر کی ''تے'' نہ ہو جیسے "خلقت طینًا"۔

اور حروف متجانسین اور متقاربین کے مدغم اور مدغم فیہ کی مثالیں اس جدول سے معلوم ہو سکتی ہیں۔

نمبر شمار	مدغم	مدغم فیہ	مثال	کیفیت
۱	ب	م	یعذب من یشاء	صرف اسی ایک حرف سے ادغام ہوتا ہے
۲	ت	ث	البیّنات ثم	
	حسب ذیل دس	ج	الصّالحات جنات	
	حرفوں کے ساتھ	ذ	السیٓات ذلک	
	مدغم ہوتی ہے۔	ز	الجنّة زمرا	
		س	الصالحات سندخلهم	مگر۔ اولم یوت سعة میں
		ش	اربعة شهداء	سکون تاء اور خفت فتحہ کی وجہ
		ص	والملائكة صفًا	سے ادغام نہیں ہوا۔
		ض	والعٰدِیٰت ضبحًا	
		ط	اقم الصّلٰوة طرفَيِ النّهار	
		اور ظ	الملائِکة ظالمیٓ	
۳	ث	ت	حیث تومرون	
	پانچ حرفوں میں	ذ	الحرث ذلک	
	مدغم ہوتی ہے۔	س	وورث سلیمان	
		ش	حیث شئتما	
		اور ض	حدیث ضیف	
۴	ج	ش	اخرج شطأه	
	اس کو دو حرفوں میں	اور ت	ذی المعارج تعرج	
	مدغم کیا جاتا ہے			
۵	ح	ع	زحزح عن النّار	صرف ایک ہی حرف میں ادغام
				کی جاتی ہے۔
۶	د	ت	المساجد تلک (۱)	اور دال مفتوحہ کا ادغام حرف
	اس کو دس حروف		بعد توکِیْدها (۲)	''ت'' میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس
	میں مدغم کیا جاتا	ث	یُرِیْد ثواب الدُّنیَا	میں ہمجنس ہونے کی قوت ہے۔
	ہے	ج	داوٗد جالوت	
		ذ	القلائدذلک	
		ز	یکادُ زَیْتُهَا یُضِیٓءُ	

		س	الاصفاد سرابیلهم	
		ش	وشهد شاهدٌ	
		ص	نفقد صواع	
		ض	مِنْ بعْدِ ضَرّاءَ	
		اور ظ	یُرِیْدُ ظلما	
		س	فاتخذ سبیله	
۷	ز	اور ص	ما اتخذ صاحبة	
		میں	هُنَّ اطهر لَكُمْ	لیکن اگر ''رے'' (ر) کو فتحہ دیا جائے اور اُس کا ماقبل ساکن ہو تو پھر اس کا ادغام نہ ہوگا مثلاً "اولحمیر لترکبواها" محض اسی ایک مثال میں
۸	ر		المصیر لا یُكَلِّفُ	
		میں	والنّهار لآیاتٍ	
۹	س		واذ النّفوس زُوِّجَتْ	
		ز میں اور	الرّاس شیبا	
۱۰	ش	ش میں	ذی العرش سبیلا	
۱۱	ض	س میں	البعض شانهم	مگر جب کہ اُس کا ماقبل یعنی (ق) متحرک ہو۔
۱۲	ق	ش میں	ینفق کیف یشاء	
		ک میں	اور خلقکُمْ	یونہی جب کہ وہ دونوں ایک کلمہ میں ہوں اور ک کے بعد میم ہو۔
۱۳	ک	ق میں	رسل ربک قال	مگر اس شرط پر کہ کاف سے قبل کا حرف متحرک ہو
			نقدس لک قال	لیکن اگر ک کا ماقبل ساکن ہو گا تو پھر ادغام نہیں ہوسکتا مثلاً "وَتَرَكُوكَ قَائِمًا"
۱۴	ل	ر میں	رُسُل رَبِّک	اگر ماقبل (ل) متحرک ہو یا اگر ماقبل (ل) ساکن ہو تو پھر وہ (ل) مکسورہ یا مضمومہ ہونی چاہیے تب ادغام ہوگا مثلاً (لقول رسول اور الی سبیل ربک) لام مفتوح کا ادغام نہ ہوگا

				لقول رسول اورالی سبیل ربک لام مفتوح کا ادغام نہ ہوگا مثلاً۔فیقول رُبٌ مگرقال کا لام مستثنیٰ ہے کہ وہ جس جگہ بھی آئے مدغم ہوگا جیسے قَالَ رَبّ اور قَالَ وَجُلان
۱۵	م یہ حرف ب کے قریب ساکن ہوتا ہے		اعلم بالشکرین. یحکم بینهم اور مریم بهتانا	(مگر جب کہ اسکا ماقبل متحرک ہو) اور پھر یہ غنہ کے ساتھ مخفی پڑھا جاتا ہےاورابن الجزری نے اسکا ذکر ادغام کی انواع میں کیا ہےاوراس بارے میں اُس نے بعض متقدمین کی پیروی کی ہے اور پھراُسی نے اپنی کتاب النشر میں بیان کیا ہے کہ یہ ادغام درست نہیں ہوگا لہٰذا اگر میم کا ماقبل ساکن ہوگا تو اُسے ظاہر کرینگے۔مثلاً ''ابراهیم بینه''.
۱۶	ن اگر اس کا ماقبل متحرک ہوتو	ریں اورل میں	تاذن رَبّکَ لن نومن لکَ	لیکن اگر وہ ساکن ہوتو پھران دونوں حروف کے قریب اُس کا اظہار کیا جائے گا۔ جیسے یخافون ربهم ان تکون لهم اور''نحن'' کا نون کثرت کے ساتھ وارد ہونے۔ تکرار نون ہونے۔ اُس کی حرکت لازم ہونے اور اُس میں اُسکی ثقالت کے وجوہ سے ہرجگہ ادغام ہی کیا جائے گا مثلاًنحن له وما نحن لکَ.

تنبیہ: دو باتیں یادرکھنی بہت ضروری ہیں۔اوّل یہ کہ ابوعمرو۔حمزہ اور یعقوب نے چند مخصوص حروف میں باہم موافقت کی ہےاوران تمام حروف کوابن الجزری نے اپنی دونوں کتابوں النشر اورالتقریب میں بالاستیعاب بیان کردیا ہے

اور دوسری بات یہ کہ آئمہ عشرہ نے یوں تو "مالک لا تامنّا علی یوسف" کے ادغام پر اجماع کیا ہے لیکن تلفظ میں ان کا اختلاف ہے۔ ابوجعفر نے اُس کی قراءت بلا کسی اشارہ کے ادغام محض کے ساتھ کی ہے اور باقی آئمہ نے اشارہ کے ساتھ روم اور اشمام کر کے اس کا ادغام پڑھا ہے۔

ضابطہ

قاعدہ کلیہ

ابن الجزری کہتا ہے۔ ابوعمرو نے حروف مثلین اور متقاربین میں سے جتنے حروف کا اِدغام کیا ہے اگر اُن میں ایک سورۃ کا دوسری سورۃ کے ساتھ وصل کرنا بھی شامل کر لیا جائے تو اُن کی کل تعداد ایک ہزار تین سو چار ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سورۃ القدر کا آخری حصہ لَم یکن میں داخل ہے اور جب کہ دوسری سورۃ کے آغاز میں بسم اللہ پڑھی جائے اور پہلی سورۃ کا آخر بسم اللہ سے وصل کیا جائے تو ایک ہزار تین سو پانچ اِدغام ہو جائیں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ یوں سورۃ رعد کا آخر ابراہیم کے آغاز میں اور ابراہیم کا آخر الحجر کے آغاز میں داخل ہوگا اور جب کہ فصل کرنے میں محض سکتہ کو استعمال کریں اور بسم اللہ نہ پڑھیں تو ایک ہزار تین سو تین ہی اِدغام رہ جائیں گے۔

اِدغام صغیر اُس کو کہتے ہیں جس میں پہلا حرف ساکن ہو۔ اس اِدغام کی تین قسمیں۔ واجب۔ ممتنع اور جائز ہیں۔ جس اِدغام صغیر کو قاریوں نے اختلاف کی کتابوں میں درج کیا ہے وہ جائز کہلاتا ہے کیونکہ اُس کے بارے میں قاریوں کا اختلاف ہے۔ جائز اِدغام صغیر کی بھی دو قسمیں ہیں۔ قسم اوّل کسی ایک کلمہ کے ایک حرف کا متفرق کلموں کے متعدد حروف میں اِدغام۔ اس کا انحصار۔ اِذ. قَدْ. تاء تانیث. هل اور بل کے الفاظ میں ہے۔ اِذ کے اِدغام اور اظہار میں چھ حرفوں کے نزدیک اختلاف کیا گیا ہے۔ (۱) ث. اذ تبراء. (۲) ج. اذ جعل. (۳) د. اِذْ دخلت. (۴) ز. اذ زاغت. (۵) س اذ سمعتموه اور (۶) ص. اذ صرفنا قَد کے اِدغام اور اظہار کا اختلاف آٹھ حروف کے نزدیک پایا گیا ہے۔ (۱) ج. ولقد جاءَ کم. (۲) ذ. ولقد ذرأنا. (۳) ز. ولقد زینا. (۴) س. قد سالها. (۵) ش. قد شغفها. (۶) ص. ولقد صرفنا. (۷) ض. فقدضلّوا. (۸) فَقَدْ ظلم تانیث کی "تے" میں چھ حرفوں کے قریب آنے پر ایسا اختلاف ہوتا ہے۔ (۱) ث. بعدت ثمود. (۲) ج. نضجت جلودهم. (۳) ز. خبت زدناهم. (۴) س. انبتت سبع سنابل. (۵) ص. لَهُدِّمَتْ صوامِعُ اور (۶) ظ. کانت ظالمة اور هَلْ اور بل کے لام کا اِدغام و اظہار کرنے میں بھی آٹھ حرفوں کے پاس واقع ہوتے وقت اختلاف کیا گیا ہے اُن میں سے پانچ حرف لفظ بل کے ساتھ مخصوص ہیں۔ (۱) ز. بل زُیِّنَ میں۔ (۲) س۔ بَل سَوَّلت میں۔ (۳) ض بَل ضَلّوا میں۔ (۴) ط۔ بَل طَبَعَ میں اور ظ. بَل ظَنَنتم میں اور لفظ هَل حرف ث کے ساتھ مخصوص ہے جیسے "هل ثُوِّبَ" اور ت۔ اور ن" میں وہ دونوں مشترک ہے جیسے هَلْ تنقمُون. بل تاتیهم. هل نحن. بل نتبع اور دوسری قسم ایسے حروف کا اِدغام ہے جن کے مخارج قریب قریب ہوتے ہیں اور وہ سترہ مختلف فیہ حروف ہیں۔ (۱) جو ذیل کی مثالوں میں ف کے نزدیک آیا ہے۔ او یغلب فسوف. ان تعجب فعجب.

اذھب فمن. فاذھب فان. اور. من لم یتب فاولئک (۲) یہی ب سورۃ البقرہ کے اندر "یعذب من یشاء" میں (۳) اور یہی سورۃ ہود کے اندر "ارکب معنا" میں ۔(۴) یہی ب سورۃ سبا کے اندر "نخسف بھم" میں (۵) ساکن رے ۔لام کے قریب ۔جیسے یَغفرلَکُمْ اوروَاصبِرْ لِحُکمِ رَبّک (۶) لام ساکن میں "مَن یَفْعَلْ ذٰلِکَ" کے ذال میں جہاں کہیں بھی واقع ہو۔(۷) ث "یلھث ذٰلک" کے ذال میں ۔(۸) دال "من یرد ثواب" کی ث میں جہاں کہیں بھی آئے ۔(۹) ذال "من اتخذتم" کی ت میں اور جو اسی طرح کا اور لفظ آئے اُس میں بھی ۔(۱۰) سورۃ طٰہٰ میں "فنبذتھا" کی ت میں بھی ذال کا اِدغام ہے ۔(۱۱) نیز ت ہی کے ساتھ ذال کا اِدغام سورۃ غافر اور سورۃ دخان کے اندر لفظ عذت میں (۱۲) لبثتم اور لبثت کی ث اُسی (ث) میں مدغم ہوگی جہاں کہیں بھی آئے ۔(۱۳) ث کا اِدغام ت ہی میں سورۃ الاعراف اور سورۃ الزخرف کے اندر کلمہ "اورثتموھا" میں ۔(۱۴) دال کا اِدغام ذال کے ساتھ کھٰیٰعٓصٓ کی سورۃ میں "اذ ذکر" (۱۵) ن کا اِدغام واؤ کے ساتھ "یٰسٓ وَ القرآن" میں (۱۶) ن کا واؤ ہی میں مدغم ہونا "نٓ والقلم" کی مثال میں ۔(۱۷) سورۃ الشعراء اور سورۃ القصص کے اوّل میں "طٰسٓمٓ" کے اندر سین کے ملفوظی نون کا میم کے ساتھ مدغم ہونا۔

قاعدہ۔ ہر ایسے دو حرف جو باہم ملیں اُن کا پہلا حرف ساکن ہو نیز وہ مثلیں یا جنیس ہوں تو لغت اور قراءت دونوں کے اعتبار سے اُن کا اول حرف کا دوم میں اِدغام کر دینا واجب ہے ۔دو مماثل حرفوں کی مثالیں یہ ہیں ۔اضرب بعصاک. ربحت تجارتھم. قد دخلو. اذھب وقل لھم ھم من. عن نفس. یذرکم اور بوجھه اور دو ہم جنس حرفوں کی یہ مثالیں ہیں ۔قالت. طائفة. قد تبین. اذ ظلمتم. بل ران. ھل رایتم اور قل رب مگر یہ وجوب اِدغام اُس وقت ہے جب کہ دو مماثل حرفوں کا پہلا حرف حرفِ مدنہ ہو مثلاً قالوا وَھُم اور الذی یوسوس اور دو ہم جنس حرفوں کا پہلا حرف حلق نہ ہونا چاہئے جیسے "فاصفح عنھم" میں ہے۔

فائدہ بہت سے لوگوں نے قرآن میں اِدغام کرنے کو برا تصور کیا ہے اور حمزہ کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نماز میں اِدغام کی قراءت مکروہ تصور کرتا تھا۔اس طرح پر اِدغام کے بارے میں تین قول حاصل ہوگئے ہیں۔

تنبیہ۔ دونوں مذکورۂ بالا قسموں کے ساتھ ایک اور قسم بھی ملحق کی جا سکتی ہے اور وہ ایسی قسم ہے کہ جس کے کسی ... میں اختلاف کیا گیا ہے یعنی نونِ ساکن اور تنوین کے احکام اور ان دونوں کے چار احکام ہیں ۔اظہار، اِدغام اقلاب اور اخفاء۔ اظہار کی نسبت تمام قاریوں کا یہ قول ہے کہ وہ حروف حلق کے قریب آنے کی حالت میں ہوگا اور حروف حلق چھ ہیں ۔ہمزہ ۔ھاء۔ عین ۔حاء۔ غین اور خاء اور اُس کی مثالیں یہ ہیں ینأون. من آمن. فانھار. من ھادٍ. جرف ھارٍ. انعمت. من عمل. عذابٌ. عظیمٌ. وانحر. من حکیمٍ حمیدٍ. فسینغضون. مِنْ غِلٍّ. اِلٰهٌ غیرہ. والمنخنقة. مِن خیرٍ. قومٌ خصمون اور بعض قاری خاء اور غین کے نزدیک اخفاء کرتے ہیں اور اِدغام چھ حرفوں میں آتا ہے ۔دو حرف جن میں غنہ نہیں ہوتا یعنی لام اور رے ۔مثلاً فان لم تفعلوا. ھدًی للمتقین. من ربّھم اور ثمرة رزقًا اور چار حرف جن میں غنہ پایا جاتا ہے اُن کے ساتھ بھی نون ساکن اور تنوین کا اِدغام ہوتا ہے یعنی نون ۔میم۔ ے اور واو کے ساتھ مثلاً عن نفس. خطة نغفر. مِن مَالٍ. مامِن والٍ اور رعدٌ وبَرقٌ یجعلون اور اقلاب صرف ایک ہی حرف کے نزدیک آنے کی حالت میں ہوتا ہے اور وہ حرف "ب" ہے جیسے انبئھُم. من بَعْدِھم اور صمٌّ بکمٌ کہ مخفی کر کے پڑھی جاتی ہے اور اخفاء باقی ماندہ

حروف (تہجی) کے نزدیک آنے کی حالت میں کیا جاتا ہے جو پندرہ ہیں اور بتفصیل ذیل: ت۔ث۔ج۔د۔ ذ۔ز۔س۔ش۔ص۔ض۔ط۔ظ۔ف۔ق اور ک اوران کی مثالیں یہ ہیں۔ کنتم. من باب. جنات تجری. والانثی من ثمرة.قولاً ثقیلا. انجیتنا. ان جعل. خلقاً جدیدًا. انداداً. ان دعوا. کاسًادِهاقًا.اندرتهم. من ذهب. وکیلاً ذریةً. تنزیلٌ من زوالٍ. صعیداً زلقًا. الِانسَانُ مِن سوءٍ. رجلاً سالمًا. انشره. ان شاء. غفورٌ شکرٌ. الانصار. ان صدّوکم. جمالاتٍ. صُفر.منضود. من ضلّ. وکلاً ضربنا. المقنطرة. من طین. صعیدًا طیبًا. ینظرون من ظهیرٍ. ظلاً ظلیلا. فانفلق. مِن فضله. خالِدًا فیها. انقلبوا. مِنْ قرارٍ. سمیعٌ قریبٌ. المنکر اور من کتاب کریم اور اخفاء اُس حالت کو کہتے ہیں جو ادغام اور اظہار کے مابین ہوتی ہے اور اُس کے ساتھ غنہ کا ہونا لابدی ہے۔

بتیسویں نوع

مد اور قصر

اس نوع میں بھی قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں اور اُس کی اصل وہ حدیث ہے جس کو سعید بن منصور نے اپنے سنن میں روایت کیا ہے کہ ''حدثنا شهاب بن حراش۔ حدثنی مسعود بن یزید الکندی۔ قال ابن مسعودؓ ایک شخص کو قراءت سکھا رہے تھے۔ اُس نے کہیں پڑھا ''اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَراءِ وَالْمَساکِینَ'' اِرسال کے ساتھ۔ ابن مسعودؓ نے یہ سن کر کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مقام مجھ کو یوں نہیں پڑھایا ہے''۔ اُس شخص نے دریافت کیا۔ پھر اے ابا عبدالرحمٰن رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے تم کو اس کی قراءت کس طرح بتائی ہے؟'' ابن مسعودؓ نے جواب دیا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اس کی قراءت ''اِنَّـمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَراءِ وَالْمَساکِینَ'' بتائی ہے لہٰذا تم اُس کو مد دے کر پڑھو''۔ یہ حدیث نہایت اچھی اور قابل قدر ہے اور اس کو مد کے بارے میں حجت اور نص قرار دے سکتے ہیں۔ اس کے اسناد کے تمام راوی ثقہ ہیں اور طبرانی نے اس کو اپنی کتاب الکبیر میں روایت کیا ہے۔

مد۔ اس زیادتی (کشش صوت) کا نام ہے جو صرف مد میں طبعی کشش صوت کے علاوہ مطلوب ہوتی ہے اور طبعی کشش صوت وہ ہے جس سے کم پر صرف مد ذاتی طور سے بھی قائم نہیں ہو سکتا اور قصر اس زیادتی کو چھوڑ کر مد طبعی کو علی حالہ قائم رکھنے کا نام ہے۔ حرف مد تین ہیں۔ (۱) الف مطلقاً۔ (۲) واو ساکن جس کا ماقبل مضموم ہو۔ (۳) ے ساکن جس کا ماقبل مکسور ہو مد کا سبب لفظی ہوتا ہے یا معنوی۔ لفظی سبب ہمزہ یا سکون کا آنا ہے۔ ہمزہ حرف مد سے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں آتا ہے۔ ماقبل آنے کی مثالیں آدم. رآی. ایمان. خاطئین. اوتو اور المؤودة ہیں اور بعد میں آنے والا ہمزہ اگر حرف مد کے ساتھ ایک ہی کلمہ میں ہوگا تو وہ ہمزہ متصل ہوگا مثلاً اُولٰئِکَ. شآء اللّٰهُ. السوای. مِن سوءٍ اور یضیٓ اور اگر یہ صورت ہوگی کہ حرف مد ایک کلمہ کے آخر میں ہو اور ہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں تو پھر وہ منفصل ہوگا جیسے بِمَا اُنْزِل. یَا اَیُّهَا. قَالُوا آمنا. اَمْرُهٗ اِلَی اللّٰه. فِیْ اَنْفُسِکُمْ اور بِهٖ اِلَّا الفاسقین اور ہمزہ کی وجہ سے مد آنے کی وجہ یہ ہے کہ حرف مد خفی ہوتا ہے اور ہمزہ دشوار اس لئے حرف خفی میں زیادتی کر دی جاتی ہے تاکہ اُس کی وجہ سے دشوار حرف [illegible]

زبان سے ادا کرنے میں آسانی پیدا ہو جائے اور اُس کے نطق پر قدرت حاصل ہو سکے اور سکون یا لازمی ہوتا ہے یعنی وہ جو اپنی دونوں حالتوں (اوّل کلمہ اور وسط میں پڑنے) میں متغیر نہیں ہوتا جیسے الضّالین. دابۃ اور الٓمٓ. اَتُحَاجُونی اور یا عارضی یعنی وقف وغیرہ کی وجہ سے لاحق ہو جاتا ہے۔ مثلاً العباد. الحساب. نستعین. الرحیم اور یُوقِنُون بحالتِ وقف اور فیه هُدًی. قال لهم اور یقول ربنا بحالت اِدغام اور سکون کی وجہ سے مد ہونے کی یہ علت ہے کہ دو ساکن حروف کو باہم جمع کر سکنے کی قدرت حاصل ہو سکے۔ اس لئے گویا وہ حرکت کا قائم مقام ہے۔ ہمزہ متصل اور ذی الساکن لازم کی دونوں قسموں کو مد دینے پر تمام قاریوں کا اتفاق ہے گو مقدار مد میں اختلاف بھی کیا ہے لیکن ان کو مد ضرور دیتے ہیں مگر دو آخری قسموں یعنی ہمزہ منفصل اور ذوالساکن عارضی کی مد اور قصر میں قاریوں کے مابین اختلاف ہے۔ ہمزہ متصل کے مد میں جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اُس کو بغیر آواز کی بدنمائی کے ایک ہی اندازہ پر اشباع کے ساتھ کھینچیں اور کچھ لوگوں نے اس میں بھی مد ہمزۂ منفصل کی طرح ایک دوسرے سے زائد ہونا مانا ہے چنانچہ حمزہ اور ورش مد طولیٰ کرتے ہیں۔ عاصم ان کی نسبت سے کم مد صوت کرتا ہے اور اس سے گھٹ کر ابن عامر۔ کسائی اور خلف کا مد ہے۔ اور سب سے کمتر مد صوت ابی عمرو اور باقی ماندہ قاریوں نے کیا ہے اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ نہیں مد ہمزہ متصل کے صرف دو مرتبے ہیں (۱) طولیٰ مذکورہ بالا لوگوں کا مد اور وسطیٰ باقی ماندہ قاریوں کا مد جن کا نام نہیں لیا گیا اور مد ذوالساکن جس کو مد عدل بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ ایک حرکت کے معادل ہوتا ہے اُس کی نسبت بھی جمہور نے یہی رائے قرار دی ہے کہ ایک مقررہ اندازہ پر بلا افراط کے اس کا مد کرنا چاہئے اور بعض لوگوں نے اُس میں بھی تفاوت مانا ہے۔ مد منفصل کے کئی نام رکھے جاتے ہیں جو مع وجوہ تسمیہ یہ ہیں (۱) مد الفصل یوں کہ وہ دو کلموں کے مابین جدا کیا جاتا ہے۔ (۲) مد البسط بوجہ اس کے کہ وہ دو کلموں کے مابین مبسوط ہوتا ہے۔ (۳) مد الاعتبار۔ اس واسطے کہ اس کی وجہ سے دو کلمے ایک ہی کلمہ تصور کئے جاتے ہیں۔ (۴) مد حرف بحرف۔ یعنی ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کو مد کرنا اور (۵) مد جائز۔ اس لئے کہ اُس کے مد اور قصر میں اختلاف ہے اور اُس کے مد کی مقدار میں اتنی مختلف عبارتیں آئی ہیں کہ اُن سب کا ضبط اور یاد کر سکنا غیر ممکن ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مد منفصل کے سات مرتبے ہیں۔ اوّل قصر یعنی عارضی مد کو حذف کر کے صرف ذاتِ حرف مد کا بغیر کسی زیادتی کے اپنی حالت پر باقی رکھنا۔ اور یہ مد منفصل کی نوع میں خاص کر ابی جعفر۔ ابن کثیر اور ابی عمرو نے مانا ہے اور جمہور بھی اسی بات کے قائل ہیں۔ دوم قصر سے تھوڑا سا بڑھا ہوا مد۔ اس کا اندازہ دو الفوں کے برابر کیا گیا ہے اور بعض قاریوں نے اس کی مقدار ایک اور نصف الف (۲/۱ ۱ الف) مانی ہے۔ یہ مرتبہ ابی عمرو کے نزدیک متصل اور منفصل دونوں میں ہے اور صاحب التیسیر نے اس کو بیان کیا ہے۔ سوم۔ دوسرے مرتبہ سے کچھ بڑھ کر اور یہ مرتبہ تمام لوگوں کے نزدیک توسط کا ہے۔ اس کا اندازہ تین الف۔ بقول بعض ڈھائی اور بعقول بعض دو ہی الفوں کے برابر (اس اعتبار سے کہ اُس کا ماقبل ڈیڑھ الف کے برابر تھا) قرار دیا گیا ہے اور اس کو ابن عامر اور کسائی دونوں مذکورۂ بالا قسموں میں صحیح مانتے ہیں اور یہ بات صاحب التیسیر نے بیان کی ہے۔ چہارم مرتبہ سوم سے قدرے بڑھ کر اور اُس کا اندازہ باختلاف اقوال چار۔ ساڑھے تین اور تین الفوں کے برابر بلحاظ اپنے سے ماقبل والے مرتبہ کے اختلاف کے قرار دیا گیا ہے۔ اس مرتبہ کو عاصم نے دونوں قسموں میں مانا ہے اور مصنف تیسیر اس کو نقل کرتا ہے۔ پنجم۔ چوتھے مرتبہ سے بھی کسی قدر بڑھا ہوا مد۔ اس کے اندازہ میں بھی مختلف قول پانچ۔ ساڑھے

چار اور چار الفوں کے برابر ہونے کی بابت آئے ہیں۔ کتاب تیسیر کا مصنف کہتا ہے کہ یہ مرتبہ حمزہ اور ورش دونوں نے صرف منفصل کی نوع میں جانا ہے۔ ششم۔ پانچویں مرتبہ سے بالاتر۔ ھذلی نے اس کا اندازہ (دریں حالت کہ اس سے قبل کا مرتبہ چار الفوں کے برابر مانا جائے) پانچ الفوں کے مساوی کیا ہے اور اس مرتبہ کو حمزہ کی طرف منسوب بتایا ہے۔ ہفتم۔ افراط کا مرتبہ۔ ھذلی نے اس کا اندازہ چھ الفوں کے برابر کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ ایسا مد ورش کا معمول بہا تھا۔ ابن الجزری کہتا ہے مراتب مد کے اندازہ لگانے میں الفوں کی تعداد سے کام لینا کوئی تحقیقی امر نہیں بلکہ یہ اندازہ محض لفظی ہے۔ کیونکہ کم سے کم مرتبہ یعنی قصر پر اگر تھوڑی سی برائے نام بھی زیادتی کر دی جائے تو وہ مرتبہ دوم ہو جائے گا اور یہی تدریجی ترقی بالاترین مرتبہ تک چلی جائے گی مد سکون عارضی میں ہر ایک قاری نے مد۔ توسط اور قصر تینوں وجوہ جائز رکھی ہیں اور یہ تمام وجہیں تخییر کی ہیں۔

مد کا معنوی سبب نفی میں مبالغہ کرنے کا قصد ہے۔ اہل عرب اس کو بہت قوی اور مقصود بالذات سبب مانتے ہیں لیکن قاریوں نے اس سبب کو لفظی سبب کی نسبت سے کمزور مانا ہے۔ اس قسم کے مدات میں سے ایک مد تعظیم ہے جیسے لا اِلٰـہ اِلاَّ ھو. لا اِلٰـہ اِلّا اللّٰـہ اور لا اِلٰـہ اِلاَّانت میں اور الاصحاب سے مد ہمزہ منفصل کا قصر انہی معنوں میں وارد ہوا ہے۔ یعنی الاصحاب مد ہمزہ منفصل میں قصر کرنے سے تعظیم کے معنی مراد لیتے ہیں اور اس مد کا نام مد مبالغہ رکھا جاتا ہے۔ ابن مہران کتاب المدات میں بیان کرتا ہے ''اس کا نام مد مبالغہ اس واسطے رکھا گیا ہے کہ اس کی کشش کا مقصود ماسوائے اللہ کی الوہیت کے انکار میں حد درجہ کا مبالغہ کرنا ہے اور یہ اہل عرب کا ایک معروف ومشہور طریقہ ہے کہ وہ دعائے استغاثہ (فریاد) اور مبالغہ کے وقت جس چیز کی نفی کرنا چاہیں اُسے مد کے ساتھ زبان سے ادا کرتے ہیں اور بے اصل شے کو بھی اُسی علت سے مد دیا کرتے ہیں''۔ ابن الجزری کہتا ہے حمزہ نے اُس لا میں جو تبرئہ کے واسطے آئی ہے نفی کا مبالغہ کرنے کے لئے ایسا مد کیا ہے۔ جیسے لا ریب فیہ. لا شیَۃ فیھا. لا مَرَدَّ لَہ اور لا جَرَمَ میں مبالغہ نفی کے بارے میں مد کی مقدار بہت اوسط درجہ کی ہوتی ہے یعنی وہ اشباع کی حد تک نہیں پہنچتا کیونکہ اس کا سبب ہی ضعیف ہے۔ اس بات پر ابن القصناع نے زور دیا ہے اور گاہے مد کے دونوں لفظی اور معنوی سبب ایک ہی جگہ جمع ہو جاتے ہیں جیسے لا اِلٰـہَ اِلاَّ اللّٰـہ. لا اکراہ فی الدِّیْنِ اور لا اِثْم عَلَیْہِ میں۔ ایسے موقعوں پر حمزہ نے اشباع کے ساتھ ویسا ہی مد کیا ہے جیسا کہ اُس کے اصل میں ہمزہ کی وجہ سے مد ہوتا تھا۔ اور اس نے معنوی سبب کو اس لئے بیکار بنا دیا کہ قوی سبب کو عمل دینے کے بعد ضعیف سبب کا بیکار کر دیا جانا یقینی تھا۔

قاعدہ۔ جس وقت مد کا سبب متغیر ہو جائے اس وقت دو باتیں جائز ہوتی ہیں۔ اصل کے لحاظ سے مد دینا اور لفظ کے دیکھتے ہوئے قصر کرنا۔ اس کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ سبب کیا تھا ہمزہ یا سکون اور نہ اس کی کوئی پرواہ کی جائے گی کہ ہمزہ کا تغیر بین بین کی صورت میں ہوا ہے یا ابدال اور حذف کا تغیر اس پر طاری ہو گیا ہے اور ان تغیرات کے علاوہ باقی تغیرات میں مد کا قائم رکھنا اولیٰ ہے کیونکہ اس کا اثر متغیر ہو گیا ہے مثلاً ھٰؤُلاءِ ان کنتم قالون اور البزی کی قراءت میں اور جس جگہ ہمزہ کا اثر بالکل جاتا ہی رہا ہو وہاں قصر کرنا چاہئے مثلاً ''ھا'' ابی عمرو کی قرأۃ میں۔

قاعدہ۔ جہاں دو سبب قوی اور ضعیف جمع ہوں گے اُس جگہ اجماعاً قوی سبب پر عمل کیا جائے گا اور کمزور سبب کو بیکار

بنا دیا جائے گا اس اصل قاعدہ پر بہت سی شاخیں نکلتی ہیں کہ منجملہ ان کے ایک وہی سابقہ فرع لفظی اور معنوی سببوں کی اجتماع کی تھی اور دوسری فرع جیسے جاءُ اباھُمُ اور رأی ایدیھم کہ اگر ان کو ورش کی قراءت کے مطابق پڑھا جائے تو ان میں بجز اشباع کے قصر اور توسط کبھی جائز نہ ہوگا کیونکہ یہاں پر دو سببوں میں سے قوی ترین سبب پر عمل کیا جائے گا جو ہمزہ کی وجہ سے مد کرنا ہے۔ لیکن اگر جاءُ اور رای پر وقف کر دیا جائے تو پھر تینوں وجہیں جائز ہوں گی جس کا سبب یہ ہے کہ ہمزہ حرف مد پر مقدم ہے اور حرف مد کے بعد ہمزہ ہونے کا سبب جو مد کا متقاضی تھا وہ جاتا رہا۔

فائدہ: ابوبکر احمد بن الحسین بن مہران نیشاپوری کہتا ہے ''قرآن کے مدات دس وجوہ پر ہوتے ہیں (۱) مد الحجز اور یہ مد جائز ہے جیسے أأنذرتهم. أأنت قلت. أإذا متنا. اور أألقي الذكر کیونکہ یہاں پر دو ہمزہ کے مابین ایک رکاوٹ داخل کر دی گئی ہے ورنہ اہل عرب دو ہمزوں کو ایک جگہ جمع کرنا ثقیل تصور کرتے ہیں اور حاجز (رکاوٹ) کی مقدار بالاجماع ایک پورے الف کے برابر ہے کہ اُس سے واقعی رکاؤ حاصل ہوتا ہے۔ (۲) مد العدل۔ ہر ایک ایسے مشدد حرف میں ہوتا ہے جس کے قبل کوئی مد اور لین کا حرف ہو اور اُس کا نام مد لازم مشدد بھی رکھا جاتا ہے۔ مثلاً ''الضَّالین'' کیونکہ یہ مد ایک حرکت کا معاول ہے یعنی روک بننے میں حرکت کا قائم مقام ہوتا ہے (۳) مد التمکین مثلاً اولئک. اور الملئكة تمام ایسے مدات جن کے بعد ہمزہ آتا ہے کیونکہ یہاں پر مد محض اس واسطے لایا گیا ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہو سکے اور اُس کے اپنے مخرج سے ادا کیے جانے میں آسانی حاصل ہو۔ (۴) مد بسط۔ اس کو مد الفصل بھی کہتے ہیں جیسے: ''بِمَآ اُنزِل'' میں ہے اور اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ مد دو متصل کلموں میں پھیلتا ہے۔ (۵) مد روم جیسے ''هَآ اَنْتُمْ'' میں کہ یہاں اَنْتُمْ کے ہمزہ کا روم کرتے ہیں اور اُسے مخفی یا بالکل ترک نہیں کر دیتے بلکہ اسے ملیّن کرتے ہیں اور اُس کی جانب اشارہ کر دیتے ہیں اور یہ مد اس شخص کے مذہب پر ہوتا ہے جو ''هَآ اَنْتُمْ'' کو ہمزہ منفصل کے اعتبار سے مد نہیں دیتا اور مد روم کی مقدار ڈیڑھ الف کے برابر ہے۔ (۶) مد الفرق۔ جیسے ''آلآن'' میں کیونکہ اس مد کے ذریعہ سے استفہام اور خبر کے مابین فرق کیا جاتا ہے اور اس کی مقدار بالاجماع ایک پورے الف کے برابر ہے پھر اگر الف کے مابین کوئی حرف مشدد ہو تو ایک اور الف زیادہ کر دیا جائے گا تاکہ اُس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہو سکے۔ مثلاً ''الذّاكرينَ اللّهُ'' میں۔ (۷) مد البنیۃ۔ جیسے مَآء. دعآ. نداء اور زکریآء میں کیونکہ یہاں اسم مد پر مبنی ہے تاکہ اُس میں اور اسم مقصور میں فرق معلوم ہو سکے۔ (۸) مد المبالغۃ جیسے لا اِلٰـه اِلاّ اللّٰهُ میں۔ (۹) [1]مد البدل من الہمزہ جیسے آدم. آخر. اٰمن میں اور اس کی مقدار بالاجماع ایک پورے الف کے برابر ہے اور (۱۰) افعال ممدودہ میں آنے والا اصلی مد۔ جیسے ''جَآءَ. شَآءَ'' اور اس مد اور مد البنیۃ میں یہ فرق ہے کہ وہ اسمائے مقصور و ممدود کے مابین فرقِ امتیازی کی غرض سے مد پر مبنی ہوئے ہیں اور افعال ممدودہ کے مد اصل فعلوں میں خاص معانی کے لئے لائے گئے ہیں''۔

---

[1] ہمزہ کے تبادلہ میں آنے والا۔

تینتیسویں نوع

تخفیف ہمزہ

چونکہ مخرج اور تلفظ دونوں باتوں میں ہمزہ نہایت ثقیل اور دشواری سے ادا ہونے والا حرف ہے۔ اس لئے اہل عرب نے اُس کے ادا کرنے اور زبان کو اس کے تلفظ کے ساتھ قائم بنانے میں طرح طرح کے تخفیف سے قائم لیا ہے۔ یوں تو تمام اہل عرب تخفیف ہمزہ کرتے تھے مگر قریش کے لوگ اور ملک حجاز کے لوگوں کو اس کی بے حد تخفیف مد نظر تھی۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ ہمزہ کی تخفیفیں اکثر اہل حجاز ہی کے طریقوں سے وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً ابن کثیر کی قراءت ابن فلیح کی روایت سے اور نافع کی قرأۃ ورش کی روایت سے اور ابی عمرو کی قراءت کہ ان قراءتوں کے ماخذ خاص حجاز کے لوگ ہیں۔ ابن عدی نے موسیٰ بن عبیدہ کے طریق پر بواسطۂ نافع ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمزہ کو ادا کیا اور نہ ابوبکرؓ نے اور عمرؓ نے اور نہ خلفاء نے جز یں نیست کہ ہمزہ کا تلفظ بدعت ہے اور لوگوں نے خلفاءؒ کے بعد یہ نئی بات نکال لی ہے''۔ ابوشامۃ کہتا ہے ''اس حدیث کو حجت نہیں قرار دیا جا سکتا اور موسیٰ بن عبیدۃ الیزیدی فن حدیث کے اماموں کے نزدیک ضعیف ثابت ہوا ہے۔'' میں کہتا ہوں اور اسی طرح وہ حدیث بھی حجت بنانے کے قابل نہیں ہو سکتی جس کو حاکم نے مستدرک میں حمران بن اعین کے طریق پر بواسطۂ ابی الاسود الدولی۔ ابی ذرؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''ایک اعرابی[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا ''یا نبیء اللہ'' رسول پاکؐ نے یہ سن کر فرمایا ''لَسْتُ نَبِیءَ اللّٰہِ. (ہمزہ کے ساتھ) ولٰکِن نبِیُّ اللّٰہ'' (بغیر ہمزہ) ذہبی کہتا ہے۔ یہ حدیث منکر ہے اور حمران رافضی اور غیر معتبر ہے''۔

ہمزہ کے احکام تو بہت ہیں اور اُن کا احاطہ بجز ایک مجلد کتاب کے ہو نہیں سکتا۔ مگر ہم مختصر کتاب کے حسبِ حال جو کچھ یہاں بیان کر سکتے ہیں وہ یہ ہیں۔ تحقیق ہمزہ کی چار قسمیں ہیں۔ اوّل۔ اُس کی حرکت نقل کر کے اُس سے قبل کے حرف ساکن کو دی جاتی ہے اور اس حالت میں وہ ہمزہ تلفظ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسے قَد افلح میں دال کو فتح دے کر نافع نے ورش کے طریق سے اِس کی یونہی قراءت کی ہے اور یہ قاعدہ اُس مقام پر نافذ ہوتا ہے جہاں حرف ساکن صحیح بعد میں آیا ہو اور ہمزہ پہلے آ گیا ہو اور اصحاب یعقوب نے ورش کی روایت سے ''کِتَابِیَهْ اِنِّی ظَنَنْتُ'' کو مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ اس میں (خلافِ دستور) حرف ''ہ'' کو ساکن بنا کر ہمزہ کو ثابت رکھا گیا ہے باقی لوگوں نے تمام قرآن میں اُس کی تحقیق اور اسکان کیا ہے۔ دوم ابدال یعنی ہمزہ ساکن کو حرکت ماقبل کے ہم جنس حرف مد کے ساتھ بدل دینا مثلاً فتحہ کے بعد الف سے جس طرح وَامُرْ اھلک میں اور ضمہ کے بعد واو سے جس طرح یُؤمِنُوْن میں اور کسرہ کے بعد یے سے مثلاً جئتُ میں ابو عمرو اس کی

[1] عرب کا دیہاتی

قراءت[1] یونہی کرتا ہے عام اس سے کہ ہمزہ فائے کلمہ ہو یا عین کلمہ یا لام کلمہ۔ مگر اس صورت میں ابدال نہیں کیا جاتا جب کہ ہمزہ کا سکون بوجہ جزم کے ہو۔ جیسے تنسأھا اور ارحبه یا وہاں پر ہمزہ کا ترک کرنا بہت ہی ثقیل ہو جس طرح سورۃ الاحزاب میں "تؤوی الیک" ہے یا ہمزہ کا ثابت رکھنا التباس میں ڈالتا ہو مثلاً "ریا" سورۃ مریم میں۔ لیکن اگر ہمزہ متحرک ہو تو پھر اُس کے ثابت رکھنے میں کوئی اختلاف ہی نہیں مثلاً "یؤده" میں۔ سوم ہمزہ اور اس کی حرکت کے مابین تسہیل[2] کرنا۔ اس حالت میں اگر دو ہمزے فتح میں متفق ہو جائیں تو الحرمیاں۔ ابوعمرو اور ہشام۔ دوسرے ہمزہ کی تسہیل کرتے ہیں اور ورش اُس کو الف سے بدلتا ہے۔ ابن کثیر ہمزہ سے پہلے الف کو داخل نہیں کرتا اور قانون۔ ہشام اور ابوعمرو اس کے قبل الف کو داخل کرتے ہیں اور مذکورۂ فوق قاریوں کے علاوہ سات اماموں میں سے باقی لوگ اُس کو ثابت رہنے دیتے ہیں۔ لیکن اگر دو ہمزے فتح اور کسرہ کی مختلف حرکتیں رکھتے ہوں تو الحرمیاں اور ابوعمرو نے دوسرے ہمزہ کی تسہیل کی ہے اور قانون اور ابوعمرو نے اس سے پہلے الف بھی داخل کیا ہے مگر باقی قراء اس کی تحقیق کرتے ہیں دو ہمزوں کی حرکت میں فتحہ اور ضمہ کا اختلاف ہو جیسا کہ قل اونبئکم. او نزل علیه الذکر اور اولقی کی صرف تین مثالوں میں ہے تو یہاں پر تینوں مذکورہ سابق قاری ہمزہ ثانی کی تسہیل کرتے ہیں۔ قانون کی اُس کے قبل الف داخل کرتا ہے اور باقی قراء ہمزہ دوم کی تحقیق کرتے ہیں۔ الدانی کا قول ہے "صحابہؓ نے دوسرے ہمزہ کو واؤ لکھ کر تسہیل کا اشارہ کیا ہے چوتھا قاعدہ ہمزہ کو بلانقل حرکت ساقط کر دینے کا ہے۔ اس قاعدہ کے مطابق اس کی قراءت ابوعمرو نے کی ہے اُس حالت میں جب کہ وہ دونوں ہمزے حرکت میں متفق اور دو کلموں میں واقع ہوں تو اگر وہ دونوں کسرہ کی حرکت میں ایک سے ہوں گے جیسے "هٰؤلاءِ اِن کنتم" میں ورش اور قنبل دوسرے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح پڑھتے ہیں اور قالون اور بزی پہلے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں۔ ابوعمرو اس کو ساقط کر دیتا ہے باقی قراء اس کو ثابت رکھتے ہیں۔ پھر اگر اُن دونوں ہمزوں کا حرکت فتحہ میں اتفاق ہو۔ جیسے "جاءَ اجلهم" میں ہے تو ورش اور قنبل دوسرے ہمزہ کو حرف مدہ کی طرح قراءت کرتے ہیں اور تین قاری پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتے ہیں باقی قراء ہمزہ کو ثابت رکھتے ہیں یا دونوں متحرک ہمزوں کا اتفاق ضمہ کی حرکت میں ہوگا جس طرح "اَولیاءُ اُولئک" کی صرف ایک مثال میں ہے۔ اس حالت میں ابوعمرو پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتا ہے۔ قالون اور بزی اُسے واو مضموم کی طرح ادا کرتے اور دیگر دو قاری دوسرے ہمزہ کو واو ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں اور باقی قراء ہمزہ کی تحقیق کرتے ہیں۔ پھر اس کے بعد قاریوں کا ساقط ہونے والے ہمزہ میں اختلاف ہے کہ پہلا ہمزہ ساقط ہوگا یا دوسرا۔ ابی عمرو سے پہلے ہمزہ کو ساقط کرنا مروی ہے اور خلیل نحوی دوسرے ہمزہ کو ساقط کرتا ہے اور اس اختلاف کا فائدہ مد کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے اس لئے کہ پہلا ہمزہ ساقط کیا جائے تو مد منفصل ہوگا اور دوسرا ہمزہ ساقط کریں تو مد متصل قرار پائے گا۔

---

[1] ابدال کے ساتھ

[2] آسانی پیدا کرنا۔

چونتیسویں نوع

قرآن کے تحمل (اُٹھانے) کی کیفیت

قرآن کا حفظ کرنا امت پر فرض کفایہ ہے اور اس امر کی تصریح جرجانی نے اپنی کتاب الشافی اور العبادی وغیرہ میں کی ہے۔ الجوینی کا قول ہے اور حفظ قرآن کے فرض کفایہ ہونے میں یہ راز رکھا گیا ہے کہ اُس کے تواتر کی تعداد منقطع نہ ہونے پائے اور اس طرح پر قرآن کریم تبدیل و تحریف سے محفوظ رہے اس لئے اگر مسلمانوں کا ایک گروہ یہ فرض ادا کرتا رہے گا تو باقی لوگ اس ذمہ داری سے بری کر دیئے جائیں گے ورنہ سب کے سب قرآن کی حفاظت نہ کرنے کے جرم میں ماخوذ بنیں گے۔ قرآن کی تعلیم بھی فرض کفایہ ہے اور وہ بہترین قرب ہے کیونکہ حدیث صحیح میں آیا ہے۔ ((خیرکم من تعلم القران وعلمہٗ))[1] اہل حدیث کے نزدیک تحمل[2] کی صورتیں حسب ذیل ہیں۔ شیخ کی زبان سے روایت کے الفاظ سننا۔ شیخ کے سامنے خود پڑھنا شیخ کے روبرو دوسرے قاری کے ساتھ شریک سماعت ہونا۔ مناولہ یعنی ایک دوسرے سے لینا۔ اجازت یعنی سند حاصل کرنا۔ مکاتبت یعنی شیخ کا طالب علم کے لئے اپنی مسموع روایتوں کو لکھ دینا یا لکھا دینا۔ عرضیہ یعنی شیخ کے سامنے لکھی ہوئی حدیث کو پیش کر کے پڑھنا اور سننا اور وجادۃ یعنی شیخ کی خاص کتابت سے کوئی حدیث معلوم کرنا بشرطیکہ اُس کے دستخط اچھی طرح پہچانتا ہو۔ مگر فن قراءت میں بجز پہلی دو صورتوں کے اور کوئی صورت نہیں آ سکتی جس کی وجہ اگلے بیانات سے ظاہر ہوگی۔

شیخ کے روبرو قراءت کرنے (پڑھنے) کا دستور سلف سے لے کر خلف تک برابر مروج چلا آتا ہے مگر قرآن کی قراءت بھی خاص شیخ کی زبان سے سن کر یاد کرنے کا قول اس مقام پر محض احتمالی ہوگا کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تو بے شک قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان مبارک سے سن کر سیکھا تھا لیکن قاریوں میں سے کسی ایک کا بھی اُسے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں حاصل کرنا ثابت نہیں ہوتا اس بارے میں منع کا آنا اس لئے ظاہر ہے کہ یہاں پر کیفیت ادا مقصود ہے اور ایسا ہو نہیں سکتا کہ ہر شخص شیخ کی زبان سے سن کر قرآن کو اسی ہیئت پر ادا بھی کر سکے جس طرح شیخ کے ادا کرنے کا طریقہ ہے حدیث میں اس بات کی یوں خصوصیت نہیں ہوتی کہ اُس میں معنی یا لفظ کا یاد کر لینا مقصود ہوتا ہے مگر نہ اُن ادا کی ہیئتوں کے ساتھ جن کا قرآن میں اعتبار کیا جاتا ہے صحابہؓ کی فصاحت اور انکی سلیم الطبعی اُن کو قرآن کے اُسی طرح ادا کرنے پر قادر بناتی تھی جس طرح اُنہوں نے رسول پاک کی زبان سے سنا تھا اور اُن کی یہ وجہ بھی تھی کہ قرآن کا

---

[1] تم میں سے اچھا وہ ہے جو قرآن کو سیکھے اور اُسے سکھائے

[2] اٹھانا سیکھنا

نزول خاص اُن کی زبان میں ہوا تھا۔ شیخ کے روبرو قرآن پڑھنے کی دلیل اس امر سے بھی ملتی ہے کہ ہر سال ماہِ رمضان المبارک میں حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نازل شدہ قرآن جبریلؑ کو سنایا کرتے تھے اور اُن سے دَور فرمایا کرتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جس وقت شیخ شمس الدین بن الجزری شہر قاہرہ (مصر) میں آئے تو اُن سے قراءت سیکھنے کے لئے خلق کا اتنا ازدحام ہوا کہ سبھوں کے لئے الگ الگ وقت نکالنا مشکل کیا غیر ممکن بن گیا چنانچہ شیخ موصوف نے یہ طرز اختیار کیا کہ وہ ایک آیت پڑھتے اور تمام سننے والے ایک ساتھ اُسی آیت کا اعادہ کر دیتے تھے اور اُنہوں نے صرف اپنی قراءت پر اکتفا نہیں کیا۔ شیخ کے سامنے اُس حالت میں بھی پڑھنا جائز ہے جب کہ کوئی دوسرا شخص اُسی شیخ کے پاس الگ پڑھ رہا ہو مگر یہ شرط ہے کہ شیخ پر اُن تمام قاریوں کی حالت واضح رہے اور کسی کی قراءت اُس سے مخفی نہ رہ جائے۔ شیخ علم الدین سخاوی کے روبرو ایک ہی وقت میں مختلف جگہوں سے دو دو اور تین تین شخص الگ الگ قراءت کیا کرتے تھے اور شیخ مذکور ان میں سے ہر شخص کو جواب دیتے جاتے۔ اسی طرح شیخ کے دوسرے مشغلہ مثلاً نقل یا کتابت وغیرہ میں مصروف ہوتے ہوئے بھی اُس کے روبرو قراءت کی جاسکتی ہے اور اب رہی یہ بات کہ یادداشت سے قراءت کی جائے تو یہ کوئی شرط نہیں ہے بلکہ مصحف سے بھی قراءت کر لینا کافی ہے۔

فصل

قراءت کی کیفیتیں تین ہیں۔ اوّل تحقیق اور اُس کے معنی یہ ہیں کہ مد کے اشباع۔ ہمزہ کی تحقیق۔ حرکتوں کے اتمام۔ اظہار اور تشدیدوں کے اعتماد۔ حروف کی وضاحت اور اُن کے ایک دوسرے سے الگ کرنے اور ترتیل۔ سکتہ اور سنبھل کر پڑھنے کے ذرائع سے ایک حرف کو دوسرے حرف کی حد سے خارج بنانے اور بغیر کسی قصر۔ اختلاس اور محرک کو ساکن بنانے یا اُس کو مدغم کر دینے کے۔ وقف کے جائز مقاموں کا لحاظ رکھ کر ہر ایک حرف کو اُسکے پورے حق سے بہرہ ور بنایا جائے اور یہ بات زبان کے مانجھنے اور الفاظ کے درست کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ متعلمین کو اس کا سیکھنا مستحب ہے مگر ساتھ ہی یہ خیال رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس بارے میں حد سے آگے نہ بڑھیں اور یہ نہ کریں کہ حرکت سے حروف کی آواز پیدا کر لیں۔ رے کو مکرر بنا دیں۔ ساکن کو متحرک کر لیں اور نون کے غنوں میں مبالغہ کر کے غنغنانے لگیں۔ چنانچہ امام حمزہ نے ایک شخص کو ان باتوں میں مبالغہ کرتے ہوئے سن کر اُس سے کہا تھا ''کیا تم اس بات کو نہیں جانتے کہ حد سے بڑھی ہوئی سفید رنگت کوڑھ ہو جاتی ہے اور بالوں میں زیادہ پیچ و تاب آنے سے وہ مرغولہ بن جاتے ہیں۔ اسی طرح قراءت کی حد سے آگے بڑھ جانے کی حالت میں قراءت بھی ٹھیک نہیں رہتی'' اور اسی طرح پر ایک کلمہ کے حروف میں فصل ڈالنے سے بھی احتراز لازم ہے جیسے کہ کوئی شخص ''نستعین'' کی ت پر اس دعویٰ سے کہ وہ ترتیل کر رہا ہے ایک بہت ہی نازک وقفہ کرے یہ ناجائز ہے۔ قراۃ تحقیق کو تمام قاریوں میں سے صرف دو قاری حمزہ اور ورش پڑھتے ہیں اور الدانی نے اپنی کتاب التجوید میں ایک حدیث اس قراۃ کے ثبوت میں روایت کی ہے جو مسلسل روایتوں کے ساتھ اُبی بن کعب تک پہنچی ہے اور ظاہر کرتی ہے کہ اُبی بن کعبؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قراءت تحقیق ہی سیکھی تھی۔ الدانی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہتا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے مگر اس کے اسناد سب درست (مستقیم) ہیں۔

دوم قرأۃ الحدر (فتحہ حاء اور سکون دال و راء مہملہ کے ساتھ) ایسی قراءت کو کہتے ہیں جو تیزی اور ایک لفظ کو دوسرے لفظ میں مندرج کرنے کے ساتھ پڑھی جائے اور اُس کو قصر ساکن بنانے۔ اختلاس کرنے۔ بدل۔ اِدغام کبیر اور تخفیف ہمزہ وغیرہ ایسے امور کے ساتھ جن کی صحیح طور سے روایت آئی ہے خفیف بنایا جائے لیکن اسی کے ساتھ اعراب کے ٹھیک رکھنے، لفظوں کو سیدھی طرح ادا کرنے اور حروف کو اُن کی جگہوں پر برقرار رکھنے کا بھی لحاظ رہے اور یہ نہ کیا جائے کہ حرف مد کی کشش منقطع کردیں۔ حرکات کا اکثر حصہ ظاہر ہونے سے دبا دیں۔ غنہ کی آواز کو بالکل اڑا دیں اور ان اُمور میں اس قدر کمی کریں کہ تلاوت کی صفت اور قراءت کی صحت ہی جاتی رہے۔ قرأۃ الحدر ابن کثیر اور ابی جعفر اور اُن لوگوں کا مذہب ہے جنہوں نے مد ہمزہ منفصل میں قصر روا رکھا ہے مثلاً ابی عمرو اور یعقوب وغیرہ۔

اور سوم تدویر یہ قسم دونوں مذکورہ بالا اقسام، تحقیق اور حدر کے مابین توسط کرنے کا نام ہے اکثر آئمہ جنہوں نے ہمزہ منفصل کو مد کیا ہے اور اُس کو اشباع کے درجہ تک نہیں پہنچایا ہے اُن کا یہی مذہب ہے اور تمام قاریوں نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے اور اہل ادا بھی اسی کو پسند کرتے ہیں۔

تنبیہ۔ ترتیل کا مستحب ہونا اس نوع کے بعد والی متصل نوع میں بیان ہوگا۔ ترتیل و تحقیق کے مابین جو کچھ فرق ہے اُس کا بیان بعض لوگوں نے یہ کیا ہے کہ قراءت تحقیق مشق اور زبان کو مانجھنے کے واسطے ہوتی ہے اور قرأۃ ترتیل کلام اللہ پر غور و فکر اور اُس سے مسائل کا استنباط کرنے کے لئے اس واسطے ہر ایک قرأۃ تحقیق ترتیل میں داخل ہے اور ہر ایک ترتیل کا تحقیق کے دائرہ میں داخل ہونا صحیح نہیں۔

فصل

قرآن کی تجوید ایک بے حد ضروری چیز ہے یہی سبب ہے کہ بہت سے لوگوں نے اس کے متعلق مستقل اور مبسوط کتابیں تصنیف کر ڈالی ہیں۔ منجملہ ایسے مصنفین کے ایک الدانی بھی ہے جس نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "جودوا القرآن. یعنی قرآن کو تجوید کے ساتھ پڑھو۔ قراء کہتے ہیں تجوید قراءت کا زیور ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ تمام حروف کو اُن کا پورا پورا حق دیا جائے اور اُن کو اُن کی ترتیب سے بہرہ ور بنایا جائے۔ حرف کو اس کے مخرج اور اصل کی طرف پھیرا جائے اور اس لطف و خوبی کے ساتھ اس کو زبان سے ادا کیا جائے کہ اس کی کامل ہیئت بلا کسی اسراف (زیادتی) اور بناوٹ کے نمایاں ہوسکے۔ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:[1] ((من اَحبّ ان یقرأ القرآن غضًا کما اُنزل فلیقراہ علٰی قِراءَ ۃ ابن اُمّ عَبْد" یعنی ابن مسعودؓ، اور ابن مسعودؓ کو تجوید بہر وافی ملا تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جس طرح مسلمانوں کے لئے قرآن کا معانی کا سمجھنا اور اُس کے احکام پر عمل کرنا عبادت اور فرض قرار دیا گیا ہے اُسی انداز سے ان پر قرآن کے الفاظ کا صحیح طور سے پڑھنا اور اس کے حروف کو اسی طرح پر ادا کرنا بھی لازم اور فرض ہے جس طرح ان حروف کا ادا کرنا فن قراءت کے اماموں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک سند متصل کے ساتھ

[1] جو شخص قرآن کو اسی خوبی کے ساتھ پڑھنا چاہے جس طرح وہ نازل کیا گیا ہے تو اُس پر ابن اُم عبدہ کی قرأۃ پر رہنا لازم ہے۔

ثابت کیا ہے۔ علماء نے بلا تجوید قراءت کو لحن (غلط خوانی) قرار دیا ہے اور لحن کی اُنہوں نے دو قسمیں قرار دی ہیں۔ جلی اور خفی لحن اس خلل کو کہتے ہیں جو الفاظ پر طاری ہو کر اُن کو بدنما اور ابتر بنا دیتا ہے مگر لحن جلی کو معلوم کرنے میں علمائے قراءت اور دیگر لوگ بھی شریک ہوتے ہیں اور یہ اعراب کی غلطی ہے اور لحن خفی کو صرف فن قراءت کے عالم اور وہ امام دریافت کر سکتے ہیں جو اصولِ قراءت کو اس فن کے مشائخ سے سیکھ چکے ہیں اور ہر ایک حرف کے ادا کرنے کا طریقہ اہل اداء کی زبان سے سن کر معلوم کر چکے ہیں۔

ابن الجزری کہتا ہے ''تجوید میں منزلِ مقصود پر پہنچنے کے لئے مجھ کو اس سے بہتر کوئی طریقہ نہیں معلوم ہوتا کہ زبان کو خوب مانجھیں اور اچھی طرح ادا کرنے والے شخص سے جو لفظ سنیں اس کو بار بار تکرار کر کے زبان پر چڑھا لیں اور تجوید کا قاعدہ۔ وقف۔ امالہ اور ادغام کی کیفیت معلوم کرنے اور ہمزہ۔ ترقیق اور تفخیم کے احکام جاننے اور مخارج حروف کو پہچاننے کی طرف راجع ہوتا ہے وقف۔ امالہ۔ ادغام اور ہمزہ کی تعریفیں اور اُن کے احکام پہلے بیان ہو چکے ہیں اس لئے اُن کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ ترقیق کی بابت معلوم کرنا چاہئے کہ تمام حروف مستقلہ مرقق ہیں۔ اُن کی تفخیم ہرگز جائز نہیں لیکن حرف لام مستثنیٰ ہے کیونکہ اسم اللہ میں فتحہ یا ضمہ دونوں حرکتوں کے بعد اجماعاً اس کی تفخیم روا ہے۔ یا ایک روایت میں حروف مطبقہ کے بعد بھی اس کی تفخیم کی جاتی ہے مگر حرف رے مضموم یا مفتوح کے بعد مطلقاً اس کی تفخیم نہیں ہوتی اور بعض حالتوں میں رائے ساکن کے بعد بھی لام کو تفخیم کے ساتھ نہیں ادا کیا جاتا اور حروفِ مستعلیہ سب کے سب ہر حالت میں بلا کسی استثناء کے مفخم ہوتے ہیں۔

مخارج حروف کی تعداد قاریوں اور متقدمین علمائے نحو (مثلاً امام خلیل نحوی) نے ۱۷ سترہ قرار دی ہے اور فریقین میں سے بہت سے لوگ سولہ بھی بتاتے ہیں۔ ان لوگوں نے حروف جوفیہ یعنی مدولین کے حروفوں کا مخرج ترک کر دیا ہے اور ان کے مخارج اس طرح بانٹ دیئے ہیں کہ الف کا مخرج حلق کا انتہائی کنارہ اور واؤ اور یے کے مخرج حروف متحرکہ کے مخارج قرار دے دیئے۔ پھر ان دونوں اقوال کے علاوہ ایک جماعت کا یہ تیسرا قول بھی ہے کہ مخارج حروف کی تعداد صرف چودہ ہے۔ ان لوگوں نے نون۔ لام اور رے کے مخارج کو بھی ساقط کر کے ان تینوں حروف کا ایک ہی مخرج مانا ہے۔ ابن حاجب کہتا ہے ''یہ سب باتیں از قبیل[1] تقریب ہیں ورنہ دراصل ہر ایک حرف کا ایک جداگانہ مخرج ہے''۔ فراء کہتا ہے ''از روئے تحقیق حرف کا مخرج معلوم کرنے کے لئے سب سے عمدہ طریقہ یہ ہے کہ پہلے ہمزہ وصل کا تلفظ کیا جائے اور پھر بعد میں اُس حرف کو ساکن یا مشدد کر کے لایا جائے۔ یہ صورت بلا کسی غلطی اور خرابی کے لفظ کی اصلیت اور حالت واضح کر دے گی۔ پہلا مخرج جوف ہے اس سے الف اور واؤ اور یائے ساکن کا اخراج ہوتا ہے۔ مگر واو اور یائے ساکن کو اپنے متجانس حرکتوں کے بعد آنا چاہئے۔ دوسرا مخرج حلق کا انتہائی کنارہ ہے اس سے ہمزہ اور ہے کا خروج ہوتا ہے۔ تیسرا مخرج وسط حلق۔ عین اور حاء کے لئے مخصوص ہے۔ چوتھا مخرج حلق کا وہ کنارہ جو منہ کے ساتھ بہت قریب ہے اس سے غین اور خاء کا اخراج ہوتا ہے۔ پانچواں مخرج زبان کا انتہائی کنارہ جو حلق سے ملا ہوا ہے اور اُس کے اوپر کا تالو کا حصہ یہ قاف کا مخرج ہے۔ چھٹا مخرج قاف کے مخرج سے بھی کسی قدر دور تر اور اُس کے قریب تر کا تالو کا حصہ۔ اس مخرج سے کاف کا

---

[1] اسی طرح پر دلیل لانا کہ وہ مطلوب کی مستلزم ہو۔

نکاس ہوتا ہے۔ ہفتم زبان اور تالو دونوں کا وہ اوسط حصہ جو وسطِ زبان اور تالو کے وسط اور ان دونوں کے اگلے سروں کے مابین ہے اس مخرج سے جیم۔ سین اور ے کا خروج ہوتا ہے۔ ہشتم حرف ضاد معجمہ کا مخرج زبان کا اگلا سرا اور اُس سے ملے ہوئے داہنے یا بائیں جانب کے اگلے چار دانت۔ باختلاف اقوال۔ نہم حرف لام کا مخرج زبان کے اگلے سرے سے لے کر اُس کے آخری کنارہ تک اور اوپر کے تالو کا جو حصہ زبان کے سرے سے قریب وسط میں پڑتا ہے۔ دہم حرف نون کا مخرج اور لام کے مخرج سے زبان کا کسی قدر نچلا حصہ۔ یازدہم حرف رے کا مخرج یہ بھی نون ہی کے مخرج سے نکلتی ہے مگر یہ مخرج زبان کی پشت میں زیادہ داخل ہے یعنی اگلے سرے سے بہت ہٹ کر وسط کے قریب ہے۔ بارہواں مخرج طا۔ دال اور تے کا ہے یہ زبان کے کنارہ کا وسط اور اوپر کے دو اگلے دانتوں کی جڑیں ہیں اور اُن کے اخراج میں زبان اوپر تالو کی طرف چڑھتی ہے۔ تیرہواں مخرج حروف صفیر یعنی سین صاد اور زے کا ہے۔ یہ بھی زبان کا وسطی کنارہ اور نچلے دو اگلے دانتوں کا بالائی سرا ہے۔ چودہواں مخرج ظ۔ ذ اور ث کا۔ زبان کے بیچ کا کنارہ اور نچلے دونوں اگلے دانتوں کے کنارے۔ پندرہواں مخرج بے۔ میم اور واو وغیرہ مدہ کا مابین الشفتین ہے۔ سولہواں حرف فے کا مخرج نیچے کے ہونٹ کا اندرونی حصہ اور اوپر کے دو اگلے دانتوں کے سرے ہیں۔ سترہواں مخرج خیشوم یعنی ناک کی جڑ ہے اس مخرج سے اس وقت غنہ ادا ہوتا ہے جب کہ ادغام واقع ہو یا نون اور میم ساکن کا اخراج کیا جائے۔

کتاب النشر میں آیا ہے ''ہمزہ اور ھا مخرج۔ انفتاح اور استفال میں باہم شریک ہیں اور ہمزہ جہر اور شدت میں منفرد ہے۔ عین اور حے یہ دونوں بھی اسی طرح مشترک ہیں مگر حے ہمس اور خالص رخاوۃ کے ساتھ منفرد ہے۔ غین اور خے مخرج۔ رخاوۃ۔ استعلاء اور انفتاح میں باہم شریک ہیں اور غین جہر کے ساتھ منفرد ہے۔ جیم۔ شین اور یے تینوں حروف مخرج انفتاح اور استفال میں باہم شریک ہیں اور ان میں سے جیم شدت کے ساتھ منفرد ہے اور یے کے ساتھ جہر کی صفت میں شریک اور شین ہمس اور تفشی کی صفت میں منفرد ہونے کے ساتھ ہی یے کے ساتھ رخاوۃ میں شریک ہے۔ ضاد اور ظ۔ از روئے صفت جہر رخاوت۔ استعلاء اور اطباق میں تو مشترک ہیں مگر مخرج میں ایک دوسرے سے جداگانہ اور ضاد استطالۃ میں منفرد ہے۔ ط۔ ذال اور ت تینوں حرف مخرج اور شدت میں ایک سے ہیں لیکن ط اطباق اور استعلاء کے ساتھ منفرد اور دال کے ساتھ جہر میں مشترک ہے اور ت ہمس کی صفت میں منفرد ہو کر انفتاح اور استفال میں ذال کی شریک ہے۔ صاد۔ زے اور سین۔ مخرج۔ رخاوۃ اور صغیر میں باہم مشترک ہونے کے باوجود زے جہر میں منفرد اور انفتاح اور استفال میں سین کی شریک ہے۔ اس لئے جب کہ قاری ان میں سے ہر ایک حرف کا الگ الگ جیسا کہ اُس کا حق ہے پوری طرح تلفظ کرنے لگے اور خوب مشق بہم پہنچا لے تو پھر اُس پر لازم ہے کہ ان حروف کے مرکب ہونے کی حالت میں بھی اچھی طرح تلفظ کرنے کی مشق بہم پہنچائے کیونکہ ترکیب سے حروف کے تلفظ میں وہ باتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو بحالتِ انفراد اُن میں نہ تھیں اور جیسا مجانس۔ مقارب۔ قوی۔ ضعیف۔ مفخم اور مرقق حرف اُس کے قریب آتا ہے اُسی کے لحاظ سے دونوں حرفوں کا تلفظ کیا جاتا ہے اور قوی حرف کمزور حرف کو جذب کر لیتا ہے اور مفخم مرقق پر غالب آ جاتا ہے چنانچہ زبان پر اس طرح کے حروف کا کما حقہٗ ادا کرنا دشوار گزرتا ہے اور بغیر سخت مشق کے ان کے ادا کرنے کی قدرت نہیں حاصل ہوتی۔ لہٰذا جو شخص ترکیب کی حالت میں صحتِ تلفظ کو استوار کر لے گا اُسی کو تجوید کی حقیقت پر قابو حاصل ہو سکتا ہے۔ شیخ علم الدین

نے تجوید کی تعریف میں جو قصیدہ لکھا ہے منجملہ اُس کے چند اشعار یہ ہیں اور یہ خاص اُنہی کے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخہ سے نقل کئے گئے ہیں۔

لا تحسب التجوید مدّاً مغلوطاً
وَمدّ مالا مد فیه لوان
اوان تشدّد بعد مدّھمزة
او ان تلوک الحرف کالسکران
اوان تفوہ بھمزةٍ مُتھوِعًا
فَیفِرُّسَامِعُھَا مِنَ الغثیان
اِلْحرفِ مِیْزان فلا تک طَاغِیًا
فیهِ ولاتک مُخْسِرِ المیزان
فاذا ھمزت فجئ بِهِ مُتَلَطِّفًا
مِنْ غَیْرِ مَا بھروغیر توان
وامدو حروف المدّ عند مسکّن
او ھمزة حسنًا اَخَا اِحْسَان

''تجوید کو حد سے بڑھا ہوا مد نہ تصور کرو اور نہ اس بات کو تجوید خیال کرو کہ جس حرف میں مد نہیں ہونا چاہئے اُس کو مد دیا جائے۔

یا یہ کہ مد کے بعد کسی ہمزہ کو شد کرو۔ یا یہ کہ متوالے شخص کی طرح حرف کو چبا چبا کر زبان سے نکالو۔

یا یہ کہ ہمزہ کو یوں منہ سے نکالو جیسے قے آنے کی آواز (اُبکائی) آتی ہے تا کہ سننے والا طبیعت کے مالش کر جانے کی وجہ سے بھاگ جائے۔

حرف کی ایک میزان ہے اسلئے تم اُس میں مداخلت نہ کرو اور میزان کو نہ بگاڑو۔

اگر ہمزہ کا اظہار کرو تو اس لطف کے ساتھ کہ نہ اُس میں زیادہ کراہت معلوم ہو اور نہ بالکل ہمزہ ہی باقی نہ رہے۔

جس وقت حروف مد کسی ساکن حرف یا ہمزہ کے نزدیک واقع ہوں تو اُن کو مد کرو یہ بات اچھی بات ہے۔''

فائدہ: کتاب جمال القراء کے مؤلف نے بیان کیا ہے ''لوگوں نے قرآن کی قراءت میں راگ اور سُر کی آوازیں داخل کر دینے کی بدعت نکال لی ہے اور سب سے اوّل قرآن کی جس آیت کو گا کر پڑھا گیا وہ قولہ تعالیٰ ''وَاَمَّا السَّفِیْنَةُ

فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ" تھا اور لوگوں نے اس کو کسی شاعر کے اس شعر کے راگ سے نقل کیا "اَمَّا الْقَطَاطُ فَإِنِّي سَوْفَ أَنْعَتُهَا. نَعْتًا يُوَافِقُ عِنْدِي بَعْضَ مَا فِيهَا" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے بارے میں کہا ہے "خود ان لوگوں کے دل دھوکے میں ڈالے گئے ہیں اور اُن لوگوں کے دل بھی جو ان کی حالت کو پسند کرتے ہیں" اور اسی قسم کی بدعتوں میں سے ایک وہ انداز بھی ہے جس کو ترعید کہتے ہیں یعنی آواز میں اس طرح کی تھرتھراہٹ عیاں کرنا جیسے دکھ درد یا سخت سردی میں کپکپاتے ہونے کی حالت میں نکلتی ہے اور ایک دوسرے انداز کے لہجہ کو ترقیص کہا جاتا ہے اُس کی صفت یہ ہے کہ حرفِ ساکن پر سکوت کا قصد کر کے آگے بڑھتے ہوئے حرکت کے ساتھ بڑھیں جس طرح دوڑنے یا اُچک اُچک کر چلنے کی حالت ہوتی ہے پھر ایک اور وضع تطریب کے نام سے موسوم ہے اور یہ قرآن کو راگ اور الاپ کے ساتھ پڑھنے کا نام ہے اس قراءت میں جہاں مد نہیں ہونا چاہئے وہاں مد دیا جاتا ہے اور مد کے موقعوں پر ناواجب زیادتی کی جاتی ہے اور تحزین یعنی اس طرح کی غم ناک صدا میں قرآن خوانی کرنا کہ یہ معلوم ہو اب خشوع وخضوع کے باعث بالکل رو پڑنے کو ہیں اور اسی طرح کی ایک قراۃ وہ بھی ہے جسے کئی آدمی مل کر اور ہم آہنگ بن کے پڑھتے ہیں۔ یہ لوگ قولہ تعالیٰ "اَفَلَا تَعْقِلُونَ" کا تلفظ "اَفَلْ تَعْقِلُ وْن" حذف الف کے ساتھ کرتے اور قولہ تعالیٰ "قَالُوْا اٰمَنَّا" کو "قَالَ اٰمَنَّا" حذف واوٗ کے ساتھ پڑھتے ہیں اور جہاں مد نہیں ہوتا وہاں خواہ مخواہ مد کرتے ہیں تاکہ اُن کے آہنگ میں فرق نہ پڑے اور اُن کا راگ نہ بگڑنے پائے اور اس طرح کی قراءت کو تحریف کہنا سزاوار ہے۔

فصل

قراءتوں کے الگ الگ اور سب کو اکٹھا کر کے سیکھنے یا پڑھنے کی کیفیت۔ پانچویں صدی ہجری کے زمانہ تک سلف صالحین کا یہ دستور تھا کہ وہ قرآن کا ہر ایک ختم ایک ہی روایت کے مطابق کیا کرتے تھے اور ایک روایت کو دوسری روایت کے ساتھ کبھی نہیں ملاتے تھے مگر اس کے بعد ایک ہی ختم میں تمام قراءتوں کو جمع کر لینے کا طریقہ چل پڑا اور اُس پر عملدرآمد بھی ہونے لگا۔ تاہم اس کی اجازت محض ایسے لوگوں کو دی جاتی تھی جنہوں نے علیحدہ علیحدہ تمام قراءتوں کو حاصل اور یاد کر لیا تھا اور اُن کے طریقوں کو خوب ذہن نشین کر چکے تھے۔ ان لوگوں نے ہر ایک قاری کی قراءت کے مطابق ایک ایک جداگانہ طریقہ ختم پورا کر لیا تھا یہاں تک کہ اگر شیخ سے دو شخص روایت کرنے والے تھے تو اُن میں سے ہر ایک کی روایت کے مطابق بھی الگ الگ ختم کر لیا تھا اس کے بعد وہ تمام قراءتوں کو اکٹھا کر کے پڑھنے پر قادر مانے جاتے تھے اور کچھ لوگوں نے تساہل سے کام لے کر یہ اجازت بھی دے دی تھی کہ ساتوں قاریوں میں سے ہر ایک قاری کا حرف ایک ختم پڑھنا کافی ہے مگر ابن کثیر اور حمزہ کو مستثنیٰ بنایا تھا کیونکہ حمزہ کی قراءت کے چار ختم پورے کرنے ضروری رکھے تھے یعنی قالون۔ ورش۔ خلف اور خلاد چاروں راویوں کے علیحدہ علیحدہ ختم کرنے ہوتے تھے اور اُس کے بعد کسی کو قراءتوں کے جمع کرنے کی اجازت ملتی تھی۔ ہاں اگر کوئی شخص ایسا ہوتا تھا جس نے کسی معتبر اور مستند شیخ سے الگ الگ اور اکٹھا جائی تمام قراءتوں کو سیکھا ہو اور پھر وہ اجازت حاصل کر کے اس بات کا اہل بن گیا ہو تو ایسی قراءتوں کے جمع کرنے سے کوئی نہیں روکتا تھا اس واسطے کہ وہ معرفت اور پختگی کی حد پر پہنچا ہوا شمار ہوتا تھا۔

قراءتوں کے اکٹھا کرنے کے بارے میں قاریوں کے دو طریقے ہیں۔ اوّل جمع بالحرف یعنی یوں کہ قراءت شروع کی اور جب کسی ایسے کلمہ پر پہنچے جس میں اختلاف ہے تو تنہا اسی کلمہ کو ہر ایک روایت کے مطابق بار بار اعادہ کر کے تمام وجوہ کو مکمل کرلیا پھر اگر وہ کلمہ وقف کے لئے موزوں ہوا اُس پر وقف کر دیا ورنہ آخری وجہ قراءت کے ساتھ اُسے مابعد سے وصل کرتے ہوئے جہاں وقف آتا ہے اُس جگہ جا ٹھہرے۔ لیکن اگر وہ اختلاف دو کلموں سے تعلق رکھتا ہے جیسے مد منفصل کا اختلاف تو ایسی حالت میں دوسرے کلمہ پر وقف کر کے تمام وجوہ اختلاف کا استیعاب کرلیا جائے گا اور پھر اُس کے مابعد کی طرف منتقل ہونے لگے۔ یہ طریق اہل مصر کا ہے اور یہ وجوہ قراءت کو پوری طرح جمع کر لینے میں بہت قابلِ وثوق اور سیکھنے والے پر آسان تر ہے مگر اسی کے ساتھ قرأۃ کی رونق اور تلاوت کی خوبی کو مٹا دیتا ہے اور دوسرا طریقہ جمع بالوقف کا ہے یعنی پہلے جس قاری کی قراءت پڑھنی آغاز کی ہے اُسے وقف کے مقام تک پڑھا جائے اور دوسری دفعہ اُسی آیت کو کسی اور قاری کی قراءت کے مطابق پڑھنا شروع کرے اور اسی انداز سے ہر ایک قاری کی قراءت یا وجہ کو بار بار آیت کی تکرار کر کے ادا کرتا رہے یہاں تک کہ سب قراءتوں سے فارغ ہو جائے۔ یہ مذہب ملک شام کے رہنے والوں کا ہے جو یادداشت اور استظہار میں بہت بڑھا ہوا اور دیر طلب ہونے کے باوجود بہت عمدہ ہے اور بعض قاری اسی انداز پر ایک پوری آیت کی تلاوت کر کے قراءتوں کو جمع کیا کرتے تھے۔

ابوالحسن قبہاطی نے اپنے قصیدہ اور اُس کی شرح میں بیان کیا ہے کہ قراءتوں کو جمع کرنے والے شخص کے لئے سات شرطیں لازمی ہیں جن کا ماحصل یہ پانچ باتیں ہیں (۱) حسن الوقف۔ (۲) حسن الابتداء۔ (۳) حسن الاداء۔ (۴) مرکب نہ کرنا یعنی جس وقت ایک قاری کی قراءت پڑھے تو جب تک اُس کو پوری طرح تمام نہ کرلے اُس وقت تک دوسرے قاری کی قراءت آغاز کرنے سے محترز رہے لیکن اگر طالب علم اس بات کا مرتکب ہو تو شیخ پر لازم ہے کہ وہ اُسے پہلے ہاتھ کے اشارہ سے روکے اور اس سے بھی وہ نہ سمجھے تو زبان سے کہے کہ ''وصل نہ کر'' پھر یوں بھی شاگرد کی سمجھ میں نہ آئے تو اُستاد کو رک جانا چاہئے تاکہ شاگرد اتنی دیر میں متنبہ ہو کر اپنی غلطی کو یاد کرلے اور جب اُسے کسی طرح یاد ہی نہ آئے تو اُستاد کو بتا دینا لازم ہے۔ (۵) قراءت میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور پہلے اُسی قراءت سے شروع کرنا جس کو فن قراءت کی کتابیں لکھنے والے علماء نے پہلے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے۔ مثلاً ابن کثیر کی قراءت سے پہلے نافع کی قراءت شروع کرے ورش کی قراءت سے قبل قالون کی قراءت پڑھے۔ مگر ابن الجزری کہتا ہے یہ بات کچھ شرط نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ جن استادوں کی صحبت سے میں نے فیض پایا ہے وہ ان دونوں قاریوں میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے ہاں یہ اور بات ہے کہ کسی شخص نے ان میں سے کسی ایک کی تقدیم کا التزام کرلیا ہو اور یہ اُس کا ذاتی فعل تھا'' اور بعض لوگ قراءتوں کے جمع کرنے میں تناسب کی رعایت رکھتے تھے یعنی پہلے قصر سے ابتداء کر کے پھر اس سے بالا مرتبہ اور بعد ازاں اُس کی نسبت فائق رتبہ کو اختیار کیا کرتے تھے اور اسی طرح مد کے آخری مرتبہ تک اور یہ بھی ہوتا تھا کہ مد مشبع سے آغاز کر کے نیچے کے درجوں پر اُترتے ہوئے قصر کے مرتبہ پر آ ٹھہرتے تھے مگر یہ طریقہ کسی بڑی اور نہایت یادداشت والے شیخ کے سامنے ٹھیک ہوسکتا ہے ورنہ معمول مشائخ کے روبرو ایک ہی طرز پر قراءت کرنا بہتر ہوگا۔ ابن الجزری کہتا ہے قراءتوں کو جمع کرنے

۱ ایک قراءت کا دوسری میں داخل کر کے پڑھنا۔

والے کا فرض ہے کہ وہ مختلف فیہ حروف میں اصول یا وسعت اور آسانی قراءت کے لحاظ سے جو اختلاف آیا ہے اس پر اچھی طرح غور کرنے کے بعد جن حروف میں تداخل ممکن ہو۔ اُن میں سے ایک ہی پر کفایت کرلے ورنہ تداخل غیر ممکن ہونے کی صورت میں یہ دیکھے کہ آیا اُس کا عطف اُس کے ماقبل پر ایک یا دو کلموں یا اس سے زائد کلمات کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اور عطف ہوسکتا ہے تو اُس میں کوئی غلط مبحث اور ترکیب تو نہیں آپڑتی؟ اگر بلا کسی تخلیط اور ترکیب کے عطف ہوسکے تو اُسی حرف پر اعتماد کرنا چاہئے۔ لیکن عطف نہ ہوسکنے کی یا عطف کرنا غیر مناسب ہونے کی حالتوں میں اُس کو حرفِ خلاف کے موضع ابتدا کی طرف رجوع کرکے تمام وجوہِ قراءت کا استیعاب کرلینا لازم ہے اور اس بارے میں اہمال (فروگذاشت) ترکیب اور جو وجہیں متداخل ہوچکی ہیں اُن کا اعادہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ امر اوّل ممنوع' امر دوم مکروہ اور امر سوم معیوب ہے'' اور زبان لپیٹ کر پڑھنے سے اور ایک قراءت کو دوسری قراءت کے ساتھ خلط ملط کردینے کا مفصل بیان اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں کیا جائے گا۔ قاری کو قراءتوں' روایتوں' طریقوں اور وجوہ میں سے کسی چیز کا چھوڑ دینا یا اُس میں خلل ڈالنا ہرگز روا نہیں کیونکہ اس بات سے روایت کے مکمل بنانے میں خلل پڑتا ہے۔ ہاں وجوہ کے متعلق بدیں وجہ کہ اُن کی روایت اختیاری رکھی گئی ہے کچھ نہیں کہا جاسکتا اور اُن کے بارے میں قاری کو اختیار ہے کہ وہ امام کی روایت میں جس وجہ کو چاہے لائے اور یہی کافی ہے۔ قراءت سیکھنے کی حالت میں کس قدر قرآن ایک سبق میں پڑھنا چاہئے؟ اس کی بابت صدر اوّل کے لوگوں نے کبھی اور کسی شخص کو دس آیتوں سے زیادہ ایک جلسہ میں نہیں پڑھائیں۔ البتہ صدر اوّل کے بعد اساتذہ اور مشائخ نے پڑھنے والے کی طاقت کا اندازہ کرکے جس قدر وہ یاد کرسکتا تھا اتنا ہی زیادہ یا کم سبق دینا شروع کیا۔ ابن الجزری کہتا ہے ''اور جس امر پر عملدرآمد قرار پایا ہے وہ یہ ہے کہ مفرد قراءت پڑھانے کی حالت میں قران کا ایک سو بیسواں حصہ ایک سبق میں پڑھایا جاتا ہے اور مجموعی قراءتوں کی تعلیم دیتے وقت اُس سے نصف دو سو چالیس حصوں میں سے ایک حصہ اور بہت سے دوسرے لوگوں نے سبق کی کوئی حد نہیں مقرر کی ہے اور یہی قول سخاوی نے پسند کیا ہے میں نے اس نوع میں مختصر طور سے تمام فن قراءت کے اماموں کے اقوال جمع کردیئے ہیں اس واسطے ایک قاری کے لئے یہ نوع اتنی ہی ضروری شے ہے جس قدر ایک محدث کو علم حدیث کے متعلق ایسے مسائل معلوم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

فائدہ۔ ابن خیر کا بیان ہے ''اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ جب تک کسی شخص کو حدیث کی سند روایت نہ حاصل ہو اُس وقت تک وہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث بیان نہیں کرسکتا''۔ میں کہتا ہوں کہ آیا اس اجماع کو قرآن کے بارے میں بھی مسلم مانا جائے گا؟ اور اس بات کی قید لگادی جائے گی کہ جب تک کسی شیخ سے قرآن کی قراءت نہ سیکھ لی ہو اُس وقت تک کسی شخص کو ایک آیت کا بھی نقل کرنا روا نہیں ہوسکتا؟ اس بارے میں کوئی مستند یا غیر مستند قول میری نظر سے نہیں گزرا لہٰذا اُس کی یہ وجہ سمجھ میں آئی کہ گو قرآن کے الفاظ ادا کرنے میں حدیث کی نسبت بہت ہی زیادہ احتیاط مشروط ہے۔ کیونکہ حدیث میں روایت باللفظ شرط نہیں اور قرآن میں لازمی ہے۔ تاہم بات یہ ہے کہ حدیث میں روایت کے لئے اجازت کی شرط لگانے کا باعث اُس میں موضوع اقوال کے شمول کا خوف ہے اور اس بات کا ڈر کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے من گھڑت باتیں سنادیں گے اور قرآن اس بات سے محفوظ بنادیا گیا ہے ہر زمانہ میں اُس

کے بکثرت یاد رکھنے والے پائے جائیں گے اور اس طرح وہ متداول رہے گا۔

فائدہ دوم: قراءت سکھانے اور خلق خدا کو تعلیم قرآن سے فائدہ پہنچانے کے لئے شیخ کی اجازت حاصل کرنا ضروری نہیں جو شخص اپنے آپ میں اس بات کی اہلیت پاتا ہو وہ بلا ممانعت لوگوں کو قرآن پڑھا سکتا ہے چاہے اُس کو کسی شیخ نے اجازت دی ہو یا نہیں۔ سلف اوّل اور صدہا صالح بھی یہی رائے رکھتے تھے اور یہ بات کچھ قراءت ہی کے لئے مخصوص نہیں بلکہ ہر ایک علم کے واسطے عام ہے کیا پڑھانے میں اور کیا فتویٰ دینے میں۔ بعض غبی لوگوں نے اجازت اور سند کو شرط قرار دے دیا ہے وہ دھوکے میں مبتلا ہیں عام طور سے لوگوں نے سند کی اصطلاح یوں مقرر کر لی کہ اکثر مبتدی لوگوں کو لائق استادوں کی شناخت نہیں ہوتی اور شاگردی کرنے سے پہلے استاد کی اہلیت اور علمی قابلیت کا پایہ معلوم کر لینا لازمی امر ہے اس واسطے اجازت (سند) ایک شہادت اور علامت ہے جو شیخ کی طرف سے قابل اجازت طلبہ کو دی جاتی ہے اور وہ اُس کے ذریعہ سے اور لوگوں پر اپنی اہلیت ثابت کر سکتے ہیں۔

فائدہ سوم: بہت سے مشائخ نے یہ عادت مقرر کر لی ہے کہ سند قراءت دینے کے لئے کوئی رقم بطور نذرانہ لیا کرتے ہیں تو یہ بات اجماعاً ناجائز ہے بلکہ شاگرد کی اہلیت معلوم ہونے پر اُسے سند دے دینا واجب ہوتا ہے اور غیر قابلیت آشکار ہونے کی حالت میں سند دینا ہی ممنوع ہے۔ سند کوئی فروخت کرنے کی چیز نہیں اس لئے اجازت دینے کے لئے نذرانہ لینا جائز نہیں اور نہ قراءت سکھانے کی اُجرت لینا ہی درست ہے۔ ہمارے اصحاب (شوافع) میں سے صدر موہوب الجزری کے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اُس سے کسی ایسے شیخ کی نسبت سوال کیا گیا جس نے اپنے ایک طالب علم سے سند دینے کے لئے نقد رقم طلب کی تھی سوال یہ ہوا کہ آیا طالب علم اس مقدمہ کو حاکم کے روبرو لے جا سکتا ہے اور حاکم کے ذریعہ سے شیخ کو بلا معاوضہ عطائے سند پر مجبور بنا سکتا ہے یعنی طالب علم ایسا کرے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ صدر موہوب نے جواب دیا۔ نہ شیخ پر اجازت دینا واجب ہے اور نہ اجازت کے لئے اُجرت لینا جائز'' اور اسی سے یہ بھی فتویٰ دریافت کیا گیا کہ ''ایک شیخ نے کسی طالب علم کو قراءت سکھانے کی اجازت دے دی مگر بعد میں وہ طالب علم بے دین اور بدچلن ثابت ہوا اور شیخ کو خوف پیدا ہوا کہ کہیں وہ قراءت میں خرابی نہ ڈالے۔ تو کیا ایسی حالت میں شیخ اپنی اجازت واپس لے سکتا ہے؟ موہوب نے جواب دیا'' طالب علم کے بددین ہونے کی وجہ سے اُس کی سند تعلیم باطل نہ ہو سکے گی'' اب رہی یہ بات کہ قراءت کی تعلیم پر اُجرت لینا روا ہے یا نہیں؟ تو میرے نزدیک یہ جائز ہے اور اس کا ثبوت بخاری کی وہ روایت ہے کہ ''بے شک جو چیز تمہارے اجرت لینے کی سب سے زیادہ مستحق ہے وہ کتاب اللہ ہے'' اور کہا گیا ہے کہ اگر قرآن پڑھانے کی اجرت متعین کر لی تو یہ بات جائز نہ ہوگی۔ حلیمی نے اسی قول کو مختار مانا ہے اور ایک قول اُس کے مطلقاً عدم جواز کا ہے اور ابوحنیفہؒ اسی قول کے متبع ہیں جس کی دلیل ابی داؤد کی حدیث ہے اور وہ عبادہ بن الصامتؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنہوں نے اصحاب الصفہ میں سے ایک شخص کو قرآن کی تعلیم دی تھی اور اُس نے اُن کو ایک کمان ہدیتاً دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو معلوم کر کے عبادہؓ سے فرمایا ''اگر تم کو یہ بات پسند ہے کہ اس کمان کے عوض میں تم کو ایک آگ کا طوق پہنایا جائے تو اُس کو قبول کر لو'' اور اجرت تعلیم قرآن کو جائز بتانے والے نے اس حدیث کا جواب یوں دیا ہے کہ اس کے اسناد میں گفتگو کی گئی ہے اور اس کے علاوہ عبادہؓ نے بنظر ثواب تعلیم دی تھی اس لئے وہ کسی معاوضہ کے مستحق نہ تھے۔ پھر وہ کمان

بطور معاوضہ کے اُن کو دی گئی اور اس واسطے اُس کا لینا جائز نہیں بخلاف اُس شخص کے جو قبل از تعلیم ہی اجرت کی شرط کر لے اس کو اجرت کا لینا جائز ہے۔ فقیہہ ابواللیث اپنی کتاب بستان میں بیان کرتا ہے ''تعلیم کی تین صورتیں ہیں۔ اوّل محض بنظر ثواب اور فی سبیل اللہ اور ایسی تعلیم کا کوئی معاوضہ نہیں لیا جاتا۔ دوم تعلیم با جرت اور سوم بغیر کسی شرط کے تعلیم دینا۔ لہٰذا اگر استاد کو کچھ ہدیہ ملے تو وہ قبول کر لے۔ شکل اوّل ماجور (اجر من عند اللہ) ہونے کی ہے اور اس پر انبیاء علیہم السلام کا عمل ہے اور دوسری شکل اجرت ٹھہرا کر تعلیم دینے کی درستی میں اختلاف ہے مگر راجح ترین قول سے اس کا جواز ثابت ہے اور تیسری شکل بالا جماع جائز ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلق کو تعلیم دینے والے تھے اور آپ ہدیہ قبول فرما لیتے تھے۔

فائدہ چہارم: ابن بطحان کا قاعدہ تھا کہ وہ قاری کو کسی چھوٹی ہوئی بات بتانے کی صورت میں اگر وہ بتانے کے باوجود بھی نہ سمجھے تو اُس موقع کو اپنے پاس لکھ رکھا کرتا اور جس وقت پڑھنے والا قرآن ختم کر کے طالب اجازت ہوتا تو اس وقت انہی مقامات کو خاص طور پر اُس سے دریافت کرتا۔ اگر قاری نے وہ سب باتیں ٹھیک بتا دیں تو وہ اجازت دے دیتا ورنہ دوسرا ختم کراتے وقت ان فروگزاشتوں کو پھر سکھاتا تھا۔

قراءتوں کو تحقیقات کرنے والے اور تلاوت حروف کے احکام پر واقفیت حاصل کرنے والے کا فرض ہے کہ وہ اس فن کی کوئی مکمل کتاب حفظ کر کے قاریوں کے اختلافات پر آگاہی حاصل کرے اور خلافِ واجب اور خلافِ جائز کا فرق معلوم کر لے۔

ابن الصلاح اپنے فتاویٰ میں لکھتا ہے ''قرآن کی قراءت ایک ایسی بزرگی ہے جو خداوند کریم نے خاص کر انسان کو عطا کی ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ ملائکہ کو یہ شرف نہیں ملا اور اسی وجہ سے وہ انسانوں کی زبان سے قرآن سننے کی حرص رکھتے ہیں۔

پینتیسویں نوع

تلاوتِ قرآن اور اُس کی تلاوت کرنے والے کے آداب

اس نوع کے متعلق ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ ازاں جملہ ایک نووی بھی ہیں کہ اُنہوں نے اپنی کتابوں تبیان اور شرح المہذب اور الاذکار میں بہت سے آدابِ تلاوت بیان کئے ہیں اور میں اس مقام پر اُن کے بیانات کے علاوہ اور بھی بکثرت باتیں درج کرنا چاہتا ہوں نیز میرے نزدیک تفصیل اور آسانی کی یہ بہتر شکل ہے کہ ہر ایک بات کو ایک مسئلہ کے طور پر جداگانہ لکھا جائے میں اسی اصول کی پیروی کروں گا تاکہ ناظرین کتاب کو اس کے سمجھنے میں سہولت حاصل ہو سکے واللہ الموفق۔ مسئلہ قرآن کی قراءت اور تلاوت بکثرت کرنا مستحب ہے۔ خود پروردگارِ عالم بکثرت کے ساتھ تلاوت قرآن کرنے والوں کی نسبت اُن کی تعریف کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے ''یتلون آیاتِ اللّٰہِ اٰنَاءَ اللَّیْلِ......'' صحیحین میں ابن عمرؓ کی یہ حدیث آئی ہے کہ ''دو باتوں کے سوا اور کسی بات میں حسد کرنا درست نہیں ایک اُس آدمی کے بارے میں جسے خداوند کریم نے قرآن عطا فرمایا ہے (یعنی وہ حافظِ قرآن ہے) اور وہ شب و روز اُس کے

ساتھ قیام کرتا ہے (یعنی اُس کو پڑھتا رہتا ہے) تا آخر حدیث اور ترمذی نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ ''جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف بھی پڑھے گا اُس کو بعوض اُس حرف کے ایک ایسی نیکی ملے گی جو دس نیکیوں کے برابر ہو گی اور ابی سعیدؓ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ''پروردگار سبحانہ وتعالیٰ فرماتا ہے جس شخص کو قرآن اور میری یاد مجھ سے سوال کرنے سے روک لے گی میں اُس کو مانگنے والوں کی نسبت سے بڑھ کر عطا کروں گا اور کلام الٰہی کی بزرگی تمام کلاموں پر ایسی ہے جیسی کہ خدا کو تمام اُس کی مخلوقات پر برتری حاصل ہے۔ مسلم نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے ''تم لوگ قرآن کو پڑھو کیونکہ وہ قیامت کے دن اپنے پڑھنے والوں کا شفیع ہوگا''۔ بیہقیؒ نے بی بی عائشہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے وہ آسمان والوں کو اس طرح روشن نظر آتا ہے جس طرح زمین والوں کو تارے دکھائی دیتے ہیں۔ انسؓ کی حدیث سے روایت کی گئی ہے کہ ''اپنے گھروں کو نماز اور قراءت قرآن کی روشنی سے منور بناؤ''۔ نعمان بن بشیرؓ کی حدیث سے مروی ہے کہ (رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) میری اُمت کی بہترین عبادت قرآن کی قراءت ہے''۔ سمرۃ بن جندبؓ کی حدیث میں آیا ہے ''ہر ایک دعوت دینے والے کے، دسترخوان پر لوگوں کا آنا ضروری بات ہے اور خدا کا خوانِ نعمت قرآن ہے لہٰذا تم اُس کو ہرگز نہ چھوڑو''۔ (یعنی دعوت کرنے والے فیاض لوگوں کے خوانِ کرم سے حصہ لینے کو ہر شخص دوڑتا ہے اور خدا کا خوانِ کرم قرآن ہے لہٰذا تم بھی اس سے حصہ لینے میں تامل نہ کرو) عبیدۃ المکی کی حدیث سے مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح پر روایت کی گئی ہے ''اے اہلِ قرآن! تم لوگ قرآن کو تکیہ نہ بناؤ اور اُس کی تلاوت شبانہ روز اس طرح کرو جیسا کہ تلاوت کرنے کا حق ہے اور اُس کو ظاہر کرو اور اُس میں جو کچھ آیا ہے اُس پر غور وخوض کیا کرو۔ شاید تم اس بات سے بہتری پاؤ''۔ سلف صالحین مقدار قراءت میں مختلف عادتیں رکھتے تھے اُن کے زیادہ سے زیادہ قرآن پڑھنے کی مقدار یہ وارد ہوئی ہے کہ بعض لوگ ایک رات اور دن میں آٹھ ختم کیا کرتے تھے چار ختم دن میں اور چار ختم رات کو۔ پھر ان کے بعد ایسے لوگ تھے جو رات اور دن میں چار ختم کیا کرتے تھے دو دن کے وقت اور دو ختم رات میں اور ان سے بعد تین ختم کرنے والے دو اور پھر ان کے بعد اور پھر ایک ہی ختم کرنے والے لوگ پائے جاتے تھے مگر بی بی عائشہؓ نے اس بات کی خرابی ظاہر کی ہے۔ ابن ابی داؤد مسلم بن مخراق سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا میں نے بی بی عائشہؓ سے عرض کی کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ایک رات میں دو یا تین قرآن ختم کرتے ہیں تو اُنہوں نے فرمایا ''وہ پڑھیں یا نہ پڑھیں میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پوری رات نماز میں قیام کرتی تھی اور آپ سورۃ البقرہ۔ آل عمران اور النساء پڑھتے تھے مگر اس طرح کہ جہاں کسی بشارت کی آیت پر گزر رہے تو دعا فرمائی اور اُس سے متمتع ہونے کی رغبت ظاہر کی اور جس وقت کوئی تخویف کی آیت پڑھی تو دعا اور پناہ مانگی۔ اس کے بعد اُن لوگوں کا نمبر تھا جو دو راتوں میں ایک قرآن ختم کرتے تھے اور پھر ایسے لوگ تھے جو تین راتوں میں ایک قرآن تمام کیا کرتے اور یہی صورت حسن ہے۔ بہت سے لوگوں نے تین راتوں سے کم میں قرآن کا ختم کرنا مکروہ بھی بتایا ہے اور ان لوگوں نے ترمذی اور ابوداؤد کی اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے اُنہوں نے صحیح قرار دے کر عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے مرفوع روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جو شخص تین دنوں سے کم میں پورا قرآن پڑھتا ہے وہ اُس کو کبھی سمجھ نہیں سکتا'' اور ابن ابی داؤد اور سعید بن منصور نے ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا

''قرآن کو تین دن سے کم میں نہ پڑھو''۔ ابوعبید نے معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ اُن کو تین دن سے کم عرصہ میں قرآن کا پڑھنا برا معلوم ہوتا تھا''۔ احمد اور ابوعبید نے سعید بن المنذر سے (جو اسی ایک حدیث کا راوی ہے) روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ آیا میں تین دن میں ایک پورا قرآن پڑھوں؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا ''ہاں اگر تو اتنی قوت رکھتا ہے'' اور پھر اس درجہ کے لوگ بھی تھے جو چار۔ پانچ۔ چھ اور سات دنوں میں ایک ختم کیا کرتے تھے اور یہ آخری طریقہ اوسط درجہ کا اور بہترین طریقہ تھا۔ اکثر صحابہؓ اور تابعین وغیرہم کا اسی پر عملدرآمد رہا۔ شیخین نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''تو ایک مہینے میں قرآن کا ایک ختم پڑھا کر''۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) مجھ میں اس سے زائد قوت ہے۔ آپؐ نے ارشاد کیا ''دس دن میں پڑھا کر'' میں نے پھر گزارش کی کہ مجھ میں اس سے زائد قوت ہے اور رسول پاک نے فرمایا ''تو پھر سات دنوں میں ایک قرآن ختم کیا کرنا اور اُس پر زیادتی نہ کرنا'' اور ابوعبید وغیرہ نے واسع بن حبان کے طریق پر قیس بن ابی صعصعۃ سے (اور اس کا کوئی اور راوی نہیں) روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) میں کتنے دنوں میں ایک قرآن پڑھا کروں؟ آپ نے فرمایا پندرہ دنوں میں''۔ ابن صعصعۃ کہتا ہے میں نے عرض کی ''مجھ میں اس سے زائد قوت ہے تو آپ نے فرمایا ''پھر اُسے ایک جمعہ (ایک ہفتہ) میں پڑھا کر'' اور بعد ازیں آٹھ۔ پھر دس۔ پھر ایک مہینے اور پھر دو مہینوں میں ختم کرنے والے لوگ ہیں۔ ابن ابی داؤد نے مکحول سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے قوی ترین لوگ قرآن کو سات دنوں میں پڑھا کرتے تھے اور بعض لوگ ایک مہینے میں۔ کچھ دو مہینوں میں اور بعض اس سے بھی زائد عرصہ میں''۔ ابواللیث اپنی کتاب بستان میں بیان کرتا ہے ''اگر قاری سے زیادہ نہ ہو سکے تو وہ ایک سال میں قرآن کے دو ختم کرے۔ کیونکہ حسن بن زیاد نے ابی حنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جو شخص ایک سال میں دو مرتبہ قرآن کی قراءت کرے گا وہ اس کا حق ادا کرے گا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سال وفات میں دو مرتبہ جبریلؑ کے ساتھ قرآن کا دَور کیا تھا'' مگر اور لوگوں میں سے کسی کا قول ہے کہ ''چالیس دن سے زیادہ قرآن کے ختم میں بلا عذر درنگ کرنا مکروہ ہے'' احمد نے اس قول پر زیادہ دیا ہے اور کہا ہے اس کی دلیل یہ حدیث ہے'' عبداللہ بن عمروؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ قرآن کتنے دنوں میں ختم کیا جائے تو رسول اللہ پاک نے فرمایا ''چالیس دنوں میں'' اس حدیث کو ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔ نووی اپنی کتاب الاذکار میں بیان کرتے ہیں۔ ''قول مختار یہ ہے کہ ختم قرآن کی مدت مختلف لوگوں کے لئے الگ الگ ہے لہٰذا جن لوگوں کو خوب غور وخوض کرنے سے نئی نئی باریکیاں اور علوم سوجھ پڑتے ہیں۔ اُن کو چاہئے کہ اُسی قدر تلاوت کرنے پر اکتفا کریں جس سے پڑھے جانے والے حصہ کو پوری طرح سمجھ سکنا ممکن ہے اور ایسے ہی جو لوگ اشاعتِ علم دیں۔ فیصلہ۔ مقدمات یا اور اسی قسم کے ضروری دینی کاموں میں مصروف اور عام دنیاوی کاروبار میں مشغول رہتے ہیں اُن کے واسطے اُسی قدر تلاوت کر لینا کافی ہے جو اُن کے فرائض منصبی اور حوائج ضروری میں خلل انداز نہ ہو اور ان لوگوں کے علاوہ جنہیں فرصت رہتی ہے وہ جس قدر اُن سے ممکن ہو اتنی تلاوت کریں۔ ہاں اس بات کا خیال رکھیں کہ تھک جانے اور قراءت میں زبان کے ٹھیک نہ چلنے کی حد تک نہ پہنچ جائیں۔

مسئلہ۔ قران کا بھول جانا گناہ کبیرہ ہے۔ نووی نے اس کی تصریح اپنی کتاب روضہ اور دیگر کتابوں میں بھی کی ہے اور اس کی دلیل میں ابی داؤد وغیرہ کی یہ حدیث پیش کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میرے روبرو میری امت کے گناہ پیش کئے گئے اور میں نے اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں دیکھا کہ کسی شخص کو قرآن کی کوئی سورۃ یا آیت یاد رہی ہو اور پھر اُس نے اُسے فراموش کر دیا اور ابو داؤد ہی نے یہ حدیث بھی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس شخص نے قرآن پڑھ کر پھر اُسے فراموش کر دیا وہ قیامت کے دن خدا کے سامنے جذام کے مرض میں مبتلا ہو کر لایا جائے گا" اور صحیحین میں آیا ہے "قرآن کی حفاظت کرو کیونکہ اُس ذات پاک کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جان ہے بے شک وہ زانو بندھے ہوئے اونٹ سے بھی بڑھ کر توڑا بھاگنے والا ہے"۔

مسئلہ۔ قرآن پڑھنے کے لئے وضو کرنا مستحب ہے کیونکہ وہ ذکروں میں افضل ترین ذکر ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحالت ناپاکی خدا کا نام لینا برا تصور کرتے تھے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔ امام الحرمین کہتا ہے "بے وضوء شخص کے لئے قرآن پڑھنے میں کوئی برائی نہیں کیونکہ صحیح روایتوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بلا وضوء ہونے کی حالت میں بھی قرآن پڑھنا ثابت ہو چکا ہے اور اگر قراءت کرنے کی حالت میں وضوء توڑنے والی چیز کے خروج کرنے کا احساس ہو تو قراءت روک دے یہاں تک کہ اُس حالت سے نجات مل جائے۔ مگر نجس آدمی (جس پر غسل واجب ہے) اور عورت جس کو ایام آتے ہوں اُن پر قرآن کا پڑھنا حرام ہے ہاں وہ مصحف کو دیکھ کر دل میں اُس کی آیتوں کا خیال کر سکتے ہیں اور جس شخص کا منہ ناپاک ہو رہا ہو اُس کے لئے قراءت مکروہ اور بقول بعض ویسی ہی حرام ہے جس طرح نجس ہاتھوں سے مصحف کو چھونا۔

مسئلہ: قراءت پاک اور صاف جگہ میں مسنون ہے اور اُس کے لئے سب سے افضل جگہ مسجد ہے۔ بہت سے لوگوں نے حمام اور راہ گزر میں قراءت کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے لیکن نووی کہتا ہے کہ ہمارے مذہب میں ان مقامات میں قرأت مکروہ نہیں پھر نووی یہی بیان کرتا ہے کہ شعبی نے بیت الخلاء اور فراس کے گھر میں جب کہ چکی چل رہی ہو قراءت کو قرآن کو مکروہ قرار دیا ہے۔ نووی کہتا ہے اور یہی بات ہمارے مذہب کے بھی مطابق ہے:

مسئلہ قراءت کے وقت قبلہ رو ہو کر خشوع وخضوع کے ساتھ بآرام اور جم کر بیٹھنا مسنون ہے اور سر جھکائے رہنا چاہئے۔

مسئلہ: تعظیم قرآن اور پاکی دہن کے خیال سے مسواک کرنا مسنون ہے۔ ابن ماجہ نے علیؓ سے موقوفاً اور بزار نے اُنہی سے جید سند کے ساتھ مرفوعاً روایت کی ہے کہ "تمہارے منہ قرآن کے راستے ہیں لہٰذا ان کو مسواک کے ذریعہ سے صاف و پاک بناؤ" میں کہتا ہوں اگر قراءت چھوڑ کر پھر کچھ ہی دیر بعد اُسے دوبارہ شروع کرنا چاہے تو اعوذ باللہ کہنا مستحب ہونے سے یہ بات پائی جاتی ہے کہ دوبارہ مسواک کرنا بھی مستحب ہے۔

مسئلہ: قراءت آغاز کرنے سے پہلے اعوذ باللہ پڑھنا مسنون ہے۔ خود پروردگارِ عالم ارشاد فرماتا ہے [1] "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ" یعنی جب تم قراءت قرآن کا ارادہ کرو اور کچھ لوگوں نے آیت کے ظاہری

[1] جس وقت تم قرآن پڑھو تو خدا تعالیٰ سے راندے ہوئے شیطان سے پناہ مانگو۔

حکم پر جا کر قراءت شروع کرنے کے بعد اعوذ باللہ پڑھنے کو واجب قرار دیا ہے اور بعض لوگوں نے اس کے ظاہری الفاظ کا اعتبار کر کے اعوذ باللہ فراغت قراءت کے بعد پڑھنے کا خیال ظاہر کیا ہے۔ نووی کہتا ہے اگر اثنائے قراءت میں کسی گروہ پر گزر ہوا اور اُن کو سلام کیا تو پھر قراءت شروع کرتے ہوئے اعوذ باللہ پڑھ لینا اچھا ہے اور کہتا ہے کہ قولِ مختار میں تعوذ کی صورت ((اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیطَانِ الرَّجِیم)) بیان کی گئی ہے اور سلف کی ایک جماعت اس پر "السمیع العلیم" بھی بڑھایا کرتی تھی' اور حمزہ سے "اَسْتَعِیْذُ. نَسْتَعِیْذُ" اور اَسْتَعَذْتُ کے الفاظ مروی ہیں اور حنفی مذہب کے عالم اور فقیہہ مصنف کتاب ہدایہ نے اسی کو پسند کیا ہے کیونکہ یہ الفاظ قرآن کے لفظ سے زیادہ مطابق ہیں اور حمید بن قیس سے "اعوذ باللّٰہ القادر مِنَ الشیطان الغادر" کہنا منقول ہے۔ ابی السمال سے منقول ہے کہ وہ کہتا ہے "اعوذ باللّٰہ القویّ من الشیطان الغویّ" اور ایک گروہ سے منقول ہے "اعوذ باللّٰہ العظیم مِنَ الشیطان الرجیم" اور دوسروں سے منقول ہوا ہے "اعوذ باللّٰہِ مِنَ الشیطان الرجیم اِنّہٗ ھُو السمیع العلیم" اور اس میں چند دیگر الفاظ بھی آئے ہیں۔ طوانی اپنی کتاب الجامع میں بیان کرتا ہے "استعاذہ کی کوئی ایسی حد نہیں ہے جس پر رکنا ضروری ہو۔ جس کا دل چاہے اُسے بڑھا لے اور جو چاہے اُس میں کمی کر دے۔ ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتا ہے "آئمہ قراءت کے نزدیک اعوذ باللہ کو بلند آواز سے پڑھنا مختار ہے اور ایک قول میں اُس کے مطلقاً آہستہ کہنے کی تصریح آئی ہے۔ پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورۃ فاتحہ کے ماسوا مقاموں میں اُس کا اخفاء ہونا چاہئے۔ ابن الجزری کہتا ہے "مگر آئمہ نے اعوذ باللہ کے بآواز بلند کہنے کا باطلاق پسندیدہ ہونا کہا ہے اور ابوشامۃ نے اُس کے بالجہر کہنے میں ایک ضروری قید بھی لگا دی ہے جو مفید ثابت ہوتی ہے وہ قید یہ ہے کہ اعوذ باللہ کا جہر قراءت سننے والے کے روبرو کیا جائے گا کیونکہ جس طرح عید کی تکبیروں اور لبیک کا بالجہر کہنا نمازِ عید کی علامت ہے اسی طرح اعوذ باللہ کا بالجہر پڑھنا قراءت کا نشان ہے اور اُس کے بآواز بلند پڑھنے کا نفع یہ ہے کہ سننے والا متوجہ ہو کر اور گوش برآواز بن کر سماعت کے لئے تیار ہو جائے گا اور شروع ہی سے تمام قراءت کو بغیر اس کے کہ کوئی لفظ چھوٹ جائے سن سکے گا ورنہ اگر اعوذ باللہ کو آہستہ سے کہا جائے تو سامع کو آغازِ قرأت کی خبر بھی نہ ہو گی اور وہ ضرور کسی نہ کسی جزو سے سننے سے محروم رہ جائے گا اور یہی معنی نماز کے اندر اور خارج از نماز کی قراءتوں کا باہمی فرق نمایاں کرتے ہیں اور متاخرین نے اخفاء کی مراد میں خلاف کیا ہے جمہور کہتے ہیں کہ اس سے آہستہ کہنا مراد ہے اور ضروری ہے کہ اُس کا تلفظ زبان سے کر کے اپنے آپ کو سنایا جائے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس کو بالکل مخفی رکھنا اور دل ہی میں کہنا چاہئے اس طرح کہ زبان سے تلفظ نہ کیا جائے اور جس وقت قاری قراءت کو ترک کرنے کے خیال یا کسی دوسری گفتگو میں مصروف ہونے سے خواہ وہ جواب سلام ہی کیوں نہ ہو۔ قراءت بند کر دے تو دوبارہ اعوذ باللہ کہہ کر قراءت شروع کر دے۔ لیکن اگر وہ کلام قراءت ہی کے متعلق ہے تو پھر اعوذ باللہ کہنے کی حاجت نہیں اور یہ بات کہ آیا اعوذ باللہ سنت کفایہ ہے یا سنت عین؟ کہ اگر ایک جماعت قاریوں کی قراءت کر رہی ہو اور اُن میں سے ایک ہی شخص اعوذ باللہ کہے تو وہ سب کی طرف سے کافی ہو جائے جس طرح کھانے کے وقت ایک دستر خوان پر کھانے والوں میں سے کسی ایک کا بھی بسم اللہ پڑھ لینا کافی ہوتا ہے؟ میں نے اس کے متعلق کوئی صریح قول نہیں دیکھا ہے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اعوذ باللہ کا پڑھنا سنت عین ہے اس واسطے کہ اس کا مقصود قاری کا اعتصام اور خدا تعالیٰ سے شیطان کے شر میں مبتلا ہونے سے پناہ طلب کرنا ہے پھر

کیونکر ہوسکتا ہے کہ ایک ہی شخص کا اعوذ باللہ پڑھ لینا تمام جماعت یا دوسرے شخص کے لئے بھی کافی ہو جائے۔

مسئلہ: یہ بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ ہر ایک سورۃ کے شروع میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھتا رہے۔ سورۃ براءۃ اس قید سے مستثنیٰ ہے اور بسم اللہ پڑھنے کا لزوم اس لئے ہے کہ اکثر علماء اس کو آیت مانتے ہیں لہٰذا اگر وہ سورۃ میں داخل کی جائے تو اُس کا تارک اکثر لوگوں کے نزدیک ختم قرآن میں سے ایک حصّہ کا ترک کرنے والا ہوگا اور اگر وہ بسم اللہ کو سورۃ کے مابین بھی پڑھ لے گا تو یہ بات مناسب ہوگی اور اس بات پر جیسا کہ عبادی نے نقل کیا ہے امام شافعیؒ زیادہ زور دیتے ہیں۔ فراء کا قول ہے "الیہ یُرَدُّ علم الساعۃِ......) اور "ھُوَ الَّذِی انشأ جنّاتٍ......" یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کی قراءت کرتے وقت اعوذ باللہ کے ساتھ ہی بسم اللہ کا پڑھنا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ محض تعوذ کے بعد ان آیتوں کے پڑھنے میں یہ قباحت آپڑتی ہے کہ ضمیر کے شیطان کی طرف پھرنے کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ ابن الجزری کا قول ہے "اور سورۃ براءۃ کے وسط کی آیتوں کے بسم اللہ سے آغاز کرنے میں بہت کم کسی نے تعرض کیا ہے اور اُس میں ابوالحسن سخاوی نے بسم اللہ پڑھنے کی تصریح کی ہے لیکن جعبری نے اُس کا قول رد کر دیا ہے۔

مسئلہ: قراءت قرآن میں بھی دیگر تمام اذکار کی طرح نیت کی کچھ حاجت نہیں مگر جب نماز سے خارج میں قراءت کی نذر مانے تو ضروری ہے کہ نذر یا فرض کی نیت کرلے چاہے اُس نے وقت بھی معین کرلیا ہو اور اگر ایسی حالت میں نیت کو ترک کر دے تو نذر جائز نہ ہوگی۔ اس بات کو قمولی نے اپنی کتاب الجواہر میں بیان کیا ہے۔

مسئلہ: قرآن کی قراءت میں ترتیل مسنون ہے۔ خود پروردگار جل شانہٗ فرماتا ہے "وَرَتِّلِ القرآن تَرْتِیلًا" اور ابو داؤد وغیرہ نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کی یہ تعریف کی ہے "کہ آپ بڑی وضاحت کے ساتھ حرف حرف نمایاں کر کے پڑھا کرتے تھے" بخاری میں انسؓ سے مروی ہے کہ اُن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کی بابت استفسار کیا گیا تو اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کشش صوت کے ساتھ ہوتی تھی"۔ پھر اُنہوں نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو پڑھ کر سنایا اور اللہ۔ الرحمٰن اور الرحیم۔ سب کو مد کے ساتھ پڑھا اور صحیحین میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اُن میں سے کسی شخص نے کہا "میں (قرآن کے حزب) مفصل کو ایک ہی رکعت میں پڑھا کرتا ہوں"۔ ابن مسعودؓ نے کہا "جس طرح اشعار کو جلد جلد پڑھ جاتے ہیں یوں؟ بے شک بہت سے لوگ ایسے ہیں جو قرآن کو پڑھتے ضرور ہیں مگر وہ اُن کی استخوانِ گلو کے نیچے نہیں اترتا۔ کاش اگر قرآن دل میں پڑھتا اور اُس میں جم جاتا تو فائدہ بھی دیتا" اور آجری نے ابن مسعودؓ سے حملۃ القرآن کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "نہ تو تم اُسے بادبان کشتی کی طرح پھیلاؤ اور نہ شعر کی طرح سمیٹو۔ اُس کی عجیب باتوں کے پاس رک جاؤ اور اُس کے ذریعہ سے دلوں کو حرکت دو اور تم میں سے کسی کو یہ فکر نہ رہے کہ جس طرح ہو سورۃ کے آخر ہی تک پڑھ جائے" اور اسی راوی نے ابن عمرؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے "قرآن پڑھنے والے سے (قیامت کے دن بہشت میں داخل ہوتے وقت) کہا جائے گا۔ تو قرآن پڑھتا اور (بہشت کے) درجوں پر چڑھتا جا اور جس طرح دنیا میں ترتیل کے ساتھ پڑھا کرتا تھا اُسی طرح اب بھی ترتیل کر کے پڑھ۔ بے شک تیری منزل (بہشت میں) اُسی جگہ ہوگی جہاں تو قرآن کی آخری آیت پڑھ کر اُسے تمام کرے" اور آجری ہی کتاب مہذب کی شرح میں کہتا ہے "علماء نے بہت زیادہ تیزی کے

ساتھ قرآن پڑھنے کو بالاتفاق مکروہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ترتیل کے ساتھ ایک پارہ کی تلاوت جلدی کر کے اُتنی ہی دیر میں بلا ترتیل دو پارے پڑھ لینے سے بدرجہا افضل ہے۔ علماء کا قول ہے کہ ترتیل کے مستحب ہونے کا باعث یہ ہے کہ قاری قرآن کے مطالب پر غور کرے اور ماسوا اس کے سنبھل سنبھل کر پڑھنا عظمت اور توقیر سے زیادہ قریب ہے اور دل پر بھی خوب اثر انداز ہوتا ہے اسی وجہ سے غیر عربی شخص کے لئے بھی جو قرآن کے معنی نہیں سمجھتا ترتیل مستحب رکھی گئی ہے'' اور کتاب النشر میں آیا ہے ''اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ترتیل کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا سرعت کر کے زیادہ پڑھنا؟ اور ہمارے بعض اماموں نے بہت اچھا کہا ہے کہ قراءت ترتیل کا ثواب عزت میں بڑھا ہوا ہے اور زیادہ پڑھنے کا ثواب مقدار و تعداد میں زائد ہے کیونکہ ایک نیکی کے عوض میں دس نیکیاں ملتی ہیں اور ہر ایک حرف کے عوض میں ایک نیکی اسی طرح کی نصیب ہوگی زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ترتیل کا کمال یہ ہے کہ اُس کے الفاظ پُر کر کے ادا کئے جائیں۔ ایک حرف دوسرے حرف سے الگ کر کے پڑھا جائے اور کسی حرف کو دوسرے حرف میں شامل (ادغام) نہ کیا جائے'' اور کہا گیا ہے کہ یہ تو ترتیل کا ادنیٰ درجہ ہے اور اُس کا مکمل مرتبہ یہ ہے کہ قرآن کی قراءت اُس کے مقامات نزول کے لحاظ سے کی جائے یعنی جس مقام پر دھمکی اور خوف دلایا گیا ہے وہاں اُسی طرح کی ڈپٹ آواز میں پیدا کی جائے اور جس جگہ تعظیم کا موقع ہے وہاں قاری کے لب ولہجہ سے عظمت وجلالت کا انداز مترشح ہونے لگے۔

مسئلہ: یہ بھی مسنون ہے کہ قرآن کو پڑھنے کے وقت اُس کے معانی سمجھنے اور اُن کے مطالب پر غور کرتے جانے کا لحاظ رہے۔ کیونکہ قرآن پڑھنے کا بہترین مقصد اور برترین مدعا یہی ہے۔ اسی امر سے دلوں میں نور اور قلب میں سرور پیدا ہوتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ''كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهٖ''[1] اور ارشاد فرمایا[2] ''اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ'' تدبر کی صفت یہ ہے کہ زبان سے جو لفظ نکلتا ہے دل میں اُس کے معنی پر غور کرتا ہوا ہر آیت کے مطلب کو سمجھے۔ احکام اور ممانعتوں کو سوچے اور اس بات کا اعتقاد کرے کہ یہ تمام احکام اور ممانعتیں قابل ماننے کے ہیں پھر گزشتہ زمانہ میں اُس سے جو کچھ قصور ہوئے ہیں اُن کی عذر خواہی کر کے معافی مانگے۔ کسی رحمت کی آیت پر گزر ہو تو خوش ہو جائے اور دعا مانگے اور عذاب کی آیت آئے تو ڈرے اور خدا سے پناہ مانگے۔ خداوند کریم کی پاکی کا ذکر آئے تو اس کی تنزیہ[3] اور عظمت کرے اور دعا کا موقع ہو تو عاجزی کے ساتھ اپنی حاجتیں طلب کرے مسلم نے حذیفہؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''ایک رات کو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی اور آپ نے سورۃ البقرہ شروع کر کے اُسے تمام کیا۔ پھر سورۃ النساء آغاز کر کے اُس کو بھی ختم کیا اور بعد ازاں سورۃ آل عمران کو آغاز کر کے اُسے تمام کیا اور آپ ٹھہر ٹھہر کر پڑھتے تھے جس وقت کسی ایسی آیت پر پہنچتے جس میں تسبیح باری تعالیٰ ہوتی۔ تو آپ سبحان اللہ کہتے۔ سوال کی آیت پڑھتے تو دعا مانگتے اور تعوذ کے حکم پر پہنچتے تو خدا سے پناہ طلب کرتے''۔ ابوداؤد اور نسائی اور دیگر لوگوں نے عوف بن مالک سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''ایک شب کو میں رسول اللہؐ کے ساتھ نماز میں کھڑا ہوا اور آپؐ نے سورۃ البقرہ پڑھی اس

---

[1] ایک بابرکت کتاب ہے جس کو ہم نے تم پر نازل کیا تا کہ لوگ اُس کی آیتوں پر غور کریں۔

[2] پس کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے؟

[3] پاکی بیان کرنا

طرح کہ آپؐ کسی رحمت کی آیت کو پڑھتے تو رک کر دعا مانگتے اور عذاب کی آیت پڑھتے تو ٹھہر کر خدا سے پناہ طلب کرتے تھے ابوداؤد اور ترمذی نے یہ حدیث روایت کی ہے کہ جو شخص "والتِّینِ والزَّیْتُونِ" کو خاتمہ تک پڑھے تو اُسے اُس کے بعد کہنا چاہئے ((بَلٰی وانَا عَلٰی ذٰلِکَ مِنَ الشَّاهِدِیْنَ)) اور جو شخص "لا اُقْسِمُ بِیَوْمِ القیامَةِ" کو پڑھے اور آخر تک پڑھ جائے یعنی قولہ تعالیٰ "اَلَیْسَ ذٰلِکَ بِقَادِرٍ عَلٰی اَنْ یُحْیِیَ الْمَوْتٰی" تک۔ تو وہ کہے "بلیٰ" یعنی (بے شک خدا اس بات پر قادر ہے اور سورۃ والمرسلات کا پڑھنے والا اُس کے خاتمہ یعنی قولہ تعالیٰ "فَبِاَیِّ حَدِیْثٍ بَعْدَهٗ یُؤْمِنُوْنَ ٥" تک پہنچ جائے تو اُس کو پڑھنے کے بعد کہے "آمَنَّا بِاللّٰهِ" ہم لوگ خدا پر ایمان لائے" اور احمد اور ابوداؤد نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی" پڑھا کرتے تو فرماتے تھے "سُبْحَانَ رَبِّیَ الْاَعْلٰی"۔ اور ترمذی اور حاکم نے جابرؓ سے روایت کی ہے۔ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کے پاس تشریف لائے اور اُن کو سورۃ الرحمٰن مِنْ اَوَّلِهَا اِلٰی آخرها پڑھ کر سنائی اور صحابہؓ اُس کو سن کر خاموش رہے۔ یہ حالت مشاہدہ کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں نے اس سورہ کو قوم جن کے سامنے بھی پڑھا تھا مگر وہ تمہاری نسبت سے بہت اچھے جواب دینے والے تھے۔ جہاں کہیں میں قولہ تعالیٰ "فَبِاَیِّ اٰلَاءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ ٥" پر پہنچتا تو وہ لوگ کہتے تھے[1] ((وَلَا بِشَیْءٍ مِنْ نِعمِکَ رَبَّنَا نُکَذِّبُ فَلَکَ الْحَمْدُ)) اور ابن مردویہ۔ دیلمی اور ابن ابی الدنیا نے کتاب الدعاء میں اور بہت سے دیگر لوگوں نے ایک نہایت ضعیف سند کے ساتھ جابرؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ[2] "وَاِذَا سَئَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ......" پڑھی اور اس کے بعد کہا ((اَللّٰهُمَّ اَمَرْتَ بِالدُّعَاءِ وَتَکَفَّلْتَ بِالْاِجَابَةِ. لَبَّیْکَ اللّٰهُمَّ لَبَّیْکَ لَا شَرِیْکَ لَکَ لَبَّیْکَ اِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَکَ وَالْمُلْکَ لَا شَرِیْکَ لَکَ اَشْهَدُ اَنَّکَ فَرْدٌ اَحَدٌ صَمَدٌ لَمْ تَلِدْ وَلَمْ تُوْلَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَکَ کُفُوًا اَحَدٌ وَاَشْهَدُ اَنَّ وَعْدَکَ حَقٌّ وَلِقَاءَکَ حَقٌّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارَ حَقٌّ وَالسَّاعَةَ اٰتِیَةٌ لَا رَیْبَ فِیْهَا وَاَنَّکَ تَبْعَثُ مَنْ فِی الْقُبُوْرِ)) اور ابوداؤد وغیرہ نے وائل بن حجر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپؐ نے "وَالضَّالِّیْنَ" پڑھ کر اس کے بعد "آمین" کہی اور اس کے ساتھ اپنی آواز کی کشش فرمائی" اور طبرانی نے اسی حدیث[3] کو ((قَالَ آمِیْنَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ)) کے لفظ سے روایت کیا ہے۔ پھر بیہقی نے اس کو "قَالَ رَبِّ اغْفِرْلِیْ آمِیْن" کے لفظ سے روایت کیا ہے اور ابوعبیدہ نے ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ "جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۃ البقرہ کے خاتمہ کے وقت آمین تلقین کی تھی" اور معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ وہ سورۃ البقرہ کو ختم کرتے ہوئے آمین کہا کرتے تھے"۔ نووی کہتا ہے کہ آدابِ تلاوت میں ایک بات یہ بھی ہے کہ جس وقت قولہ تعالیٰ "وَقَالَتِ الْیَهُوْدُ عُزَیْزُ نِ ابْنُ اللّٰهِ" "وَقَالَتِ الْیَهُوْدُ یَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ" یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کو پڑھا جائے تو پڑھنے والا اپنی آواز پست کرلے اور نخعی ایسا ہی کیا کرتے

---

[1] اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے پس تیرا شکر ہے۔

[2] بار الٰہا تو نے دعا کا حکم دیا اور قبول کرنے کی ذمہ داری فرمائی۔ میں حاضر ہوں اے پروردگار میں حاضر ہوں تیرا کوئی شریک نہیں تجھی کو پکارتا ہوں بے شک حمد اور نعمت تیرے ہی لئے ہے اور ملک بھی۔ تیرا کوئی شریک نہیں۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو اکیلا ہے نہ جنا اور نہ جنا گیا اور نہ تیرا کوئی کفو ہے اور میں گواہی دیتا ہوں کہ بیشک تیرا وعدہ سچ ہے۔ جنت حق ہے۔ دوزخ حق ہے اور قیامت آنے والی اُس میں کوئی شک نہیں اور تو ضرور قبروں کے مردوں کو زندہ کر کے اٹھائے گا۔

[3] آپ نے تین مرتبہ آمین کہی۔

تھے''۔

مسئلہ: کسی ایک آیت کو بار بار پڑھنے اور اُس کو دہرانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔نسائی وغیرہ نے ابی ذرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں ایک ہی آیت کی تکرار کرتے کرتے صبح کر دی "اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ......"

مسئلہ: قرآن پڑھتے وقت رو پڑنا مستحب ہے اور جو شخص رونے کی قدرت نہ رکھتا ہو۔اُس کو رونی صورت بنا لینا چاہئے اور رنج اور رقت قلب کا اظہار کرنا بھی مناسب ہے۔خداوند سبحانہ وتعالیٰ فرماتا ہے[1] "وَيَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ يَبْكُوْنَ" اور صحیحین میں ابن مسعودؓ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو قراءت کرنے کی حدیث میں آیا ہے کہ ''ناگہاں آپ کی دونوں آنکھیں اشکبار ہو گئیں'' اور بیہقی کی کتاب شعب الایمان میں سعد بن مالک سے مرفوعاً مروی ہے کہ ''بے شک یہ قرآن رنج اور صدمہ کے ساتھ نازل ہوا ہے اس لئے جس وقت تم اس کو پڑھو تو روؤ اور رونا نہ آئے تو رونے کی صورت بنا لو'' اور اسی کتاب میں عبدالملک بن عمیر کی یہ مرسل حدیث آئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''میں تم لوگوں کے سامنے ایک سورۃ پڑھتا ہوں اور جو (شخص اُسے سن کر) روئے گا اُس کے لئے جنت ہے پھر اگر تم رو نہ سکو تو رونے کی صورت بنا لو'' اور ابی یعلیٰ کے مسند میں یہ حدیث آئی ہے کہ ''تم لوگ قرآن کو رنج والم کے ساتھ پڑھو کیونکہ وہ حزن وملال کے ساتھ نازل کیا گیا ہے طبرانی کے نزدیک قراءت اُسی شخص کی اچھی ہے جو قرآن کو غمناک لہجہ میں پڑھے اور کتاب مہذب کی شرح میں بیان کیا گیا ہے کہ رونے کی قدرت حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تہدید (دھمکی) اور سخت وعید (عذاب کی خبر) اور مواثیق[2] وعہود کی آیتوں کو پڑھتے ہوئے اُن پر تامل کرے اور پھر سوچے کہ ان امور میں کس قدر قصور کیا ہے اور اگر اُن تہدیدوں کے پڑھتے وقت رونا نہیں آیا تھا تو اُسے چاہئے کہ اپنی اس کم نصیبی ہی پر گریہ وزاری کرے کہ اس سے یہ موقع کیونکر چھوٹ گیا اور فی الواقع یہ ایک بڑی مصیبت ہے۔

مسئلہ: قراءت میں خوش آوازی اور لب ولہجہ کی درستی مسنون ہے ابن حبان وغیرہ کی حدیث اس کی تائید کیلئے کافی ہے[3] ((زینو القرآن باصواتکم)) اور دارمی کی روایت میں اسکے الفاظ یوں آئے ہیں[4] ((حسِّنُوا القرآن بِاَصْواتِكُم فانّ الصوت الحَسَن يزيد القرآن حُسْنًا)) بزار وغیرہ نے حدیث[5] ((حُسْنُ الصوت زينة القرآن)) کی روایت کی ہے اور بھی اس بارے میں بکثرت صحیح حدیثیں آئی ہیں۔پھر اگر کوئی شخص خوش آواز نہ ہو تو جہاں تک اُس سے بن پڑے اپنی آواز کو سنبھالنے اور اچھی بنانے کی کوشش کرے مگر نہ اتنی کہ بہت زیادہ کشش صوت کے حد میں جا پہنچے اور الحان (راگ) کے ساتھ قراءت کرنے کے بارے میں امام شافعیؒ نے کتاب مختصر کے اندر اسکے غیر مناسب نہ ہونے پر زور دیا ہے اور ربیع الخیزی کی روایت سے اس کا مکروہ ہونا پایا جاتا ہے۔رافعی کا قول ہے۔جمہور علماء یہ کہتے ہیں کہ الحان کے ساتھ قراءت کرنا

---

1. اور منہ کے بل روتے ہوئے گر پڑتے ہیں۔
2. قول وقرار۔
3. تم لوگ اپنی آوازوں کے ذریعہ سے قرآن کو زینت دو۔
4. تم لوگ قرآن کو اپنی آوازوں سے خوشنما بناؤ کیونکہ اچھی آواز قرآن کا حسن دوبالا کر دیتی ہے۔
5. آواز کی خوبی قرآن کا زیور ہے۔

انہی دونوں قولوں پر منحصر نہیں بلکہ اُس کے مکروہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ مد اور حرکات کے اشباع میں اس قدر افراط سے کام لیا جائے کہ فتحہ سے الف۔ ضمہ سے واؤ اور کسرہ سے یے کی آواز پیدا ہو جائے یا جہاں ادغام کا موضع نہیں اُس جگہ ادغام کر دیا جائے۔ لیکن اگر اس حد تک نہ پہنچے تو الحان کے ساتھ قراءت کرنے میں کوئی کراہت نہیں۔ کتاب زوائد الروضہ میں آیا ہے ''اور صحیح یہ ہے کہ مذکورۂ بالا صورت پر حد سے بڑھ جانا حرام ہے پڑھنے والا اس کی وجہ سے گنہ گار اور سننے والا ابتلائے گناہ ہوتا ہے کیونکہ یہ طریقہ قراءت کے سیدھے اور درست طریقہ سے الگ نکل جانے کا ہے اور امام شافعیؒ نے کراہت سے یہی بات مراد لی ہے''۔ میں کہتا ہوں کہ اسی بارے میں یہ حدیث بھی آئی ہے ''تم لوگ قرآن کو عرب کے لہجوں میں اور اُن کی آوازوں میں پڑھو اور خبردار ہو کہ دو کتاب والوں (یہود و نصاریٰ) اور اہل فسق کے لہجوں کو کبھی نہ اختیار کرنا کیونکہ بہت سی ایسی جماعتیں آنے والی ہیں جو قرآن کو راگ (گانا) اور رہبانیۃ کے پابندوں کی طرح گٹکری کے ساتھ پڑھیں گے اور قرآن اُن کی استخوان گلو کے نیچے نہ اترے گا اُن کے دل دھوکے میں پڑے ہوں گے اور اُن لوگوں کے دل بھی جو اُن کی حالت کو پسند کریں گے''۔ (دھوکے میں مبتلا ہوں گے) اس حدیث کو طبرانی اور بیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی کا قول ہے۔ خوش آواز شخص سے قراءت کی خواہش کرنا اور اُسے غور سے سننا حدیث صحیح کی وجہ سے مستحب ہے اور اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ قراءت میں جماعت کا اجتماع ہو یا وہ دَور کے ساتھ قراءت کرے یعنی جماعت کا ایک حصہ تھوڑا سا قرآن پڑھے اور دوسرا حصہ اُس کے بعد سے قرآن کی قراءت کرے۔

مسئلہ: قرآن کی قراءت تفخیم کے ساتھ مستحب ہے اور اس کی دلیل حاکم کی یہ حدیث ہے کہ ''قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا ہے'' حلیمی کہتا ہے ''اور اُس کے معنی یہ ہیں قرآن مردوں کی قراءت کے ساتھ پڑھا جائے اور عورتوں کی طرح اسے سوچ دار آواز میں نہ پڑھیں اور اس امر میں امالہ کی اُس کراہت کو کچھ دخل نہیں جو کہ بعض قاریوں کے نزدیک پسندیدہ ہے اور ممکن ہے کہ قرآن کا نزول تفخیم ہی کے ساتھ ہوا ہو اور پھر اُسی کے ساتھ اس بات کی بھی اجازت دے دی گئی ہو کہ جس لفظ کا امالہ کرنا اچھا ہو اُس کا امالہ بھی کر لیا جائے۔

مسئلہ: بہت سی حدیثیں ایسی وارد ہوئی ہیں جو با آواز بلند قراءت کرنے کو مستحب قرار دیتی ہیں اور کچھ حدیثیں آہستہ آواز میں قراءت کرنے کا استحباب بھی عیاں کرتی ہیں۔ پہلے امر کے متعلق صحیح کی حدیث ''اللہ تعالیٰ کسی شے کو اس طرح نہیں سنتا جس طرح خوش آواز نبی کو جہر (با آواز بلند) کے ساتھ قرآن پڑھتے سنا کرتا ہے'' اور دوسرے امر کے متعلق ابی داؤد۔ ترمذی اور نسائی کی حدیث ''قرآن کو بلند آواز سے پڑھنے والا صدقہ کو بالاعلان دینے والے کی طرح ہے اور قرآن کا با آہستگی پڑھنے والا پوشیدہ خیرات کرنے والے کے مانند''۔ ثبوت میں پیش کی جاتی ہے۔ نووی کہتا ہے ''ان دونوں حدیثوں کو باہم جمع کرنے کے لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس مقام پر ریاکاری کا خوف ہو وہاں آہستہ پڑھنا بہتر ہے اور نیز ان صورتوں میں بھی کہ با آواز بلند قرآن پڑھنے سے دوسرے نمازیوں یا سونے والوں کو اذیت ہو۔ قرآن آہستگی ہی کے ساتھ پڑھنا افضل ہے اور ان کے ماسوا ہر صورت میں با آواز بلند پڑھنا افضل ہوگا کیونکہ عمل اسی میں زیادہ ہوتا ہے اور اُس کا فائدہ سننے والوں تک متعدی ہو سکتا ہے پھر خود قاری کے دل میں بھی ایک طرح کی اُمنگ پیدا ہوتی اُس کو معانی کلام اللہ پر غور کرنے کی طرف توجہ دلاتی ہے اور اُسے اپنی قراءت سننے میں مصروف رہنے کے باعث نیند نہیں آنے پاتی۔

نیز اس کی ہمت رو بترقی رہتی ہے۔ جمع ما بین الحدیثین (دونوں حدیثوں کا باہم مطابق کرنا) کی یہ دلیل اُس حدیث سے بھی ملتی ہے جس کو ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ ابی سعیدؓ سے روایت کیا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں اعتکاف کیا تھا اور آپؐ نے صحابہؓ کو بآواز بلند قراءت کرتے ہوئے سن کر اپنے جائے اعتکاف کا پردہ ہٹا کے یہ ارشاد کیا ''خوب سمجھ رکھو کہ تم میں سے ہر شخص اپنے پروردگار سے مناجات کر رہا ہے اس واسطے ایک دوسرے کو تکلیف نہ دو اور قراءت میں اپنی آواز دوسرے کی آواز پر بلند نہ کرو'' اور بعض علماء کا قول ہے کہ قراءت کے وقت کچھ آہستہ اور کچھ زور سے پڑھنا مستحب ہے اس واسطے کہ آہستہ پڑھنے والا کسی وقت پریشان ہو کر بآواز بلند پڑھنے کو پسند کرتا ہے اور بآواز بلند پڑھنے والا تھک جانے کی حالت میں آہستہ پڑھنے کا خواہشمند ہو جاتا ہے اور دونوں اس پھیر بدل کی حالت میں آرام حاصل کر لیتے ہیں۔

مسئلہ: مصحف کو دیکھ کر قراءت کرنا حفظ کے اعتماد پر قراءت کرنے سے افضل ہے کیونکہ مصحف کا دیکھنا بھی ایک مطلوبہ عبادت ہے۔ نووی کہتا ہے ''ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے اور سلفؒ بھی اسی بات کے قائل تھے۔ میں نے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں دیکھا ہے اور اگر یہ کہا جاتا تو بہت اچھا ہوتا کہ اس بارے میں لوگوں کے اختلاف کے لحاظ سے مختلف حکم ہیں۔ جس شخص کا خشوع اور تدبر اور ناظرہ پڑھنے کی دونوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے اُس کے لئے مصحف دیکھ کر پڑھنا اچھا ہے اور جس کو حفظ سے پڑھنے بہ نسبت مصحف میں نظر جما کر پڑھنے سے غور وفکر اور خشوع قلب کا زیادہ لطف آتا ہے اُسے حفظ ہی کے ساتھ پڑھنا بہتر ہے میں کہتا ہوں۔ مصحف کو دیکھ کر قراءت کرنے کا ثواب زائد ہونے کی دلیل وہ قول ہے جس کو بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اوس الثقفی کی مرفوع حدیث سے روایت کیا ہے کہ ''بغیر مصحف کو دیکھے ہوئے قراءت کرنے کے ہزار درجے ہیں تو مصحف دیکھ کر پڑھنے سے دو ہزار درجے ملتے ہیں'' اور ابوعبید نے صحیح سند کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے کہ ''ناظرہ قرآن خوانی کو حفظ کے ساتھ قرآن پڑھنے پر وہی فضیلت ہے جو فرض کی نماز کو نفل کی نمازوں پر فضیلت حاصل ہے۔ بیہقی نے ابن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے ''جس شخص کو خدا اور اس کے رسول سے محبت رکھنے میں مسرت حاصل ہوتی ہوا سے چاہئے کہ مصحف میں دیکھ کر قراءت کرے'' اور بیہقی اس کو منکر حدیث بتاتا ہے۔ پھر بیہقی ہی ابن مسعودؓ سے سند حسن کے موقوفاً روایت کرتا ہے کہ[1] ((اَدِیْمُوا النَّظَرَ فِی المصحف)) اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں نووی کی اس تمام بحث کو دو قول بیان کر کے پھر خود ایک تیسرا قول یہ بیان کیا ہے کہ یادداشت سے قرآن کا پڑھنا مطلقاً افضل ہے اور ابن عبدالسلام نے اس بات کو پسند کیا ہے کیونکہ حفظ سے پڑھنے میں جس خوبی کے ساتھ مطالب کلام الٰہی پر غور وفکر کیا جا سکتا ہے اُس خوبی کے ساتھ ناظرہ خوانی میں کبھی ممکن نہیں۔

مسئلہ۔ کتاب تبیان میں آیا ہے ''اگر قاری پڑھتے پڑھتے گھبرا اٹھے اور اُس کو یہ پتہ نہ لگے کہ جہاں تک وہ پڑھ چکا ہے اُس سے آگے کیا ہے پھر وہ کسی اور شخص سے دریافت کرے تو دریافت کرنے والے کو ادب سے کام لینا چاہئے کیونکہ ابن مسعودؓ نخعی اور بشیر بن ابی مسعودؓ سے منقول ہے ان لوگوں نے کہا ''اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے کسی بھائی سے کوئی آیت دریافت کرے تو پوچھنے والے کو چاہئے کہ اُس آیت سے قبل کی آیت پڑھ کر خاموش ہو جائے اور یہ نہ کہے کہ ''فلاں فلاں آیت کیونکر ہے؟'' اس واسطے کہ اس طرح کہنے میں بتانے والے کو شبہ پڑ جائے گا''۔ ابن مجاہد کا بیان ہے ''جس وقت

---

[1] مصحف میں ہمیشہ نظر کرتے رہو۔

قاری کو کسی حرف میں یہ شک ہو کہ آیا وہ ''ی'' ہے یا ''ت'' تو اُسے ''ی'' پڑھنا چاہئے کیونکہ قرآن مذکر ہے اور مہموز یا غیر مہموز ہونے کا شبہ ہو تو ہمزہ کو ترک کر دے۔ ممدود یا مقصور ہونے میں شک پڑے تو قصر کے ساتھ پڑھے اور مفتوح یا مکسور ہونے کے بارے میں شک واقع ہونے پر فتحہ کے ساتھ قراءت کرے کیونکہ فتحہ کسی جگہ میں بھی غلطی نہیں گنا جاتا اور کسرہ بعض جگہوں میں غلط ہو جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں عبدالرزق نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے ''جس وقت تم کو ''ی'' اور ''ت'' میں اختلاف پیش آئے تو اُس حرف کو ''ی'' بنا کر قرآن کی تذکیر کرو''۔ ثعلب نے اس قول سے یہ بات سمجھ لی کہ جس لفظ کی تذکیر و تانیث دونوں متحمل ہوں اُس میں تذکیر زیادہ اچھی ہے مگر اس کی تردید یوں کر دی گئی ہے کہ مونث غیر حقیقی مذکر بنانے کا ارادہ کرنا ممتنع (محال) ہے کیونکہ قرآن میں مؤنث غیر حقیقی کو نہایت کثرت کے ساتھ تانیث کے صیغہ میں لایا گیا ہے جیسے ''النَّارُ وَعَدَهَا اللّٰه'' ''التَفَتِ السَّاقُ بالسَّاقِ'' اور ''قالت لَهُمْ رُسُلهُمْ'' وغیرہ اور جبکہ مؤنث غیر حقیقی کو مذکر بنا دینے کا ارادہ محال ہے تو مونث حقیقی کے مذکر ٹھہرانے کا ارادہ بدرجۂ اوّلیٰ ممنوع ہوگا اور علماء نے کہا ہے کہ جن الفاظ کا مونث اور مذکر دونوں طرح پر آنا متحمل ہو اُن میں غلبۂ تذکیر ارادہ ٹھیک نہیں اُترتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''والنَّخلَ بَاسِقاتٍ'' اور ''اَعْجازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ'' میں باوجود اس کے کہ تذکیر جائز تھی مگر یہ مونث ہی لائے گئے کیونکہ دوسرے مقاموں پر خداوند کریم فرماتا ہے ''اَعْجازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ'' اور ''مِنَ الشَّجَرِ الْاحضَرِ نارًا'' کہ یہاں تذکیر آئی ہے۔ اس واسطے ابن مسعودؓ کے قول میں ''ذکروا'' سے یہ مراد نہیں جسے ثعلب نے سمجھ لیا بلکہ اُن کا مقصود ''ذَکِّرُوْا'' سے نصیحت کرنا اور دعا کرنا ہے جیسے کہ خداوند کریم نے خود ''فذكِّرْ بالْقُرآن'' فرمایا ہے۔ لیکن ابن مسعودؓ نے جر دینے والے حرف کو حذف بنا دیا ورنہ اصل میں ''ذَكِّر النَّاسَ بِالْقُرْآن'' کہنا مقصود تھا یعنی لوگوں کو حفظِ قرآن پر آمادہ بناؤ تاکہ وہ اسے بھول نہ جائیں۔ میں کہتا ہوں کہ ابن مسعودؓ کے قول کا ابتدائی حصہ اس احتمال کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اور واحدی کا قول ہے کہ ''بات وہی ہے۔ جس کی طرف ثعلب گیا۔ یعنی یہاں پر یہی مراد ہے کہ جس وقت ایک لفظ میں تذکیر اور تانیث دونوں باتوں کا احتمال ہو اور اُس کے مذکر لانے میں مصحف کے مخالف ہونے کی حجت نہ لائی جا سکے جیسے ''وَلَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ'' میں ہے تو اُس لفظ کو مذکر بنا سکتے ہیں اور اس بات کے مراد ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ کے اصحاب جو شہر کوفہ کے نامور قاری ہیں مثلاً حمزہ اور کسائی وہ سب اسی بات کی طرف گئے ہیں اور اُنہوں نے اس قبیل کے تمام الفاظ کو تذکیر کے ساتھ پڑھا ہے جیسے ''يَوْمَ يَشْهَدُ عَلَيْهِمُ اَلْسِنَتُهُمْ'' اور یہ بات مؤنث غیر حقیقی ہی میں ہے۔

مسئلہ: کسی سے بات کرنے کے واسطے قراءت کو روک دینا مکروہ ہے۔ حلیمی کہتا ہے ''اس واسطے کہ کلام اللہ پر اُس کے ماسوا کے کلام کو ترجیح دینا برا ہے''۔ بیہقی نے بھی اس بات کی تائید صحیح بخاری کی اس حدیث سے کی کہ ''ابن عمرؓ جس وقت قرآن پڑھا کرتے تھے تو جب تک اُس سے فارغ نہ ہو جاتے کوئی اور گفتگو نہیں کیا کرتے تھے'' اور اسی طرح قراءت قرآن کے مابین ہنسنا' کپڑے وغیرہ سے کھیلنا اور ایسی چیزوں کو دیکھنا جو دل کو بانٹ لیں یہ بھی مکروہ ہے۔

مسئلہ: عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں قرآن کا (ترجمۂ خالص) پڑھنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ آدمی کو عربی زبان اچھی طرح آتی ہو یا نہ آتی ہو۔ مگر وہ نہ تو اُسے نماز میں اور نہ خارج از نماز کسی حالت میں دوسری زبان میں نہ پڑھے۔ امام ابوحنیفہؒ نے قرآن کی قراءت غیر زبانوں میں مطلقاً جائز قرار دی ہے ابو یوسفؒ اور محمدؒ اُن کے دو ساتھیوں نے

عربی سے ناواقف ہونے کے لئے جواز رکھا ہے۔ لیکن بزدوی کی شرح میں آیا ہے کہ ابوحنیفہؒ اپنے اس قول سے بعد میں پھر گئے تھے اور اُنہوں نے بھی دوسری زبانوں میں قرآن کی قراءت ناجائز ٹھہرا دی تھی۔ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ غیر زبانوں میں قرآن کا (ترجمہ) پڑھنے سے قرآن کا وہ اعجاز باقی نہیں رہتا جو اُس کا اصلی مقصود ہے اور القفال جو ہمارے اصحاب میں سے ہیں اُن کا قول تھا کہ فارسی زبان میں قراءت کرنا خیال میں بھی نہیں آسکتا کسی نے اُن سے دریافت بھی کیا ''پھر تو لازم آتا ہے کہ کسی شخص کو قرآن کی تفسیر کرنے کی قدرت ہی نہ ہو؟'' اُنہوں نے جواب دیا ''یہ بات یوں نہیں۔ اس واسطے کہ تفسیر میں جائز ہے کہ وہ شخص خدائے پاک کا کچھ مفہوم بیان کر سکے اور کچھ نہ بیان کر سکے۔ لیکن اگر وہ فارسی زبان میں قرآن پڑھنا چاہے تو ناممکن ہے کہ اُس سے خدائے پاک کی تمام مرادعیاں کی جا سکے اس واسطے کہ ترجمہ کسی زبان کے ایک لفظ کی دوسری زبان کا ہم معنی اور اُسی مفہوم کا لفظ لا کر رکھ دینے کا نام ہے اور یہ بات غیر ممکن ہے بخلاف تفسیر کے کہ اُس میں توضیح مطلب مقصود ہوتی ہے ہو سکے یا نہ ہو سکے۔

مسئلہ: قراءت شاذ کا پڑھنا جائز نہیں۔ ابن عبدالبر نے اس بات پر اجماع ہونے کا بیان کیا ہے مگر ابن موہوب الجزری نماز میں پڑھنے کے سوا دیگر حالتوں میں اس کا جواز بیان کرتا ہے اور اسے حدیث کی بالمعنی روایت جائز ہونے پر قیاس کرتا ہے۔ یعنی جس طرح حدیث کی بالمعنی روایت درست ہے اسی طرح قراءت کا شاذ پڑھنا بھی خارج از نماز درست تصور کرتا ہے۔

مسئلہ: بہتر یہ ہے کہ قرآن کو مصحف کی ترتیب کے مطابق پڑھا جائے۔ شرح المہذب میں آیا ہے۔ ''یہ حکم اس لئے دیا گیا کہ مصحف کی ترتیب حکمت پر مبنی ہے لہٰذا اُس کو بجز ان صورتوں کے جو شرعاً ثابت ہیں دوسری حالتوں میں ترک کرنا ٹھیک نہ ہوگا۔ شرع کے لحاظ سے جو باتیں خلاف ترتیب مصحف ثابت ہوئے ہیں اُن کی مثال روزِ جمعہ فجر کی نماز میں ''آلٓمٓ تنزیلٌ'' اور ''ھل اتٰی'' کی سورتیں پڑھنا یا اسی کی مثل اور حالتیں۔ اس واسطے اگر سورتوں میں تفریق کی جائے یا اُنکو آگے پیچھے کر کے پڑھا جائے تو یہ بات جائز ہے لیکن اس سے افضل صورت کا ترک لازم آتا ہے اور رہی یہ بات کہ ایک ہی سورۃ کو آخیر سے اوّل تک پلٹ کر پڑھے تو اس کی ممانعت پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کیونکہ اس سے اعجاز کی ایک قسم زائل اور ترتیب آیات کی حکمت معدوم ہو جاتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس بارے میں ایک سلف کا قول بھی پایا جاتا ہے جس کو طبرانی نے سند جید کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔ ابن مسعودؓ سے کسی ایسے شخص کی نسبت دریافت کیا گیا جو قرآن کو الٹا کر کے (یعنی سورتوں کی آیتوں کی ترتیب کو الٹ کر) پڑھتا ہو تو اُنہوں نے جواب دیا ''اُس شخص کا قلب الٹا ہے'' اور ایک سورۃ کو دوسری سورۃ سے خلط ملط کر کے پڑھنا اس کی نسبت حلیمی نے کہا ہے کہ اُس کا ترک کر دینا ادب کی بات ہے اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو ابوعبید نے سعید بن المسیبؒ سے روایت کیا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلالؓ کی طرف ہو گزرے اور بلالؓ اس وقت اس طرح قرآن پڑھتے تھے کہ تھوڑا سا کسی سورۃ میں سے اور تھوڑا سا دوسری سورۃ میں سے ملا ملا کر قراءت کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''بلالؓ! میں تمہاری طرف آیا تھا تو میں نے دیکھا کہ تم ایک سورۃ اور دوسری سورۃ کو باہم ملا جلا کر قراءت کرتے تھے''۔ بلالؓ نے جواب دیا ''میں نے پاک چیز کو پاک چیز کے ساتھ ملا جلا دیا'' اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے فرمایا ''تم سورۃ کو بجنسہٖ حالت پر قراءت کیا کرو'' یا اسی کی مانند

کوئی اور بات فرمائی۔ یہ حدیث مرسل اور صحیح ہے اور ابوداؤد کے نزدیک یہ حدیث ابی ہریرہؓ سے (بدون آخرہ موصول ہے اور ابوعبید ہی۔نے اس کی روایت ایک دوسری وجہ پر عفرۃ کے مولیٰ عمر سے یوں بھی کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلالؓ سے فرمایا ''جس وقت تم کسی سورۃ کی قراءت کروتو اُسے پورا کر دیا کرو'' اور اُسی نے کہا ''حدثنا معاذ عن ابن عوف'' ابن عوف نے کہا ''میں نے ابن سیرین سے اُس شخص کی نسبت دریافت کیا جو ایک سورۃ سے دو آیتیں پڑھ کر پھر اسے چھوڑ دے اور دوسری سورۃ پڑھنے لگے تو ابن سیرین نے کہا ''تم میں سے ہر شخص کو بے خبری میں اس طرح کا بڑا گناہ کرنے سے پرہیز کرنا چاہئے'' اور ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جس وقت تم کوئی سورۃ آغاز کرو اور یہ چاہو کہ اُسے چھوڑ کر دوسری سورۃ پڑھو تو ''قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ'' پڑھنا شروع کر دو اور اگر اسی سورۃ کو شروع کیا ہے تو پھر اُسے ناتمام چھوڑ کر دوسری سورۃ کی طرف ہرگز نہ جاؤ۔ یہاں تک کہ اس کو ختم کرلو'' اور ابن ابی الھذیل سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''صحابہؓ اس بات کو برا تصور کرتے تھے آیت کا ایک ٹکڑا پڑھیں اور کچھ حصہ چھوڑ دیں''۔ ابوعبید کہتا ہے ''ہم جس بات کو بیان کرتے ہیں وہ متعدد سورتوں کی مختلف آیتوں کی قراءت ہے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلالؓ کی نسبت ناپسند فرمایا اور اُن کو اس سے منع کیا۔ یا جس طرح ابن سیرین نے اس کی ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے اور عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث مذکورۂ فوق میرے خیال میں یہ وجہ رکھتی ہے کہ کسی آدمی نے ایک سورۃ کو پڑھنا سروع کر کے اُسے تمام کرنے کا ارادہ کیا تھا کہ اسی اثناء میں اُسے دوسری سورۃ کو پڑھنے کا خیال آ گیا اور اُس کے لئے یہ حکم دیا گیا کہ وہ ''قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ'' پڑھ لے لیکن وہ شخص جس نے قراءت شروع کرنے کے بعد ایک آیت سے دوسری آیت کی طرف منتقل ہو جانے اور آیات قرآن کی ترتیب ترک کرنے کا ارادہ کیا تو یہ کام بجز بے علم شخص کے اور کوئی نہیں کرے گا اس لئے کہ اگر خدا تعالیٰ کو اسی طرح کی بے ترتیبی منظور ہوتی تو اُس نے قرآن کو ایسے ہی (بے ترتیبی کے) انداز سے نازل کیا ہوتا اور ترتیب کا لحاظ کیوں رکھتا'' اور قاضی ابوبکر نے ہر ایک سورۃ کی ایک ایک آیت کو ملا کر پڑھنے کی نسبت عدم جواز پر اجماع ہونا بیان کیا ہے۔ بیہقی کا قول ہے ''اور سب سے اچھی حجت یہ جو اس بارے میں پیش کی جاسکتی ہے وہ یہ کہنا ہے کہ کتاب اللہ کی یہ ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ماخوذ ہے اور آپ نے اس کو جبریلؑ سے اخذ کیا تھا لہٰذا قاری کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ منقول ترتیب پر قراءت کرے کیونکہ ابن سیرین نے کہا ہے ''خدا کی ترتیب تمہاری اپنی ترتیب سے بہتر ہے''۔

مسئلہ: حلیمی کہتا ہے ہر ایک ایسا حرف جس کو قاری (امام فن) نے ثبت[1] کیا اُس کا استیفاء (پورا) کر لینا مسنون ہے تاکہ قاری (پڑھنے والا) تمام اُس چیز کو جو قرآن ہے ادا کر سکے۔ ابن الصلاح اور نووی کا بیان ہے ''جس وقت پڑھنے والا مشہور قاریوں میں سے کسی کی قراءت کا آغاز کرے تو اُس کے لئے مناسب ہے کہ جب تک کلام کا ارتباط قائم رہے اُس وقت تک برابر وہی ایک قراءت پڑھتا جائے جس وقت ارتباط کلام ختم ہو جائے تو پھر پڑھنے والے کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو دوسری قراءت پڑھنا شروع کر دے لیکن بہتر یہی ہے کہ اس مجلس میں پہلی ہی قراءت پر مداومت کرتا رہے دوسرے لوگوں نے اس کی مطلق ممانعت کی ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے ''اور درست یہ ہے کہ کہا جائے'' اگر اس شکل میں

[1] قراءت میں داخل اور نمایاں کیا۔

دونوں قراءتوں میں سے کوئی ایک قراءت دوسری کے ساتھ ترتیب پا جانے والی ہوگی تو بے شک اس کی ممانعت تحریم کے طور پر ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص "فَتَلَقّٰی آدَمُ مِنْ رَبِّهٖ كَلِمَاتٌ" کو "آدم اور "كَلِمَات" دونوں کو رفع یا دونوں کے نصب کے ساتھ پڑھے اور یہ کرے کہ آدم کا رفع ابن کثیر کے سوا دوسرے قاری کی قراءت سے لیا ہو اور کلمات کا رفع ابن کثیر کی قراءت سے اخذ کیا ہو یا اسی قسم کی اور باتیں جو عربیت اور زبان کے لحاظ سے جائز نہیں ہیں اگر تغیر قراءت اس طرح کا نہ ہو کہ اُس کی وجہ سے ایک روایت اور دوسری روایت کے مقاموں کے مابین فرق ڈالا گیا ہو اسی حالت میں یہ تغیر سبیل روایت ہو تو حرام تصور کیا جائے گا اس لئے کہ یوں کرنا گویا روایت میں غلط بیانی اور آمیزش کرنا ہے اور اگر یہ بات نہ ہو بلکہ بطور تلاوت کے تغیر ہو گیا ہو تو اس میں کوئی ہرج نہیں بلکہ یہ جائز ہے۔

مسئلہ: قراءت قرآن کا سننا اور اس وقت غل وشور اور باتوں کا ترک کر دینا مسنون ہے کیونکہ پروردگار عالم خود فرماتا ہے[1] "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ"

مسئلہ۔ آیت سجدہ پڑھنے کے وقت سجدہ کرنا مسنون ہے اور قرآن میں سجدہ کی آیتیں چودہ ہیں بدیں تفصیل۔ الاعراف۔ الرعد۔ النحل۔ الاسراء اور مریم کی سورتوں میں ایک ایک اور سورۃ الحج میں دو سجدے۔ پھر الفرقان۔ النمل۔ آلم۔ تنزیل۔ فصلت۔ النجم۔ اذا السماء انشقت اور اقراء باسم ربک کی سورتوں میں ایک سجدہ۔ سورۃ ص کا سجدہ مستحب ہے اور ضروری سجدوں میں سے نہیں اور بعض علماء نے سورۃ الحجر کے آخر میں ایک سجدہ چودہ سجدوں پر اور بھی زیادہ کیا اور اُس کو ابن الغرس نے اپنی کتاب احکام میں بیان کیا ہے۔

مسئلہ: نووی کا قول ہے قراءت قرآن کے مختار اوقات میں سے افضل اوقات وہ ہیں جو نماز کے اندر ہوتے ہیں اس کے بعد رات کا ابتدائی وقت اور بعد ازیں رات کا پچھلا نصف حصہ قراءت کے لئے موزوں ہے لیکن مغرب وعشاء کے مابین قراءت کرنا بہت محبوب ہے۔ دن کا افضل وقت نماز فجر سے بعد کا وقت ہے اور یوں تو قراءت کسی وقت میں بھی مکروہ نہیں ہوتی کیونکہ اُس میں کوئی نہ کوئی بات نکلتی ہی ہے جو ابن ابی داؤد نے معاذ بن رفاعۃ کے واسطہ سے اُس کے مشائخ کا قول بیان کیا ہے کہ وہ لوگ نماز عصر کے بعد قراءت کو مکروہ سمجھتے اور کہتے تھے کہ یہ یہودیوں کے پڑھنے کا دستور ہے تو یہ ایک بے اصل اور غیر مقبول بات ہے۔ ہم لوگ قراءت کے لئے سال کے دنوں میں عرفہ کا دن پھر جمعہ۔ اُس کے بعد پیر اور پنجشنبہ (جمعرات) کے دنوں کو پسند کرتے ہیں اور مہینوں کے دس دس دنوں کے حصوں میں رمضان کا پچھلا حصہ اور ذی الحجہ کا پہلا عشرہ اور پورے مہینوں میں سے رمضان کا مہینہ بہتر خیال کرتے ہیں اور قرآن کی قراءت شروع کرنے کے لئے جمعہ کی رات پھر اُس کے ختم کرنے کے واسطے پنجشنبہ کی شب پسند کرتے ہیں کیونکہ ابن ابی داؤد نے عثمان بن عفانؓ کی نسبت ایسا ہی عمل کرنے کی روایت کی ہے۔ قرآن کا ختم کرنا دن یا رات کے ابتدائی حصہ میں افضل ہے اس لئے کہ دارمی نے سند حسن کے ساتھ سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "اگر قرآن کا ختم آغاز شب میں ہوتا ہے تو ملائکہ ختم قرآن کرنے والے کے واسطے صبح تک دعائے رحمت کرتے رہتے ہیں اور اگر وہ دن کے پہلے حصہ میں قرآن ختم کرتا ہے، تو شام تک فرشتے اس کے حق میں رحمت کی دعائیں مانگتے جاتے ہیں۔ احیاء العلوم میں آیا ہے۔ دن کے آغاز کا ختم قرآن نماز فجر کے فرض کی دو رکعتوں میں ہوتا ہے شب کے ابتدائی حصہ میں قرآن ختم کرنے کی صورت یہ ہے کہ نماز

[1] اور جس وقت قرآ پڑھا جائے تو اُس کو سنو اور خاموش ہو کر غور سے سنو تا کہ تم پر رحم کیا جائے۔

مغرب کی دوسنتوں کی رکعتوں میں ختم کیا جائے ابن المبارک سے منقول ہے کہ وہ جاڑوں کے موسم میں آغاز شب اور گرمیوں کے ایام میں فجر کا وقت ختم قرآن کے لئے پسند کیا کرتے تھے۔

مسئلہ: ختم قرآن کے دن روزہ رکھنا مسنون ہے اس بات کو ابن ابی داؤد نے تابعین کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے اور یہ بھی چاہئے کہ ختم قرآن میں اپنے گھر والوں اور دوستوں کو شریک کرے۔ طبرانی نے انسؓ کی نسبت روایت کی ہے کہ جس دن وہ قرآن ختم کیا کرتے تو اپنے کنبہ والوں کو جمع کر کے خدا سے دعا مانگا کرتے تھے۔ ابن ابی داؤد نے حکم بن عتیبۃ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''مجھ کو مجاہد نے بلوا بھیجا اور میں گیا تو اُن کے پاس ابن ابی امامۃ بھی موجود تھے۔ مجاہد نے ابن ابی امامۃ۔ دونوں نے مجھ سے کہا ''ہم نے تم کو اس لئے بلوایا ہے کہ ہم قرآن ختم کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں اور ختم قرآن کے وقت دعا قبول کی جاتی ہے مجاہد ہی سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''صحابہؓ ختم قرآن کے وقت اکٹھا ہو جایا کرتے تھے'' اور مجاہد کہتا ہے کہ ''ختم قرآن کے وقت رحمت کا نزول ہوتا ہے۔''

مسئلہ: سورۃ والضحیٰ سے آخر قرآن تک ہر سورۃ کے بعد تکبیر کہنا مستحب ہے اور یہ دستور مکہ والوں کی قراءت کا ہے۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور ابن خزیمۃ نے ابن ابی بزہ کے طریق سے روایت کی ہے کہ ''میں نے عکرمۃ بن سلیمان سے سنا وہ کہتا تھا ''میں نے اسماعیل بن عبداللہ المکی کے روبرو قراءت کی اور جس وقت میں سورۃ والضحیٰ پر پہنچا تو انہوں نے کہا'' (یہاں سے) تکبیر کہو یہاں تک کہ قرآن کو ختم کرو''۔ پھر میں نے عبداللہ بن کثیر کو قراءت سنائی اور اُنہوں نے بھی مجھ کو یہی حکم دیا اور کہا ''میں نے مجاہد سے قراءت سیکھی تھی اُنہوں نے مجھ کو ایسا ہی حکم دیا اور مجاہد نے مجھے خبر دی کہ اُنہوں نے ابن عباسؓ کے روبرو قراءت پڑھی تھی تو ابن عباسؓ نے انہیں اس بات کی ہدایت کی تھی اور بیان کیا تھا کہ اُنہوں (ابن عباسؓ) نے اُبی بن کعبؓ کے روبرو قراءت کر کے اس بات کی ہدایت حاصل کی ہے''۔ اس حدیث کو ہم نے اسی طور پر موقوف روایت کیا ہے۔ پھر اسی حدیث کو بیہقی نے ایک دوسرے وجہ پر ابن ابی بزہ ہی سے مرفوعاً بھی روایت کیا ہے۔ اور اُسی وجہ سے (یعنی مرفوعاً) حاکم نے اپنے مستدرک میں یہ حدیث درج کی اور اسے صحیح بتایا ہے۔ اس کے علاوہ اس حدیث کے اور بھی بکثرت طریقے بزی اور موسیٰ بن ہارون سے آئے ہیں۔ حاکم کہتا ہے ''مجھ سے بزی نے اور اُس سے امام محمد بن ادریس الشافعیؒ نے کہا ''اگر تو تکبیر کو چھوڑ دے تو یاد رکھ کہ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک سنت کو ترک کرے گا''۔ حافظ عماد الدین بن کثیر کہتا ہے'' حاکم کا یہی قول اس بات کا مقتضی ہے کہ اُس نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا'' اور ابو العلاء الہمدانی نے البزی سے روایت کی ہے کہ ''اس (تکبیر) کی اصل یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا آنا رک گیا تھا مشرک لوگوں نے کہا ''محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے اُن کا خدا بیزار ہو گیا ہے''۔ اُس وقت سورۃ والضحیٰ نازل ہوئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیر فرمائی۔ ابن کثیر کہتا ہے ''یہ روایت کچھ ایسے اسناد کے ساتھ وارد ہوئی ہے کہ اُس پر صحت یا ضعف کسی بات کا حکم نہیں لگایا جا سکتا''۔ حلیمی کا بیان ہے ''تکبیر کہنے کا نکتہ یہ ہے کہ قراءت کو صوم رمضان کے ساتھ مشابہ کیا جائے۔ یعنی جس طرح تعداد صوم پوری ہونے کے بعد تکبیر کہی جاتی ہے اُسی طرح اس مقام پر سورۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد تکبیر کہی جائے گی اور اس کی حالت یہ ہے کہ ہر ایک سورۃ کے بعد تھوڑا سا وقفہ کر کے ''اللہ اکبر'' کہے۔ سلیم الرازی جو ہمارے اصحاب میں سے ہے اُس نے بھی اپنی تفسیر میں یونہی بیان کیا ہے کہ ہر ایک دو سورتوں کے مابین

''اللہ اکبر'' کہنا چاہئے اور پچھلی دوسورۃ کے آخیر کو تکبیر کے ساتھ وصل نہ کرے بلکہ معمولی سکتہ کے ذریعہ سے جدا کر دے۔ حلیمی کہتا ہے اور جن قاریوں نے تکبیر کہنے سے گریز کیا ہے اُن کی حجت یہ ہے کہ ایسا کرنے سے قرآن میں زیادتی کرنے کا ایک ذریعہ ہاتھ آتا ہے۔ یوں کہ تکبیر کی مداومت کی جانے سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ وہ قرآن کا جزو ہے۔ کتاب النشر میں آیا ہے ''اور قاریوں کا تکبیر کے ابتدا کرنے میں اختلاف ہے کہ آیا تکبیر سورۃ والضحیٰ کے اوّل سے کہنی چاہئے یا اُس کو تمام کر لینے کے بعد اور اسی طرح تکبیر کے انتہا میں بھی اختلاف آیا ہے وہ سورۃ الناس کے اوّل میں کہی جائے یا اُس کے آخیر میں؟ اور اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ تکبیر کو سورۃ سے وصل کیا جائے گا یا جدا؟ اور وصل ہوگا تو اوّل سورۃ میں یا سورۃ کے آخیر میں؟ یونہی تکبیر کے لفظ میں بھی اختلاف ہے کسی کے نزدیک اللہ اکبر کہنا چاہئے اور کوئی ''لا اِلٰہ اِلاَّ اللّٰہُ وَ اللّٰہُ اَکْبَرُ'' کہتا ہے اور ہر ایک اختلاف کی بنیاد صرف یہ ہے کہ آیا تکبیر سورۃ کے شروع میں ہو یا آخیر میں؟ نماز کی حالت اور خارج از نماز حالت دونوں تکبیر کے لئے یکساں ہیں یعنی ہر حالت میں اُسے کہنا چاہئے اس بات کی تصریح سخاوی اور ابوشامۃ نے کی ہے۔

مسئلہ: ختم کے قرآن کے بعد دعا مانگنا بھی سنت ہے اور اس کا ثبوت طبرانی وغیرہ کی اس حدیث سے ہوتا ہے جو عرباض بن ساریہؓ سے مرفوعاً آئی ہے ''جس شخص نے قرآن ختم کیا اُس کے لئے ایک قبول ہونے والی دعا ہے'' شعب الایمان میں انسؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے ''جس شخص نے قرآن ختم کر کے خدا کی حمد کہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا اور اپنے پروردگار سے مغفرت مانگی تو بے شک اُس نے اچھے موقع پر اپنی بہتری طلب کی''۔

مسئلہ: ایک ختم سے فارغ ہوتے ہی دوسرا ختم شروع کر دینا مسنون ہے اور اس کی بابت ترمذی وغیرہ کی یہ حدیث سند قرار دی گئی ہے۔ ((احب الاعمال الی اللّٰہ تعالیٰ الحالُّ المرتحل الَّذی یَضرِبُ مِنْ اوّل القرآن الی اٰخِرہ کلَّمَا احل ارتحل))[1] اور دارمی نے سند حسن کے ساتھ بواسطہ ابن عباس ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس وقت ''قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ'' پڑھ چکتے تو الحمد سے پھر شروع کر دیتے اور اُس کو پڑھ لینے کے بعد سورۃ البقرہ میں سے بھی ''اُولٰئک ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ'' تک قراءت فرماتے اور اس کے بعد ختم قرآن کی دعا فرما کر اُٹھتے تھے۔

مسئلہ: امام احمدؒ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے ختم قرآن کے وقت سورۃ الاخلاص کی تکرار سے منع کیا ہے مگر عام لوگوں کا عمل اس کے خلاف پایا جاتا ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس عمل کی حکمت یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص کے بارے میں حدیث سے اس کے ثلث قرآن کے معادل ہونے کا ثبوت ملتا ہے لہٰذا اس کو دو مرتبہ اور پڑھ کر ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کر لیتے ہیں اگر یہ کہا جائے کہ چار مرتبہ سورۃ الاخلاص کیوں نہیں پڑھتے کہ اس سے دو مزید ختموں کا ثواب ملے گا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مقصود اصلی تو محض ایک ختم کے حاصل ہونے کا یقین ہے خواہ وہ ختم جو اُس نے مکمل قرآن پڑھ کر کیا ہے یا وہ ختم جو سورۃ الاخلاص کے تکرار سے حاصل ہوا ہے''۔ میں کہتا ہوں اس بات کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ تکرار سورۃ الاخلاص سے ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کرنا اس لئے منظور ہوتا ہے کہ قراءت میں جو کچھ خلل یا کمی رہ گئی ہے اُس کی خانہ پری ہو جائے جس طرح حلیمی نے سورۃ کے ختم کرتے وقت تکبیر کہنے کا قیاس رمضان کے روزوں کو مکمل بنانے کے بعد تکبیر کہنے پر کیا ہے ویسے ہی اگر تکرار سورۃ الاخلاص کا قیاس رمضان کے بعد شوال کے چھ روزے اور رکھنے پر کیا

---

[1] خدا کے نزدیک سب سے بڑھ کر قابلِ پسندیدہ کام اُس شخص کا ہے جو قرآن کو شروع کر کے اُسے پڑھتا اور جب اُس کے خاتمہ پر پہنچتا ہے تو پھر اُسے آغاز کر دیتا ہے۔

جائے تو بہت مناسب ہوگا۔

مسئلہ: قرآن کو کمائی کا وسیلہ بنانا مکروہ ہے۔ آجری نے عمران بن حصین کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص قرآن پڑھے اُس کو چاہئے کہ خداوند کریم سے بواسطہ اُس کے اپنی حاجت مانگے کیونکہ آگے چل کر کچھ ایسے لوگ آنے والے ہیں جو قرآن پڑھ کر لوگوں سے اُن کے ذریعہ سوال کیا کریں گے' بخاری نے اپنی تاریخ الکبیر میں سند صالح کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے ''جس شخص نے کسی ظالم کے سامنے اس غرض سے قرآن پڑھا کہ اس سے کچھ (مالی) نفع حاصل کرے تو ایسے شخص کو ہر ایک حرف کے عوض میں دس لعنتیں ملیں گی۔

مسئلہ: یہ کہنا مکروہ ہے کہ میں فلاں آیت کو بھول گیا۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ فلاں آیت مجھے بھلا دی گئی (یا شیطان نے بھلا دی) کیونکہ صحیحین میں اس کی بابت ممانعت کی حدیث آئی ہے۔

مسئلہ: امام شافعیؒ کے ما سوا باقی تینوں امام میت کو قراءت کا ثواب ملنے کے قائل ہیں مگر ہمارا مذہب (شافعیوں کا) اس کے خلاف ہے اور ہم قولہ تعالیٰ ''وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى'' سے استناد کرتے ہیں۔

فصل

قرآن سے اقتباس یا اُسی کے قائم مقام کوئی اور بات کرنا۔ اقتباس اس کو کہتے ہیں کہ قرآن کے کسی حصہ کو نظم یا نثر میں تضمین کرلیں مگر نہ اس طرح کہ اُسے خارجی کلام کے ساتھ یوں شامل کردیں گویا وہ قرآن کے الفاظ میں بھی اُسی کلام میں سے ہیں۔ یعنی اُس کے آغاز میں قال اللہ تعالیٰ یا اسی طرح کے دوسرے ممتاز بنانے والے کلمات نہ درج کئے جائیں کیونکہ ایسی حالت میں وہ اقتباس نہیں رہتا۔ مالکی مذہب والوں نے اس کو حرام بتایا اور ایسی حرکت کرنے والے کی نسبت بہت برا خیال ظاہر کیا ہے۔ لیکن ہمارے مذہب والوں میں سے نہ تو متقدمین نے اور نہ اکثر متاخرین نے کسی نے بھی اس کو ناجائز قرار نہیں دیا باوجود اس کے کہ اُن کے زمانوں میں قرآن سے اقتباس کرنے کا زور و شور رہا اور قدیم و جدید شاعروں نے اسے برابر استعمال کیا البتہ متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی ضرور روک ٹوک کی ہے۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام سے اس کی نسبت دریافت کیا گیا تھا کہ یہ جائز ہے یا نہیں؟ تو اُنہوں نے اس کو جائز قرار دیا اور اُس پر ان احادیث نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے استدلال کیا جن میں آیا ہے کہ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ''وَجَّهْتُ وَجْهِيَ......'' کو شریک نیت فرماتے تھے۔ یا آپ نے دعا کے موقع پر فرمایا ''اَللّٰهُمَّ فَالِقَ الْاَصْبَاحِ وَجَاعِلَ اللَّيْلِ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا. اقْضِ عَنِّي الدَّيْنَ وَاَغْنِنِي مِنَ الْفَقْرِ'' اور ابوبکرؓ کے ایک بیان میں سیاقِ کلام کے مابین آیا ہے ''وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوٓا اَيَّ مُنْقَلَبٍ يَّنْقَلِبُوْنَ'' اور ابن عمرؓ کی ایک حدیث کے آخر میں آیا ہے ''قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ'' اور یہ سب نظیریں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آیات اور کلمات قرآن کا اقتباس وعظ، ثناء اور دعاء کے موقعوں پر نثر عبارت میں جائز ہے مگر ان شواہد سے نظم میں بھی اقتباس کے جائز ہونے کی دلیل نہیں ملتی اور نظم و نثر کے مابین فرق بھی بہت بڑا ہے۔ قاضی ابوبکر نے جو مالکی مذہب کے مشہور عالم ہیں اس بات کی تصریح کردی ہے کہ آیات قرآن کی تضمین نثر میں جائز اور شعر میں مکروہ ہے۔ نیز قاضی عیاض نے خود اس طرح کا اقتباس نثر عبارت میں

استعمال کیا ہے اور اپنی کتاب الشفاء کے دیباچہ میں جا بجا ایسا کیا ہے اور اشرف اسماعیل بن المقری الیمنی مؤلف کتاب مختصر الروضہ نے اپنی شرح بدیعۃ میں بیان کیا ہے کہ ''خطبوں، وعظوں اور مدح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور منقبت آل و اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر جو اقتباس اور تضمین قرآن سے کی جائے خواہ وہ نظم میں ہو یا نثر میں سب مقبول ہے اور اس کے علاوہ دوسری حالتوں میں بالکل مردود اور اسی کی شرح بدیعۃ میں آیا ہے'' اقتباس کی حجت میں تین قسمیں ہیں۔ مقبول، مباح اور مردود، مقبول اقتباس وہ ہے جو خطبوں، وعظوں اور عہود (یعنی فرمانوں اور عہد ناموں) میں کیا جاتا ہے اور مباح وہ اقتباس ہے جو کہ غزل۔ خطوط اور قصص میں کیا جاتا ہے اور تیسری قسم یعنی اقتباس مردود کی بھی دو ضمنی قسمیں ہیں۔ ایک تو اس کلام کا اقتباس کرنا جس کی نسبت پروردگار عالم نے اپنی ذات کی جانب فرمائی ہے اور نعوذ باللہ کہ اُس کا کوئی بشر اپنی ذات کی طرف منسوب کرے جیسا کہ خاندان بنی مروان کے ایک حکمران کی بابت کہا جاتا ہے کہ اُس نے ایک عرضداشت پر جس میں اُس کے عالموں کی شکایت کی گئی تھی یہ جواب لکھا تھا ''اِنَّ اَلَیۡنَـا اِیَـابَهُمۡ ۝ ثُمَّ اِنَّ عَلَیۡنَـا حِسَـابَهُمۡ ۝'' اور دوسری قسم یہ ہے کہ کسی آیت کو (نعوذ باللہ منہ) ہزل کے معنوں میں تضمین کیا جائے۔ جیسا کہ ایک نامعقول شاعر کا قول ہے ۔

اَرُخٰی الٰی عُشَّاقه طرفه ـــ هیهات هیهات لما توعدون

وردفه ینطق مِن حلفه ـــ لِمثِل هٰذا فَلیعمل العاملون

میرے نزدیک بھی یہ تقسیم بے حد اعلیٰ درجہ کی ہے اور میں اسی کا قائل ہوں اور شیخ تاج الدین سبکی نے اپنے طبقات میں امام ابی منصور عبدالقاہر بن طاہر التمیمی البغدادی کا جو شافعی مذہب کے بڑے نامور عالم تھے تذکرہ لکھتے ہوئے بیان کیا ہے کہ یہ اشعار اُن کی تالیف ہیں:

یَـا مَـنۡ عَـدَیٰ ثُـمَّ اعۡتَـدَیٰ ثُـمَّ اقۡتَـرَفۡ

ثُـمَّ انۡتَهـیٰ ثُـمَّ ارۡعَـوَیٰ ثُـمَّ اعۡتَـرَفۡ

اِبۡشِـرۡ بِـقَـوۡلِ اللهِ فِـی آیَـاتِـهٖ

اِنۡ یَـنۡتَهُـوۡا یَـغۡـفِـرۡلَهُـمۡ مَـا قَـدۡ سَـلَفۡ

''اے وہ شخص جس نے حد سے تجاوز کیا اور پھر اس میں بہت بڑھ گیا اور پھر گناہ کا ارتکاب کر لیا۔ اس کے بعد وہ رک گیا اور نادم ہو کر اپنی خطاؤں کا معترف بنا۔

تو خداوند کریم کے اس قول سے بشارت حاصل کر جو اُس نے اپنی آیتوں میں فرمایا ہے۔ اگر وہ لوگ باز آ جائیں گے تو خدا اُن کے گزشتہ گناہوں کو معاف فرما دے گا''۔

اور پھر کہا ہے کہ استاذ ابی منصور کا اپنے اشعار میں اس طرح کا اقتباس کرنا ایک مفید امر ہے کیونکہ استاذ موصوف ایک جلیل القدر عالم ہیں اور دوسرے لوگ اس طرح کے اقتباس سے منع کرتے ہیں یہاں تک کہ بعض لوگوں نے بحث کرتے کرتے اس کو ناجائز ٹھہرا دیا ہے اور کہا ہے کہ اس طرح کا اقتباس وہی شاعر کرتے ہیں جو آمد سخن کی دھن میں جا و بے جا باتیں کہہ جانے کی کوئی پروا نہیں کرتے اور جس لفظ کو اپنے کلام میں چسپاں ہونے کے قابل پاتے ہیں اُس کو ضرور نظم کر لیتے ہیں۔ مگر

استاذ ابومنصور دینی اماموں میں سے ایک ذی رتبہ امام ہے اور اُس نے خود اس طرح کا اقتباس کیا پھر ان دونوں شعروں کو اس کی جانب منسوب کرنے والا شخص بھی نہایت معتبر ہے یعنی استاذ ابوالقاسم بن عساکر۔ میں کہتا ہوں ان دونوں شعروں کو اقتباس کی قبیل سے قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ شاعر نے ان میں قول اللہ ہونے کی تصریح کر دی ہے اور ہم پہلے اس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ اس طرح کی تصریح سے وہ کلام اقتباس کے دائرہ میں داخل نہیں رہتا۔ مگر اس کے بھائی شیخ بہاؤ الدین نے اپنی کتاب عروس الافراح میں لکھا ہے کہ ایسی تمام باتوں سے بچنا داخل پرہیز گاری ہے اور خدا تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو ان باتوں سے منزہ ہی رکھنا چاہئے۔ میں کہتا ہوں میں نے جلیل القدر اماموں کو اقتباس کا استعمال کرتے دیکھا ہے۔ منجملہ اُن کے ایک امام ابوالقاسم رافعی ہیں کہ اُنہوں نے اپنی امالی میں یہ اشعار پڑھے تھے اور بڑے معزز اماموں نے ان اشعار کو ان سے روایت کیا ہے۔

اَلْمُلْکِ لِلّٰهِ الَّذِیْ عَنَتِ الْوُجُوْهُ　　لَـهٗ وَذَلَّتْ عِنْدَهُ الْاَرْبَابُ
مُتَفَرِّدٌ بِالْمُلْکِ وَالسُّلْطَانِ قَدْ　　خَسِرَ الَّذِیْنَ تَجَادَلُوْهُ وَخَابُوْا
دَعْهُمْ وَزَعْمَ الْمُلْکِ یَوْمَ غُرُوْرِهِمْ　　فَسَیَعْلَمُوْنَ غَدًا مَنِ الْکَذَّابُ

''ملک اُسی خدا کا ہے جس کے سامنے چہروں کے رنگ فق اور جس کے حضور میں بڑے بڑے مالک ملک و مال ذلیل و خوار ہیں۔ وہ ملک و حکومت کا تنہا دعویدار مالک ہے جو لوگ اس سے مجادلہ کرتے ہیں وہ نقصان اور ناکامی میں رہتے ہیں۔ اُن کو اور ان کے غرور ملک کو آج یونہی رہنے دو۔ کیونکہ کل اُن کو خود ہی معلوم ہو جائے کہ جھوٹا کون تھا؟''

ور بیہقی نے شعب الایمان میں اپنے شیخ ابی عبدالرحمٰن السلمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''ہم کو احمد بن محمد بن یزید نے اپنے ذاتی اشعار سنائے۔

سَلِ اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهِ وَاتَّقِهِ　　فَاِنَّ التُّقٰی خَیْرُ مَا تَکْتَسِبُ
وَمَنْ یَّتَّقِ اللّٰهَ یَصْنَعْ لَهٗ　　وَیَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لَا یَحْتَسِبُ

''خدا سے اُس کا فضل طلب کر اور اُس سے ڈر۔
کیونکہ خدا سے ڈرنا بہت اچھی کمائی ہے۔
جو شخص خدا سے ڈرتا ہے خدا اس کی کارسازی کرتا ہے
اور اُس کو ایسی طرف سے رزق پہنچاتا ہے جدھر سے اس کے خیال میں بھی نہیں ہوتا''۔

اقتباس ہی کے قریب قریب دو اور چیزیں بھی ہیں۔ ایک تو یہ کہ قرآن پڑھ کر اُس سے معمولی بات چیت مراد لی جائے۔ نووی کتاب تبیان میں بیان کرتا ہے کہ ابن ابی داؤد نے اس بارے میں اختلاف ہونے کا ذکر کیا ہے وہ نخعی کی نسبت بیان کرتا ہے کہ اُن کو قرآن کا کسی ایسی چیز کے ساتھ متاول کرنا برا معلوم ہوتا تھا جو دنیاوی امور میں سے ہو اور عمر ابن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے شہر مکہ میں مغرب کی نماز پڑھی تو اُس میں سورۃ والتین قراءت فرمائی اور ''وَهٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِیْنِ ۝'' کو بہت بلند آواز سے ادا کیا اور حکیم بن سعید سے روایت کی ہے کہ خارجی لوگوں میں ایک شخص علیؑ

کے پاس آیا اور علیؓ اس وقت فجر کی نماز پڑھ رہے تھے اُس خارجی نے کہا[1] "لئن اشرکت لیحبطنّ عملک" اور علیؓ نے نماز ہی میں اُس کو جواب دیا "فاصبر انّ وعد اللہ حقٌّ ولا یستخفّنک الّذین لا یوقنون" پس تو صبر کر بے شک خدا کا وعدہ سچا ہے اور تجھ کو وہ لوگ ہرگز حقیر نہ سمجھیں جو یقین نہیں لاتے۔ اور ابن ابی داؤد کے سوا دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کو ضرب المثل بنانا جائز نہیں۔ ہمارے اصحاب میں سے عماد بیہقی جو بغوی کا شاگرد ہے اس بات کی تصریح کرتا ہے اُس کو ابن الصلاح نے اپنے سفرنامہ کے فوائد میں ذکر کیا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ الفاظ قرآن کی نظم وغیرہ میں توجہ کی جائے اور یہ امر بلاشبہ جائز ہے ہم نے شریف تقی الدین حسینی سے یہ روایت سنی ہے کہ جس وقت اُس نے اپنا قول

مجازٌ حقیقتها فاعبروا ولا تعمُرُوْاهُوَ نوها تهن

وَمَا حَسَنَ بیت له زحرف تراه اذا زُلزِلَتْ لَمْ یَکُنْ

نظم کیا تو اُسے خوف پیدا ہوا کہ مبادا ایسا کرنے سے وہ امر حرام کا مرتکب ہو کیونکہ اُس نے قرآن کے ان الفاظ کو شعر میں استعمال کیا ہے چنانچہ وہ شیخ الاسلام تقی الدین بن دقیق العید کے پاس آیا اور اُن سے اس امر کو دریافت کیا اور شریف نے اپنے دونوں شعر شیخ الاسلام موصوف کو پڑھ کر سنائے۔ شیخ الاسلام نے کہا "تم مجھ کو یہ تو بتاؤ کہ کھف میں کیا حسن ہے؟" (یعنی کیا خاص خوبی ہے جس کی وجہ سے وہ قرآن کے سوا کہیں اور استعمال نہ ہو سکے) شریف اس بات کو سن کر پھڑک گیا اور کہنے لگا "بس جناب آپ نے مجھ کو فتویٰ دے دیا اور خوب سمجھا دیا۔ سبحان اللہ"۔

خاتمہ۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے "قرآن کی ضرب المثلوں میں کمی بیشی کرنا جائز نہیں اسی وجہ سے حریری کا یہ قول "فادخلنی بیتاً احرج من التابوت واوهی من بیت العنکبوت" برا تصور کیا گیا ہے کیونکہ خداوند کریم نے جن معنوں کو چھ وجہوں کے ساتھ موکد کیا ہے اُن سے اچھے معنی اور کیا ہو سکتے ہیں؟ پروردگار جل شانہ نے اس مثل میں اِنَّ داخل کر کے اَوْهَنَ افعل التفضیل کا صیغہ وَهْن سے بنایا ہے اور پھر اس کی اضافت صیغہ جمع کی طرف فرما کر جمع کو معرف باللام وارد کیا ہے اور اس کے بعد اِنَّ کی خبر لام (تاکید) کے ساتھ لایا ہے اور اتنی خوبیاں محض ایک جملہ میں پیدا کرنا دوسرے شخص کے لئے دشوار بلکہ محال امر ہے اور حریری نے ان سب خوبیوں کو اڑا کر ضرب المثل کی صورت ہی مسخ کر ڈالی۔ لیکن خدا کے اس ضرب المثل پر ایک اشکال یوں وارد ہوتا ہے کہ اُس نے خود ہی فرمایا ہے[2] "اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَحْیِیٓ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مچھر سے کم درجہ کی چیز کو بھی مثال کے طور پر پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے[3] "لوکانت الدُّنیا تزن عند اللّٰه جناح بعوضةٍ" اور اس سے یہ خرابی پڑتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے مچھر سے کم درجہ کی چیز کو مثال میں پیش کرنا ٹھیک نہیں فرمایا بلکہ جو اُس سے بڑھ کر ہو اُسے پیش کرنے کا ایماء کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مچھر سے کمتر یعنی اُس کے ایک پر کو مثال میں پیش کیا ہے۔ میں کہتا ہوں بہت سے لوگوں نے

---

[1] اگر تم شرک کرو گے تو بے شبہ تمہارا عمل ضائع جائے گا۔

[2] بے شک خدا اس بات سے نہیں شرماتا کہ وہ کوئی مثال دے مچھر کی یا اُس سے بڑھ کر کسی چیز کی۔

[3] اگر دنیا کو خدا کے نزدیک مچھر کے پَر برابر بھی وقعت حاصل ہوتی۔

اس آیت کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ خداوند کریم کی مراد "فَمَا فَوْقَهَا فِي الخِسَّةِ" یعنی مچھر سے بڑھ کر حقیر چیز ہے اور بعضوں نے اس کی تعبیر مَادُوْنَها یعنی مچھر سے کم درجہ کی چیز بیان کی ہے اور اس طرح وہ اشکال دفع ہو جاتا ہے۔

چھتیسویں نوع

قرآن کے غریب (کم استعمال ہونے والے) الفاظ کی معرفت

اس نوع میں بکثرت بلکہ بے شمار لوگوں نے مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں جن میں سے چند مشہور لوگ یہ ہیں۔ ابوعبیدہ۔ ابوعمر الزاہد اور ابن درید وغیرہ اس طرح کی تصانیف میں العزیزی کی کتاب بے حد شہرت پا چکی ہے کیونکہ العزیزی نے اپنے شیخ ابوبکر بن الانباری کی مدد سے اس کو پندرہ سال کی لگاتار محنت میں لکھا تھا بہترین کتاب جو غرائب القرآن کے بارے میں مقبول عام ہوئی ہے وہ امام راغب اصفہانی کی تالیف مفردات القرآن ہے ابی حیان نے بھی اس بارے میں ایک مختصر کتاب ایک جزو کی لکھی ہے۔ ابن الصلاح کہتا ہے "میں نے تفسیر کی کتابوں میں جہاں کہیں بھی یہ لکھا دیکھا ہے کہ 'قال اهل معانی" (معانی کے جاننے والوں کا قول ہے) تو اس سے وہی لوگ مراد ہیں جنھوں نے قرآن کے معانی میں کتابیں لکھی ہیں جیسے زجاج۔ فراء اور اخفش اور ابن الانباری وغیرہ۔ غرائب القرآن کے معلوم کرنے پر توجہ کرنا ضروری ہے کیونکہ بیہقی نے ابی ہریرہؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے "اَعْرِبُوا القرآن والتمسوا غرائبه[1]" اسی طرح کی حدیث عمرو بن عمرو بن مسعود سے بھی مرفوعاً مروی ہے۔ ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث سے بھی بیہقی ہی روایت کرتا ہے کہ "جس شخص نے قرآن پڑھا اور اس کے معانی تلاش کئے تو اسے ہر ایک حرف کے عوض میں بیس نیکیاں ملیں گی اور جو شخص اس کو بغیر معانی سمجھے ہوئے پڑھے گا اس کو ہر ایک حرف کے صلہ میں دس ہی نیکیاں نصیب ہوں گی۔ اعراب القرآن کے معنی یہ ہیں کہ اُس کے الفاظ کے معانی تلاش کئے جائیں نہ یہ کہ نحویوں کی اصطلاح کا اعراب مراد لیا جائے گا جو غلط پڑھنے کے مقابل میں ہے اور اگر اُس کا لحاظ نہ رکھا جائے تو قراءت ہی صحیح نہیں ہوتی اور نہ قراءت کا کچھ ثواب ملتا ہے۔ جو شخص غرائب القرآن کے معلوم کرنے کی کوشش کرے اُس کو استقلال سے کام لینا اور اہل فن کی کتابوں کی طرف رجوع لانا ضروری ہے اور ظن سے کبھی کام نہ لینا چاہئے کیونکہ صحابہؓ جو خالص اور مسلم الثبوت عرب کے باشندے اور زبان دان تھے پھر قرآن بھی اُنہی کی زبان میں نازل ہوا تھا۔ اگر اتفاق سے اُن کو کسی لفظ کے معنی نہیں معلوم ہو سکتے تھے تو وہ اپنے قیاس سے ہرگز اس کے معنی نہیں لگاتے تھے اور خاموش رہ جاتے تھے۔ ابوعبید نے کتاب الفضائل میں ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ ابی بکر الصدیقؓ سے قولہ تعالیٰ "وَفَاكِهَةً وَّأَبًّا" کے معنی دریافت کئے گئے تو اُنہوں نے کہا "مجھے کس آسمان کے نیچے رہنا ملے گا اور کون سی زمین مجھ کو اپنی پشت پر اٹھائے گی اگر میں کتاب اللہ میں اس بات کو بیان کروں جسے میں جانتا نہیں ہوں" انسؓ سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطاب نے برسرِ منبر "وَفَاكِهَةً وَّأَبًّا" کو پڑھ کر فرمایا اس "فَاكِهَه" کو تو ہم

---

[1] قرآن کے معنی کو سمجھو اور اس کے غریب الفاظ کو تلاش کرو۔

جانتے ہیں مگر "اب" کیا چیز ہے؟ پھر خود ہی اس سوال کا جواب دیا "ان ھذا لھو الکلف یا عمر" یعنی اے عمر (یہ اس کا دریافت کرنا) سخت دشواری اور نا قابلِ برداشت امر ہے اور مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''مجھ کو "فَاطِرِ السَّمٰوٰت" کے معنی نہیں معلوم تھے پھر میرے پاس دو اعرابی (صحرانشین عرب آئے) یہ دونوں باہم ایک کنوئیں کے بارے میں جھگڑ رہے تھے اور اُن میں سے ایک نے بیان کیا "اَنَا فَطَرتُھَا" یعنی میں نے اُس کو کھودنا شروع کیا تھا'' اور ابن جریر نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے قولہ تعالیٰ "وَحَنَانًا مِن لَّدُنَّا" کے معنی دریافت کیے گئے تو اُنہوں نے کہا ''میں نے اس کو ابن عباسؓ سے دریافت کیا تھا اور اُنہوں نے مجھے کچھ جواب نہیں دیا'' اور عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''خدا کی قسم نہیں جانتا کہ "حنانا" کے کیا معنی ہیں'' اور فریابی نے روایت کی ہے ''حدثنا اسرائیل''۔ حدثنا سماک بن حرب عن عکرمۃ عن ابن عباسؓ کہ اُنہوں نے کہا ''میں تمام قرآن کو جانتا ہوں مگر چار لفظوں کو "غِسلِین. حَنَانًا. اَوَّاہٌ اور الرَّقِیم" کہ ان کے معنی مجھے معلوم نہیں اور ابن ابی حاتم نے قتادہ سے روایت کی ہے اُس نے کہا ابن عباسؓ کہتے تھے ''مجھے معلوم نہ تھا کہ قول باری تعالیٰ "رَبَّنَا افْتَحْ بَیْنَنَا......" کے معنی کیا ہیں یہاں تک کہ میں نے ذی یزن کی بیٹی کا یہ قول سنا "تعالَ اُنَاتِعکَ" یعنی آ۔ میں تجھ سے جھگڑوں اور مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''مجھے معلوم نہیں کہ "غِسلِین" کیا چیز ہے مگر میں گمان کرتا ہوں کہ وہ زقوم ہے۔

فصل

تفسیر لکھنے والے کے واسطے اس فن کا جاننا نہایت ضروری ہے جیسا کہ شروط المفسر میں آگے چل کر بیان کیا جائے گا۔ کتاب البرہان میں آیا ہے ''غرائب قرآن کی حقیقت کا انکشاف کرنے والا علم لغت کا محتاج ہوتا ہے اور اسماء۔ افعال اور حروف کو بھی بخوبی جاننے کی حاجت مندر رہتا ہے۔ حروف چونکہ بہت تھوڑے ہیں اس لئے فن نحو کے عالموں نے اُن کے معانی بیان کر دیئے ہیں اور یہ اُن کی کتابوں سے معلوم کر لئے جاسکتے ہیں۔ لیکن اسماء اور افعال کے لئے لغت کی کتابیں دیکھنی لازم ہیں جن میں سب سے بڑی ابن السید کی کتاب ہے ازہری کی کتاب التہذیب ابن سیدہ کی کتاب المحکم۔ قزاز کی کتاب الجامع۔ جوہری کی صحاح۔ فارابی کی الباع اور صاغانی کی کتاب مجمع البحرین یہ سب مشہور اور اچھی کتابیں ہیں۔ ان کے علاوہ خاص کر افعال کے بارے میں جو کتابیں وضع ہوئی ہیں وہ ابن القوطیہ۔ ابن الظریف اور سرقسطی کی کتابیں ہیں جن میں ابن القطاع کی کتاب بے حد جامع اور عمدہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ غرائب القرآن کے بارے میں رجوع لانے کے واسطے سب سے افضل وہ باتیں ہیں جو ابن عباسؓ اور اُن کے اصحاب (شاگردوں) سے ثابت ہوئی ہیں کیونکہ اُنہوں نے جو باتیں بیان کی ہیں اُن سے قرآن کے غریب الفاظ کی تفسیر پوری طرح معلوم ہو جاتی ہے اور اُن کے اسناد بھی سب صحیح اور ثابت ہیں چنانچہ میں ذیل میں انہی روایتوں کو بیان کرتا ہوں جو اس بارے میں ابن عباسؓ سے خاص کر ابن ابی طلحہ کے طریق پر وارد ہوئی ہیں۔ اس واسطے کہ ابن ابی طلحہ کا طریق ابن عباس سے روایت کیے جانے والے تمام طریقوں میں صحیح تر مانا جاتا ہے اور بخاری نے اپنی صحیح میں اسی طریق پر اعتماد کیا ہے میں اُن الفاظ کی تشریح میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھتا ہوں۔

ابن ابی حاتم کہتا ہے مجھ سے میرے باپ ابی حاتم نے روایت کی (ح) اور ابن جریر کہتا ہے مجھ سے مثنی نے بیان کیا۔ ان دونوں نے کہا حدثنا ابوصالح عبداللہ بن صالح۔ حدثنی معاویۃ بن صالح۔ عن علی بن ابی طلحۃ اور علی بن ابی طلحۃ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے (ذیل کے اقوال باری تعالیٰ کے حسبِ ذیل معنی فرمائے)

"یُؤمِنُوْنَ. یُصَدِّقُوْنَ" (تصدیق کرتے ہیں) یَمْعَهُوْنَ. یَتَمادُوْن. مُطَهرةٌ مِنَ القذرِ والاذیٰ (گندگی اور خش وخاشاک سے پاک بنا کر غلطاں و پیچاں کئے جاتے ہیں) الخاشِعِیْنَ. المصدقین بِمَا انزل اللّٰہ (خدا کی نازل کردہ باتوں کی تصدیق کرنے والے) وَفِی ذٰلِکُمْ بَلاءٌ. نِعْمة (نعمت ہے) وَفُوْمِهَا الحنطة (گندم) اِلاَّ اَمَانِیَّ احادیث (باتیں) قُلُوْبُنَا غُلْفٌ. فِی غطاءٍ (ہمارے دلوں پر پردے پڑے ہیں) مَا نَنْسَخْ. نُبَدِّل (ہم تبدیل نہیں کرتے) اونُنْسِهَا. نترکها فلا نبدّلها (ہم اس کو چھوڑ دیتے اور نہ بدلتے ہوں) مَثَابَةً. یثوبون الیه ثم یرجعون (وہاں جاکر ثواب حاصل کرتے اور پھر واپس آتے ہیں) حَنِیْفًا. حاجًا (حج کرنے والے) شَطْرَهٗ نحوه (اُس کی طرف) فَلاَ جُنَاحَ. فلاحَرَج (کوئی مضائقہ نہیں) خُطُوَاتِ الشَّیْطٰنِ. عَمَلَهٗ (شیطان کے کام) اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ. ذبح للطواغیث (بتوں کے نام سے ذبح کئے گئے جانور) اِبْنِ السَّبِیْلِ. الضیف الذی ینزل بالمسلمین (وہ مہمان جو مسلمانوں کے یہاں اُترتا ہے) اِن تَرَکَ خَیْرًا. مَالاً (مال) جُنَفًا. اِثمًا (گناہ) حُدُوْدَ اللّٰهِ. طَاعة اللّٰه (خدا کی فرمانبرداری) لا تَکُوْنَ فِتْنَةٌ شرک۔فُرِضَ. اُحرِمَ حرام بنایا گیا) قُلِ الْعَفْوَ. ما لا یتبین فِی اموالِکُمْ (جو چیز تمہارے مالوں میں عیاں نہ ہو) لاَ عْنَتَکُم. لاَ حَرَجَکُمْ وضیّق علیکم (تم کو وقت اور تنگی میں ڈالے) مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوا. المسّ الجماع والفریضة الصّداق (اس کے معنی صحبت اور فریضہ کے معنی مہر کے ہیں) فِیْهِ سَکِیْنَةٌ رَحْمَةٌ (اُس میں رحمت ہے) سِنَةٌ نعَاس (اُونگھ) وَلاَ یَؤُدُهٗ یثقل عَلَیْهِ (اس پر گراں نہیں گزرتا) صَفْوَانٌ. حَجَرٌ صَلْدٌ لَیْسَ عَلَیْهِ شیئ (سخت پتھر جس پر کچھ روئیدگی وغیرہ نہ ہو) مُتَوَفِّیْکَ مُمِیْتُکَ (تجھے موت دینے والا) رِبِّیُّوْن. جُمُوْعٌ (جماعتیں) حُوْبًا کَبِیْرًا اِثمًا عَظِیْمًا (بہت بڑا گناہ) نِحْلَةً مَهْرًا (مہر کے طور پر) وَابْتَلُوْا اختبروا (آزماؤ) آنَسْتُمْ عَرَفْتُمْ (تم نے معلوم کیا) رُشْدًا صَلاَحًا (خوبی) کَلاَلَةً. مَنْ لَمْ یَتْرُکْ والدًا وَلاَ وَلَدًا (جس نے ماں باپ اور بیٹا کوئی بھی اپنے بعد نہ چھوڑا ہو) وَلاَ تَعْضُلُوْهُن. تقعُرُوهُنَّ (اُن پر زبردستی نہ کرو) وَالْمُحْصَنَاتُ کل ذاتِ زوجٍ (ہر ایک شوہردار عورت) طَوْلاً. سَعَةً (کشائش) مُحْصَنَاتٍ غَیْرَ مُسَافِحَاتٍ. عفاف غَیْرَ زوان فی السرّ والعلانیّة (وہ پاک دامن عورتیں جو پوشیدہ اور ظاہر کسی حالت میں زنا کی مرتکب نہیں ہوتیں) وَلاَ مُتَّخِذَاتِ اَخْدَانٍ اخلاء (یار لوگ) فَاِذَا اُحْصِنَّ تَزَوَّجْنَ (جب وہ نکاح کرلیں) اَلْعَنَتَ الزنٰی (بدکاری) مَوَالِیَ عَصْبَةً (فرائض سے بچ رہنے والے ترکہ کا وارث) قَوّامُوْنَ امراء (حاکم) قَانِتَاتٌ مطیعاتٌ (حکم ماننے والی بیویاں) وَالْجَارِ ذِی الْقُرْبٰی۔اَلَّذِیْ بَیْنَکَ وَبینهٗ قَرَابَةٌ (وہ شخص کہ اُس کے اور تمہارے مابین کچھ قرابت ہے) وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ الرفیق (دوست) فَتِیْلاً الذی فی الشِق الذی فی بطن النواه (کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں جو جھلی نما ریشہ ہوتا ہے) اَلْجِبْتِ الشرک (شرک) نَقِیْرًا النقطة التی فی ظهر النواة (وہ نقطہ جو کھجور کی گٹھلی کی پشت پر ہوتا ہے) وَاُولِی الْاَمْرِ اهل الفقه والدّین (دین کی سمجھ رکھنے والے لوگ) ثُبَاتٍ عُصَبًا. سرایا متفرقین (جماعتیں اور ٹکڑیاں بن کر الگ الگ جنگ کے

لئے چلنا)مُقِیتًا حَفِیظًا (نگرانی کرنے والا)اَرْکَسَهُم اوقعهم (ان کو بلا میں ڈالا)حَصِرَتْ ضَاقت (اُن کے سینے تنگ ہو گئے)اُولِی الضَّرِرِ العذر (معذور لوگ)مُرَاغَمًا التحول من الارض الی الارض (ایک سرزمین سے دوسری سرزمین کی طرف جانا)وَاسِعَة رزق (روزی)مَوْقُوْتًا مفروضًا (فرض شدہ)تَأْلَمُوْن توجعون (دکھ دیئے جاتے ہو) خَلْقَ اللّٰهِ دِيْنَ اللّٰه (خدا کا دین)نُشُوْزاً بُغضًا (رنج وکینہ کی وجہ سے)كَالْمُعَلَّقَةِ لَاهِیَ ایمٌ وَلَا هِیَ ذات زوج (وہ عورت کہ بے شوہر کی ہے اور نہ شوہر والی)وَ اِنْ تَلْوُوا اَلْسِنَتَكُم بالشهادة (اپنی زبانوں کو گواہی کے ساتھ پھیرو)اَوْ تُعْرِضُوا عنها (یا اُس کی گواہی سے روگردانی کرو)وَقَوْلِهِمْ عَلٰی مَرْيَمَ بُهْتَانًا يعنی رَمَوهَا بالزناء (یعنی اُن لوگوں نے بی بی مریم کو بدچلنی کی تہمت لگائی)اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ مَا احل اللّٰه وَما حَرَّم وَمَا فَرض وَمَا حدّ فی القرآن كلّه (خدا نے قرآن میں جو کچھ حلال۔حرام۔فرض اور حد (سزا) مقرر کی ہے اس سب کو پورا کرو)يَجْرِمَنَّكُمْ يحملنّكُمْ (تم پر ڈالی جائیں گی)شَنَاٰنُ عداوت (دشمنی)اَلْبِرِّ ما اُمِرتَ به (جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے)وَالتَّقْوٰی مَا نُهِيتَ عنه (جس سے تم منع کئے گئے ہو)اَلْمُنْخَنِقَةُ التی تَخْتَنِقُ فتموت (وہ جانور جو گردن مروڑ کر یا گلا دبا کر مارا گیا ہو)وَالْمَوْقُوْذَةُ التی تضربُ بالخشب فتموت (وہ جانور جو لکڑی کی چوٹ سے مارا گیا ہو)وَالْمُتَرَدِّيَةُ التی تَتَردّی مِنَ الجبل (وہ جانور جو پہاڑ سے گر جانے کے صدمہ سے مرا ہو)وَالنَّطِيْحَةُ الشاة التی تنطح الشاة (وہ بکری جس نے دوسری بکری سے ٹکر لی ہو یا اُس کی سینگ لگ جانے سے مری ہو)وَمَا اَكَلَ السَّبُعُ اَخذهَا (جس کو درندہ نے پکڑ کر مار ڈالا ہو)اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ذَبَحْتُمْ وبه رُوْح (جس کو تم نے اس میں کچھ روح پا کر خود ذبح کیا ہو)اَلْاَزْلَامُ القداح (جوئے کے تیر)غَيْر مُتَجَانِفٍ متعدّ (گناہ کی طرف حد سے نہ بڑھنے والا)اَلْجَوَارِحُ الكلاب. والفهود. والصقور واشباهها (کتے۔چیتے۔چرغ یا اسی طرح کے دوسرے شکاری جانور)مُكَلِّبِيْنَ. ضواری (درندہ جانور)وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ ذبائحهُمْ (اہل کتاب کے ذبیحے)فَافْرُق افصل (جدا کر)وَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ فِتْنَةُ ضلالة (خدا جس کی گمراہی چاہتا ہے)وَمُهَيْمِنًا امينًا القرآن آمِيْنٌ عَلٰی كُلِّ كِتَابٍ قَبْلَهٗ (امین۔یعنی قرآن اپنے سے تمام پچھلی کتابوں کا امانت دار ہے)شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا سبيلاً وسُنَّةً (طریقہ اور راستہ)اَذِلَّةٍ عَلَی الْمُؤْمِنِيْنَ رحماء (رحم کرنے والے)مَغْلُوْلَةٌ يعنون بَخِيْل اَمِسک مَا عنده تعالٰی اللّٰه عَنْ ذٰلِکَ (اُن کی یہ مراد ہے کہ (معاذ اللہ) خدا بخیل ہے اور اپنے پاس کی چیز روک کر رکھتا ہے)بَحِيْرَةٍ هِیَ النَّاقة الخ (یہ ایسی اونٹنی کو کہتے ہیں کہ جب وہ پانچ بچے جن چکے تو دیکھتے تھے کہ پانچواں بچہ نر ہے یا مادہ اگر وہ بچہ نر ہوتا تو اُس اونٹنی کو ذبح کر کے اُس کا گوشت صرف مرد لوگ کھایا کرتے تھے اور عورتیں اس سے پرہیز کرتی تھیں لیکن پانچواں بچہ مادہ ہوتا تو اس اونٹنی کے دونوں کان کاٹ کر اُسے چھوڑ دیتے تھے) اور سَائِبَة اُن چوپایہ جانوروں کو کہتے تھے جن کو دیوتاؤں کے نام پر آزاد کیا کرتے (سانڈ) نہ اُن پر سواری لیتے نہ اُن کا دودھ دوہتے نہ اُن کی اون اتارتے اور نہ ان پر کچھ بار کیا کرتے اور وَصِيْلَةٌ وہ بکری کہلاتی تھی جو سات مرتبہ گابھن ہو کر بچے دے چکی ہوتی تھی اور ساتویں گابھ کا نتیجہ دیکھتے تھے اگر اس مرتبہ نر یا مادہ بچہ دیتی اور وہ بچہ مردہ ہوتا تو اُس بکری کے گوشت میں مرد اور عورتیں دونوں شریک ہو کر کھاتے اور اگر مادہ اور نر دو بچے ایک ہی پیٹ سے ہوتے تو پھر اُس بکری کو زندہ رہنے دیتے اور کہا کرتے تھے کہ اس کو اس کی بہن نے وصیلۃ کر دیا اور ہم پر حرام بنا دیا اور حَام اس نر اونٹ کو کہا جاتا تھا

جس کے بچہ نے بھی بچے جنا لئے ہوں اوراس حالت میں اہل عرب اس کی بابت کہا کرتے تھے کہ اس نے اپنی پیٹھ کو محفوظ بنالیا ہے اور پھراس پر نہ بوجھ لادتے تھے اور نہ اس کا اون اتارتے تھے اور نہ اس کو کسی محفوظ چراگاہ میں چرنے یا کسی خاص حوض پر پانی پینے سے روکتے تھے خواہ وہ حوض اونٹ کے مالک کے سوا دوسرے ہی آدمی کی ملک کیوں نہ ہوتا) مِدْرَارًا بعضها یتبع بعضها (ایک کے پیچھے ایک لگاتار) وَیَنْأَوْنَ عَنْهُ یتباعدون (دور بھاگتے ہیں) فَلَمَّا نَسُوْا ترکوا (چھوڑ دیا) مُبْلِسُوْنَ. ایسون (ناامید ہوتے ہیں) یَصْدِفُوْنَ یعدلون (تجاوز کرتے ہیں) یَدْعُوْنَ. یعبدون (عبادت کرتے ہیں) جَرَحْتُمْ. کَسَبْتُمْ مِنَ الْاِثْمِ (جو کچھ تم نے گناہ کمائے ہیں) یَفْرِطُوْنَ. یضیعون (ضائع کرتے ہیں) شِیَعًا. اھواء مختلفة (مختلف غرضیں) لِکُلِّ نَبَاٍ مُسْتَقَرٌّ حقیقة (ہر چیز کی کوئی اصلیت ہوتی ہے) تُبْسَلُ تفضح (فضیحت کیا جاتا ہے) بَاسِطُوْا اَیْدِیْهِمْ. البسط الضرب (بسط کے معنی مارنے کے ہیں) فَالِقُ الْاِصْبَاحِ ضوء الشمس بالنهار وَضوء القمر باللیل (دن کو سورج کی اور رات کو چاند کی روشنی) حُسْبَانًا عدد الایّام والشهور والسنین (دنوں۔ مہینوں اور سالوں کی تعداد) قِنْوَانٌ دَانِیَةٌ قصار النخل الاصفة عروقها بالارض (چھوٹے چھوٹے پودے جن کی جڑیں زمین سے چمٹی ہوتی ہیں) وَخَرَقُوْا تخرّصوا (افترا پردازی کی) قُبُلًا. معاینةً (دیکھنے میں) میتًا فَاَحْیَیْنَاہُ ضالاً فهدیناه (اس کو گمراہ پاکر راہ سے لگایا) مَکَانَتِکُمْ نَاحِیَتکُمْ (تمہارا ناحیہ) (طرف) حِجْرًا. حرامٌ. حَمُوْلَةً (اونٹ۔ گھوڑے۔ خچر۔ گدھے اور تمام ایسے جانور یا چیزیں جن پر بار کیا جاتا ہے) وفَرْشًا. الغنم (بھیڑ بکریاں) مَسْفُوْحًا مهراقًا (بہنے والا) مَا حَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَا مَا عَلق بها مِنَ الشحم (اس سے تعلق رکھنے والی چربی) اَلْحَوَایَا. اَلْمِبْعَر (مینگنیاں رہنے کی آنتیں) اِمْلَاقٍ. الفقر (تنگدستی) دِرَاسَتِهِمْ تِلَاوتهم (اُن کا پڑھنا) صَدَفَ. اَعْرَضَ (روگردانی کی) مَذْءُوْمًا. مَلُوْمًا (ملامت کردہ شدہ) رِیْشًا مالاً (کوئی مال) حَثِیْثًا سریعًا (تیز چال) رِجْسٌ سخط (ناراضی) صِرَاطٌ طریق (راستہ) اِفْتَحْ اقض (پورا کردے) آسیٰ آحزن (رنج کرتا ہوں) عَفَوْا کثروا (بڑھ گئے) وَیَذَرَکَ اٰلِهَتَکَ یترک عبادتک (تیری عبادت چھوڑ دے گا) الطُّوْفَانُ المطر (بارش) مُتَبَّرٌ خسران (گھاٹا) آسِفًا الحزین (غمگین) اِنْ هِیَ اِلاَّ فِتْنَتُکَ. ان هُوَ اِلاَّ عذابک (کیا یہ تیرے عذاب کے سوا کچھ اور ہے؟'') عَزَّرُوْهُ حموه وو قروه (اس کی حمایت اور تعظیم کی) ذَرَاْنَا. خلقنا (ہم نے پیدا کیا) فَانْبَجَسَتْ انفجرت (بہ نکلیں) نَتَقْنَا الْجَبَلَ رفعناه (ہم نے پہاڑ کو بلند کیا) کَاَنَّکَ حَفِیٌّ عَنْهَا. لَطِیْفٌ بِهَا (گویا کہ تو اُس کے آنے کی خوشی کرنے والا ہے یا اُس کو جانتا ہے) طٰئِفٌ اللُّمَّةُ (شیطان کا وسوسہ۔ نزدیکی) لَوْلَا اجْتَبَیْتَهَا. لو لا احدثتها لو لا تلقتنها فانشاتها...... (تم نے کیوں نہ خود نیا معجزہ بنالیا اور کیوں نہ اُس کو سیکھ کر از سر نو پیدا کرلیا) بَنَانٍ الاطراف (ہاتھ پیر) جَاءَکُمُ الْفَتْحُ. المدد (امداد الٰہی) فُرْقَانًا. المخرج (بلا سے نکلنے کا راستہ) لِیُثْبِتُوْکَ لیوثقوک (تاکہ وہ لوگ تم کو باندھ لیں) یَوْمَ الْفُرْقَانِ. یوم بدر فرق اللّٰه فیه بین الحق والباطل (جنگ بدر کا دن جس میں خدا نے حق و باطل کو ایک دوسرے سے جدا فرمایا) فَشَرِّدْبِهِمْ مِنْ خَلْفَهُمْ نکلّ بِهِمْ مِنْ بعدهِمْ (ان کے پیچھے سے اُن پر مصیبت نازل کر یعنی اُن کو قتل و غارت کر) مِنْ وَلَایَتِهِمْ مِنْ مِیْرَاثِهِمْ (ان کی وراثتوں سے) یُضَاهِئُوْنَ یشبهون (مشابہ ہوتے ہیں) کَافَّةً جمیعًا (سب کے سب) لِیُوَاطِئُوْا یُشْبِهُوْا (تاکہ شبہ ڈالیں) وَلَا تَفْتِنِّیْ وَلَا تخرجنی (اور مجھ کو نہ نکالئے) اِحْدَی

الْحُسْنَيَيْنِ فتح او شَهَادَةٌ (فتح۔ یا شہادت) مَغَارَاتِ الْغِيرَانِ فِي الجبل (پہاڑ کے غار۔ گڑھے) مُدَّخَلاً السِّرب (سرنگیں یا گھس رہنے کی جگہ بلیں اور بھٹے) اُذُنٌ. يَسْمَعُ مِنْ كُلِّ اَحَدٍ (ہر شخص کی بات سن لیتے ہیں، کان کے کچے) وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ اذهب الرفق عَنْهُمْ (ان پر سے نرمی کو اٹھالے) وَ صَلَوٰتِ الرَّسُوْلِ. استغارة (رسول کی مغفرت خواہی) سَكَنٌ لَهُمْ رَحْمة (رحمت ہے اُن کے لئے) رِيْبَةً شک۔ اِلاَّ اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ یعنی الموت (خدائے پاک اُن کی موت مراد لیتا ہے) اَلْاَوَّاه المؤمن التَّوَّاب (بے حد توبہ کرنے والا ایماندار) طَائِفَةٌ عُصْبَةٌ (ایک ٹکڑی) قَدَمَ صِدْقٍ سبق لَهُم السَّعَادة فِي الذِّكْرِ الاوّل (ان لوگوں کو ازلی سعادت نصیب ہو چکی ہے) وَلاَ اَدْرَاكُم. اَعْمَلَكُمْ (تم کو خبردار نہیں کیا) تَرْهَقُهُمْ تغشاهُمْ (ان کو ڈھانپ لیا ہے) عَاصِم. مانع (بچانے والا) تَفِيْضُوْنَ. تَفْعَلُوْن (کرتے ہیں) يَعْزُب يغيب (چھپتا ہے) يَثْنُوْنَ يَكْنُون (پوشیدہ رکھتے ہیں) يَسْتَغْشُوْنَ ثِيَابَهُمْ يعطون روسهم (اپنے سر ڈھانکتے ہیں) لاَجَرَمَ. بَلٰى (بے شک ہاں) اَخْبَتُوْا خَافُوْا (وہ لوگ ڈرے) فَارَ التَّنُّوْر نبع (تنور میں سے پانی کے چشمے پھوٹ بہے) اَقْلِعِيْ اسكني (سکون پر آجا) كَانَ لَمْ يَغْنُوْا يَعِيْشُوا (جیسے وہاں زندگی ہی نہیں بسر کی تھی) حَنِيْذٍ نضيج (پختہ بھنا ہوا) سِيْٓءَ بِهِمْ ساء ظنًا بقَوْمِه (اپنی قوم سے بدگمان ہوئے) وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا باضيافع (اپنے مہمانوں کی نسبت پریشان ہو گئے) عَصِيْبٌ شديد (سخت دن) يُهْرَعُوْنَ يَسرعُون (دوڑتے ہوئے) بِقِطْعٍ سوادٍ (رات کی تاریکی) مُسَوَّمَةٍ معلمةٍ (نشان کئے گئے) مَكَانَتُكُمْ نَاحيتكم (تمہاری سمت) اَلِيْم مُوْجِع (دکھ دینے والا) زَفِيْر صوت شديد (سخت اور کڑاکے کی آواز) شَهِيْقٌ (صوت ضعیف (پست اور دھیمی آواز) غَيْرَ مَجْذُوْذٍ غیر منقطع (نہ کٹنے والی) وَلاَ تَرْكَنُوْا. تذهبوا (نہ جاؤ) شَغَفَهَا غَلَبَهَا (اس پر غلبہ کرلیا) مُتَّكَاً مجلسًا (بیٹھنے کی جگہ) اَكْبَرْنَهٗ. اعظمنه (عورتوں نے ان کو بہت عظمت کی نگاہ سے دیکھا) فَاسْتَعْصَمَ امتنع (وہ رک رہے) بعد اُمَّةٍ حِيْن (کچھ دیر بعد) تُحْصِنُوْن تحزنون (جمع کر رکھیں) يَعْصِرُوْنَ الاعناب والدُّهن (انگوروں اور روغنی تخموں کو) حَصْحَصَ تَبَيَّنَ (کھل گیا) زَعِيْمٌ كفيل (ذمہ دار) ضَلاَلِكَ الْقَدِيْم. خَطَاءِكَ (تم اپنی قدیم غلطی میں مبتلا ہو) صِنْوَانٌ مجتمع (اکٹھا) هَادٍ. دَاعٍ (خدا کی طرف بلانے والا) مُعَقِّبَاتٍ الملائكه (فرشتے) يَحْفَظُوْنَهٗ مِنْ اَمْرِ اللّٰه باذنه (اس کے حکم سے) بِقَدَرِهَا عَلٰى قدر طاقتها (اس کی طاقت کے موافق) سُوْٓءُ الدَّارِ سُوْء العاقبة (انجام بد) طُوْبٰى فرح وقرَّةُ عين (خوشی اور آنکھ کی ٹھنڈک) يَيْأَسْ يَعْلَمُ (جانتا ہے) مهطِعِيْنَ (ناظرین دیکھنے والے ہوکر) فِي الْاَصْفَادِ فِي وِثَاقٍ (بندوں میں جکڑے ہوئے) قِطْرَان النحاس المذاب (پگھلایا ہوا تانبا) يَوَدُّ يتمنّٰى (آرزو رکھتا ہے) مُسْلِمِيْن موحّدين (خدا کو واحد ماننے والے) شِيَعٌ اُمَمٌ (قومیں) مَوْزُوْنٌ مَعْلُوْمٌ. حَمَاءٍ مَسْنُوْنٍ طين رطبٌ (گلا وہ) اَغْوَيْتَنِيْ اضللتِنِي (تو نے مجھ کو گمراہ کیا) فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ فامضه (اس کو پہنچا دے) بِالرُّوْحِ بالوحی (وحی کے ذریعہ سے) دِفْءٌ ثياب (کپڑے) وَمِنْهَا جَائِرٌ الاهواء المُخْتَلِفَة (مختلف خود غرضیاں) تُسِيْمُوْن ترعون (چراتے ہو) مَوَاخِرَ جَوَارِي (چلنے جاری ہونے والی) تُشَاقُّوْنَ تُخَالِفُوْنَ (باہم اختلاف کرتے ہو) تَتَفَيَّؤُ تتميل (جھکتا ہے) حَفَدَةً الاصهار (داماد) اَلْفَحْشَاءِ الزِّنا. يَعِظُكُمْ يوصيكُمْ (تم کو ہدایت کرتا ہے) اَرْبٰى اكثر وَقَضَيْنَا اَعْلَمْنَا (ہم نے بتلا دیا) فَجَاسُوْا فَمَشُوْا. (پھر وہ لوگ چلے پھرے) حَصِيْرًا سجنًا (قید خانہ) فَصَّلْنَاهُ بَيَّنَّاهُ (ہم نے اس کو واضح کیا) اَمَرْنَا

مُتْـرَفِيهَا سلَّطْنَا شِرَارها (ہم نے وہاں کے شریروں کو غلبہ دیا) دَمَّرْنَا اَهْلكنا (ہلاک کر ڈالا) وَقضىٰ اَمَرَ (حکم دیا) وَلاَ
تقْفُ لا تقل (نہ کہو) رُفَاتًا غبارًا (گرد بنا کر) فَسَيُنْغِضُونَ يهزُّونَ (سر ہلائیں گے براہ تعجب) بِحَمْدِهٖ بِاَمْرِهٖ (اس کے
حکم سے) لاَحْتَنِكَنَّ لاستولينَ (بے شک ہم اُن کو غلبہ دیں گے) يُزْجِي يَجْرِيْ (چلتی ہے) قَاصِفًا عَاصِفًا (باد تند)
تبيعًا نصيرًا (مددگار) زَهُوْقًا زَاهِبًا (جانے والا مٹنے والا) يَؤُسًا قَنُوْطًا (ناامید ہو جانے والا) شَاكِلَتِهٖ ناحيتهٖ (اس کی
سمت) كِسَفًا قطعًا (ایک ٹکڑا) مَثْبُوْرًا ملعونًا (لعنت کیا گیا) فَرَقْنَاهُ فَصَّلْنَاهُ (اس کی تفصیل کی) عِوَجًا مُلتبسًا
(مشکوک) قَيِّمًا عَدْلاً (معتدل) الرَّقِيْمِ الكتاب. تَزَاوَرُ تميل (جھکتا ہے) تَقْرِضُهُم تذرهُمْ (اُن کو چھوڑ جاتا ہے)
بالْوَصِيْدِ بالْفَنَاءِ (غار کے صحن میں) وَلاَ تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ لا تنغذاهُمْ اِلٰى غيرهِمْ (ان کی طرف سے ہٹا کر دوسرے
پر اپنی آنکھ نہ ڈال) كَالْمُهْلِ عكر الزيت (تیل کی گاد) اَلْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتِ ذِكْرُ اللّٰهِ موبقا مهلكًا (جائے
ہلاکت) مَوْئِلاً ملجاء (جائے پناہ) حُقُبًا دهرًا (مدت دراز) مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا علمًا (ہر چیز کا علم) عَيْنٍ حَمِئَةٍ حَارَةٍ
(گرم چشمہ) زُبَرَ الْحَدِيْدِ. قطع الحَدِيْد (لوہے کے ٹکڑے چادریں) الصَّدَفَيْنِ جبلين (دو پہاڑ) سَوِيًّا غير خرس
(گونگا نہ تھا) حَنَانًا مِنْ لَّدُنَّا. رحمةً من عندنا (ہماری طرف سے رحمت کے طور پر) سَرِيًّا. هُوَ عيسىٰ (وہ عیسیٰؑ ہیں)
جبَّارًا شَقِيًا. عَصِيًّا (نافرمانبردار) وَاهْجُرْنِيْ. اجتنبني (مجھ سے پرہیز کر) حَفِيًّا لَطِيْفًا (صاحب لطف و مروت) لِسَانَ
صِدْقٍ عَلِيًّا لثناء الْحَسَنِ (اچھی ثناء کرنے کے لئے) غَيًّا خسرانًا (گھاٹا اور نقصان) لَغْوًا. بَاطِلاً (باطل بیکار) اَثَاثًا.
مالاً. ضِدًّا. اعوانًا (مددگار لوگ) تَؤُزُّهُمْ اَزًّا. تغويهم اغواءً (ان کو خوب بھکائے گا) نَعُدُّلَهُمْ عَدًّا انفاسهم الَّتِي
يتنفسُون فِي الدُّنيا تهيُجهُمْ (یعنی جو سانسیں وہ دنیا میں لیتے ہیں اُن کا بھی ہم شمار رکھیں گے) وِرْدًا عِطَاشًا (پیاسے ہو
کر) عَهْدًا شهادة ان لا اله الا اللّٰهُ (اس بات کی گواہی کہ خدا کے سوا کوئی معبود برحق نہیں) اِدًّا عظيمًا. هَدًّا. هَدْمًا
(ڈھائے گئے) رِكْزًا. صوتًا (کوئی آواز) بالْوَادِي الْمُقَدَّسِ۔ المبارك واسمهٗ طُوىً (مبارک وادی جس کا نام
طویٰ ہے) اَكَادُ اُخْفِيْهَا لا اظهر عليها احداً غيري (اپنے سوا اور کسی کو اُس کا پتا نہ لگنے دوں) سِيْرَتَهَا حَالتها (اس کی
حالت) وَفَتَنَّاكَ فُتُوْنًا. اختبرناك اختبارًا (ہم نے تمہاری قرار واقعی آزمائش کی) وَلاَ تَنِيَا تبطِئَا (درنگ نہ کرو)
اَعْطٰى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهٗ خلق كُلَّ شيءٍ زَوْجَةً (ہر چیز کا جوڑا (مادہ) پیدا کیا) ثُمَّ هَدٰى لِمَنْكَحِهٖ ومطعمه. ومشربه
موسكنه (پھر اس کے جفتی کھانے۔ غذا استعمال کرنے۔ پانی پینے اور رہنے کے طریقے اُس کو سکھائے) لا يَضِلُّ لا
يخطى (غلطی نہیں کرتا) تَارَةً حاجةً (دوسری حاجت) فَيُسْحِتَكُمْ فيُهلككم (پھر وہ تم کو ہلاک کر دے) اَلسَّلْوٰى.
طَائِرٌ يشبهُ السُّمانٰى (بٹیر کی طرح ایک پرند جانور ہوتا ہے) وَلاَ تَطْغَوْا لاَ تَظْلِمُوْا (ظلم نہ کرو) فَقَدْ هَوٰى شقىٰ
(بدبخت ہوا) بِمَلْكِنَا بِاَمْرِنَا (ہمارے حکم سے) ظَلْتَ اَقَمْتَ (جس پر تو قائم رہا) لَنَنْسِفَنَّهٗ فِي الْيَمِّ نَسْفًا لنذرينه في
البحر (بے شک میں اس کی خاک دریا میں چھڑک دوں گا) سَاءَ بئس (برا ہوا) يَتَخَافَتُوْنَ يتسارُّوْنَ (خفیہ باتیں کرتے
ہیں) قَاعًا مُسْتَوِيًا (ہموار سطح) صَفْصَفًا لانبات فِيه (جس میں کوئی روئیدگی نہیں ہے) عِوَجًا وَادِيًا (کوئی نشیبی زمین)
اَمْتًا رابية (بلند ٹیلہ) وَخَشَعَتِ الْاَصْوَاتُ سَكَنت (آوازیں ساکن ہوئیں) همسًا الصوت الخفي (آہستہ آواز)
وَعَنَتِ الْوُجُوْهُ ذَلَّتْ (شرمسار و ذلیل ہوں گے) فَلاَ يَخَافُ ظُلْمًا. ان يَظْلِمَ فَيُزَادُ فِي سَيِّئَاتِهٖ (اس بات سے نہ

ڈرے گا کہ اُس پر ظلم ہوگا ورنہ پھر وہ اس ڈر سے اپنی برائیوں کو اور بڑھا دے) فَلَکٍ دوران (چکر میں) یَسْبَحُوْنَ یجرون (چلتے رہتے ہیں) نَنْقُصُهَا مِنْ اَطْرَافِهَا تنقص اهلها وبرکتها (ہم اہل زمین اور اس کی برکت کو کم کرتے ہیں) جُذَاذًا حطامًا (ریزہ ریزہ) فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ ان لن یاخذه العَذَاب الذی اصابه (یہ کہ اس کو وہ عذاب نہ بھگتنا پڑے گا جو اس کو پہنچا) حَدَبٍ شَرَف (بلندی) يَنْسِلُوْنَ يَقْبِلُوْنَ (آئیں گے) حَصَبُ شَجَرَ (درخت) كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكِتَابِ كَطَيِّ الصَّحِيْفَةِ عَلَى الكتاب (جس طرح کتاب پر ورق لپیٹا جاتا ہے) بَهِيْجٍ حَسَنٍ (خوشنما) ثَانِيَ عِطْفِهٖ مُسْتَكْبِرًا فِي نَفْسِهٖ (اپنے دل میں غرور کرنے والا) وَهُدُوْا اُلْهِمُوْ (ان کے دل میں الہام کیا گیا) تَفَثَهُمْ احرامهم مِنْ حلق الرّاس وَلَبْس الثياب وقصّ الاظفار نحوذلک (احرام سے نکلیں مثلاً سر منڈانا۔ کپڑے (سلے ہوئے) پہننا۔ ناخن کترنا یا اس طرح کے اور امور احرام سے خارج ہونے کے کرنا) مَنْسَكاً عيدًا (تہوار۔ روز مسرت) القَانِعُ مُتَعَفِّفٌ (پرہیزگار) اَلْمُعْتَرُّ سائل (مانگنے والا فقیر) اِذا تَمَنّٰى حَدَّثَ (گفتگو کی) اُمْنِيَّتِه. حديثه (اس کی بات میں) يَسْطُوْنَ يبطشون (قتل کر دیتے ہیں) خَاشِعُوْنَ خَائِفُوْنَ. ساكنون (خوف کرتے اور چپ سادھے رہتے ہیں) تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ هُوَ الزَّيت (تیل) هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ بَعِيْدٌ بَعِيْدٌ (دور ہے دور ہے) تَتْرىٰ يَتْبَعُ بعضها بعضاً (متواتر یکے بعد دیگرے) وَقُلُوْبُهُمْ وَجِلَةٌ خائفين (دل ڈرے ہوئے ہیں) يَجْئَرُوْنَ. يَسْتَغِيْثُوْنَ (فریاد کرتے ہیں) تَنْكِصُوْنَ تَدْبُرُوْنَ (لوٹ جاتے ہیں) سَامِرًا تَهْجُرُوْنَ تسمرون حَوْرَ البيتِ وتقولون هجرا (تم لوگ بیت کے گرد قصہ خوانی کرتے اور بری بات کہتے ہو) عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاكِبُوْنَ عَنِ الحقِّ عادلون (حق سے دور ہونے والے ہیں) تُحْسَرُوْنَ تُكَذِّبُوْنَ (جھٹلائیں گے) كَالِحُوْنَ عَابِسُوْنَ (منہ بناتے ہیں) يَرْمُوْنَ اَلْمُحْصَنَاتِ الحرائرُ (آزاد عورتیں) مَا زَكٰى ما اهتدىٰ (نہیں راہ پائی) وَلَا يَاتَلِ لَا يُقْسِم (قسم نہ کھالیں) دِيْنَهُمْ حِسَابَهُمْ (ان کا محاسبہ۔ مواخذہ) تَسْتَانِسُوْا تَسْتَاذِنُوا (باہم اذن لیا کرو) وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ لا تُبْدی خلا خَيْلَهَا ومعضديها ونحرها وشعرها الا لزوجها (عورت اپنی پازیبیں اپنے بازو۔ اپنی گردن اور اپنے بال بجز شوہر کے کسی اور شخص کے سامنے برہنہ نہ کرے) غَيْرَ اُولِى الْاِرْبَةِ المغفّلُ الذی لا يشتهى النّساء (وہ باؤلا آدمی جسے عورتوں کی خواہش ہی نہیں ہوتی) اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا اِنْ عَلِمْتُمْ لَهُمْ حيلةً (اگر تم کو ان کے لئے کوئی حیلہ و تدبیر معلوم ہو) وَآتُوْهُمْ مِنْ مَالِ اللّٰهِ ضعوا عنهم مِنْ مَكَاتَبَتِهِمْ (مکاتب غلاموں کو آزادی دلاؤ) فِتْيَاتِكُمْ اِمَائكم (اپنی لونڈیوں میں سے) اَلْبِغَاءِ (زنا) نُوْرُ السَّمٰوٰتِ هَادِى السَّمٰوٰت (خدا آسمانوں کو ہدایت کرنے والا ہے) مَثَلُ نُوْرِهٖ. فى قلب المؤمن (ایمان والے کے دل میں ہدایت ایزدی کی مثال) كَمِشْكَاتٍ موضع الفتيله (بتی رکھنے کی جگہ) فِىْ بُيُوْتٍ مساجد. تُرْفَعُ تكرم (عزت دیئے جاتے ہیں) وَيُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ يُتْلٰى فِيْهَا كتابُهٗ (اس میں کتاب اللہ پڑھی جاتی ہے) يُسَبِّحُ يُصَلِّىْ (نماز پڑھتا ہے) بِالْغُدُوِّ. صلوة الغداة (فجر کی نماز) وَالْآصَالِ صلاة العَصْر (نماز عصر) بِقِيْعَةٍ ارضٍ مستويةٍ (ہموار زمین) تَحِيَّةُ السَّلَامِ ثُبُوْرًا وابلاً (بارش) ثُبُوْرًا هلكىً (ہلاک ہونے والی) هَبَاءً مَنْثُوْرًا الماء المِهراق (بٹویا گیا پانی) سَاكِنًا دَائمًا (ہمیشہ رہنے والا) قَبْضًا يَسِيْرًا سريعًا (جلد پکڑ لینا) جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً (جس شخص سے رات کے وقت کوئی عمل چھوٹ جائے وہ اُس عمل کو دن میں کر سکتا ہے اور دن میں کوئی عمل رہ جائے تو اسے رات کے وقت ادا کر سکتا ہے)

عِبَادُ الرَّحمٰنِ المؤمنون (ایماندارلوگ) هَوْنًا طاعت۔ پاکدامنی اور انکسار کے ساتھ چلنا) لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ اِيْمَانُكُمْ (تمہارا خدا کو ماننا) كَالطَّوْدِ كالجبل (پہاڑ کی طرح) فَكُبْكِبُوْا جمعوا (اکٹھا کیا) رِيحٍ شرف لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ كانكم (گویا کہ تم) خَلْقُ الْاَوَّلِيْنَ دين الاولين (پہلے لوگوں کے دین) هَضِيْم معيشةٌ (زندگی بسر کرنے کا سامان) فرهين حَاذِقِيْنَ (کاریگری اور دستکاری کے ساتھ) اَلْاَيْكَةِ الْغيضه (درختوں کا جھنڈ جھاڑی) اَلْجِبِلَّةَ الخلق (سرشت) فِى كُلِّ وَادٍ يَّهِيْمُوْنَ. فى كُلِّ لغوٍ يخوضون (ہرایک برائی میں گھس پڑتے ہیں) بُوْرِكَ قُدِّسَ (پاک ہوا) اَوْزِعْنِىْ الْهِمْنى (مجھ کو دے) يُخْرِجُ الْخَبْءَ يعلم كُلَّ خَفِيَّةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْارض (زمین وآسمان کی ہرایک مخفی بات کو جانتا ہے) طَائِرُكُمْ مَصَائبكُمْ (تمہاری مصیبتیں) اِدّٰرَكَ عِلْمُهُمْ غَابَ عِلْمُهُمْ (اُن کا علم غائب ہوگیا) رَدِفَ قَرُبَ (نزدیک ہوا) يُوْزَعُوْنَ يدفعون (دیتے ہیں) دَاخِرِيْنَ صَاغِرِيْن (حقیر وخوار ہوکر) جَامِدَةً قَائِمَةٌ (قائم ہے) اَتْقَنَ احكم (محکم کیا) جَذْوَةٌ شهاب (انگارا) سَرْمَدًا دَائِمًا (ہمیشہ ہمیشہ) لَتَنُوْءُ تثقل (گرانبار ہو) وَتَخْلُقُوْنَ تصنعُوْنَ (بناتے ہیں) اِفْكًا كَذِبًا (جھوٹ کہہ کر) اَدْنَى الْاَرْضِ طرف الشَّام (ملک شام کا ایک حصہ) اَهْوَنُ اَيْسَرُ (نہایت آسان بہت سہل) يَصَّدَّعُوْنَ يتفرقُوْنَ (باہم جدا ہوتے ہیں) وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاس (اس قدر غرور نہ کرو کہ بندگانِ خدا کو حقیر سمجھو اور جب وہ تم میں سے کوئی بات کہیں تو اُن کی طرف سے منہ پھیرلو) اَلْغَرُوْرُ الشيطان. نَسِيْنَاكُمْ. تركناكُمْ (ہم نے تم کو چھوڑ دیا) اَلْعَذَابُ الادنىٰ (دنیا کی مصیبتیں بیماریاں اور بلائیں) سَلَقُوْكُمْ اِستقبلُوْكُمْ (تمہاری پیشوائی کریں گے) تُرْجِىْ تؤخِرُ (دیر کردیتے ہو) لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ لنسلطنَّكَ عَلَيْهِمْ (ہم تم کو ان پر غلبہ دیں گے) اَلْاَمَانَةَ الفرائض (بڑے ذمہ کی باتیں) جَهُوْلًا غِرًّا بِامر اللّٰه (خدا کے حکم سے غافل ہوجانے والا) دَابَّةُ الْاَرْضِ الْاُرْضه (دیمک) مِنْسَأَتَهٗ عَصَاه (ان کی لاٹھی) سَيْلَ الْعَرِمِ الشديد (سخت اور زور کا سیلاب) خَمْطٍ (پیلو۔ جنڈ) فُزِّعَ جُلِّى (دور کی گئی) اَلْفَتَّاحُ الْقَاضِى (حکم دہندہ اور حاجت پوری کرنے والا) فَلَا فَوْتَ فَلَا نجات (چھٹکارا ہی نہیں) وَاَنّٰى لَهُمُ التَّنَاوُشُ فَكَيْفَ لهم بالرَّدّ (وہ کیونکر رد کر سکتے ہیں؟) اَلْكَلِمُ الطَّيِّبُ ذِكْر اللّٰهِ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ (ادائے فرائض) قِطْمِيْرٍ (وہ کھال (جھلی) جو کھجور کی گٹھلی کی پشت پر ہوتی ہے) لُغُوْبٌ اِعياء (تھکن۔ ماندگی) حَسْرَةً. ويل (خرابی) كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ اصل العذف العتيق (کھجور کی پرانی جڑ) اَلْمَشْحُوْنِ الممتلى (بھری ہوئی) اَلْاَجْدَاثِ القبور (قبریں) فكِهُوْن. فَرِحون (شادمان) فَاهْدُوْهُمْ وَجِّهوهُم (ان کو روانہ کرو) غَوْلٌ. صُدَاع (دردِسر) بَيْضٌ مَّكْنُوْنٌ لُؤلُوءٌ مَكنون (بیش بہا موتی) سَوَاءِ الْجَحِيْمِ وسطِ جَحِيْمِ اَلْفَوْا. وَجَدُوْا (انہوں نے پایا ہے) وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِى الْاٰخِرِيْنَ. لِسَانَ صِدْقٍ الانبياء كُلِّهِم (تمام نبیوں کے واسطے ایک لسان صدق) شِيْعَتِهٖ اهل دينه (اس کے دین والے) بَلَغَ مَعَهُ السَّعْىَ اَلْعَمَلَ (کام کے موقع پر) تَلَّهٗ صَرَعَهٗ (ٹیک دیا) فَنَبَذْنَاهُ القيناه (ہم نے اس کو لا ڈالا) بِالْعَرَاءِ بِالسَّاحِلِ (کنارہ دریا پر) بِفَاتِنِيْنَ مُضِلِّيْنَ (گمراہ کرنے والے) وَلَاتَ حِيْنَ مَنَاصٍ لَيْسَ حِيْنَ فِرَارٍ (بھاگ کر بچنے کا وقت نہیں) اِخْتِلَاقٌ تخريص (بات گھڑنا' جھوٹ بولنا) فَلْيَرْتَقُوْا فِى الْاَسْبَابِ السَّما (آسمان پر چڑھ جاؤ) فُوَاقٍ ترداد (واپس) قِطَّنَا. العذاب (ہمارا عذاب) فَطَفِقَ مَسْحًا جَعَلَ يمسح (ملنے لگا) جَسَدًا شَيْطَانًا رُخَاءً حَيْثُ اَصَابَ سطيعةً لَهٗ حيث اراد (جدھر چاہے اُدھر جانے میں اُس کی مطیع) ضِغْثًا خرمة (گٹھا) اُولِى الْاَيْدِىْ

القوۃ (زوروالے) وَالْاَبْصَارِ الفقه فی الدِّین (دین کی سمجھ رکھنے والے) قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عن غَیر ازواجهنّ (اپنے شوہروں کے علاوہ دوسرے مردوں پر نظر نہ ڈالنے والیاں) اَتْرَابٌ مستویات (برابر کی چیزیں) غَسَّاق الزمهریر (زمہریر کا کرہ) اَزْوَاجٌ الوانٌ مِنَ العذاب (طرح طرح کے عذاب) یُکَوِّرُ یَحْمِل (بار کرتا ہے) السَّاخِرِیْنَ اَلْمُخَوَّفِیْن (خوف دلائے گئے) اَلْمُحْسِنِیْنَ اَلْمُهْتَدِین (راہ یافتہ) ذِی الطَّوْلِ السعة و الغنی (کشادگی اور دولتمندی) دَأْب (حال) تَبَاب خُسران (زیاں اور گھاٹا) اُدْعُوْنی وحدُوْنی (توحید کے قائل ہو) فَهَدَیْنَا هُمْ بَیَّنَّالهم (ہم نے ان کے لئے بیان کیا) رَوَاکِدَ وَقُوْفًا (تھمے ہوئے) یُوْبِقْهُنَّ یُهْلِکْنَ (ان کو ہلاک کرتی ہے) مُقْرِنِیْنَ مطیعین (حکم ماننے والے) مَعَارِجَ الدَّرج (زینے) وَزُخْرُفًا الذَّهَب (سونا) وَاِنَّهُ لَذِکْرٌ. شَرَفٌ (عزت ہے) تُحْبَرُوْن تکرمون (عزت کئے جاتے ہو) رَهْوًا سِمتًا (ایک جانب ایک طرف) اَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلیٰ عِلْمٍ فی سابق علمه (اپنے سابق علم کے لحاظ سے) فِیْمَا اِنْ مَکَّنَّاکُمْ لَمْ نمکنکم فیه (ہم تم کو اس میں قابو نہ دیں گے) آسِنٍ متغیّر. لَا تُقَدِّمُوْبَیْنَ یَدَیِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ. لا تقولوا خلاف الکتاب والسنة (قرآن وحدیث کے خلاف نہ کہو) وَلَا تَجَسَّسُوْا (یہ کہ مسلمانوں کی خفیہ باتوں کا سراغ لگایا جائے) اَلْمَجِیْد الکریم (بزرگ) مَرِیْج یعنی مختلف. بَاسِقَاتٍ طوالٍ (لمبی لمبی) لَبْس (شک) حَبْلِ الْوَرِیْدِ. رگ گردن. قُتِلَ الْخَرَّاصُوْنَ المرتابون (شک کرنے والے) فِیْ غَمْرَةٍ سَاهُوْنَ فِی ضلالتهم یتمادُوْن (پنی گمراہی میں بڑھتے جاتے ہیں) یُفْتَنُوْنَ یُعَذَّبُوْنَ (عذاب دیئے جاتے ہیں) یَهْجَعُوْنَ ینامون (سوتے ہیں) صَرَّةٍ. ضَجَّةٍ (غل کرتی ہوئی) فَصَکَّتْ لَطَمت (طمانچہ مارا) بِرُکْنِهٖ بقوَّتِهٖ (اپنی قوت سے) بِاَیْدٍ بقوَّةٍ (زور کے ساتھ) اَلْمَتِیْنِ الشدید (مضبوط اور سخت) ذَنُوْبًا دلواً (ڈول) الْمَسْجُوْد محبوس (قید کیا گیا) تَمُوْرُ تحرّک (جنبش کرتی ہوگی) یُدَعُّوْن یُدفعُون (دھکیلے جائیں گے) فَاکِهِیْنَ معجبین (خوش اور مسرور) وَمَا اَلَتْنٰهُمْ مَا نقصناهُمْ (ہم نے اُن میں کچھ کمی نہیں کی) تَاْثِیْمٌ کذب (جھوٹ) رَیْبَ الْمَنُوْنِ اَلْمَوْت (مرگ) اَلْمُصَیْطِرُوْنَ مُسَلِّطون (غلبہ دیئے گئے) ذُوْمِرَّةٍ منظر حَسَنٌ (خوشنما منظر) اَغْنیٰ وَاَقْنیٰ اَعطیٰ وَارضیٰ (دیا اور خوش کیا) الْآزِفَةُ (روز قیامت کا ایک نام ہے) سَامِدُوْنَ لاهُون (غافل اور بھولے ہوئے ہیں) اَلنَّجْمُ (جڑی وہ روئیدگی جو زمین پر پھیلتی ہے) وَالشَّجَرُ (تنہ دار نباتات) لِلْاَنَامِ (خلق) اَلْعَصْفِ (بھس) وَالرَّیْحَان. خضرة الزرع (کھیتی کی سبزی) فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُمَا بایِّ نِعْمَةِ اللّٰه (خدا کی کس نعمت کو) مَارِجٍ (خالص آگ) مَرَجَ اَرْسَل (چھوڑا) بَرْزَخٌ حاجزٌ (اوٹ روکنے والی چیز) ذُوالْجَلَالِ ذوالعظمة والکبریاء (بزرگی اور برتری کا مالک) سَنَفْرُغُ لَکُمْ هٰذَا وَعِیدٌ مِنَ اللّٰه لعباده وَلَیْسَ بِاللّٰه شُغْلٌ (یہ خدا کی طرف سے بندوں کو ڈرایا گیا ہے ورنہ خدا کے لئے کسی شغل کی حاجت نہیں) لَا تَنْفُذُوْنَ لا تخرجون من سلطانی (تم میری حکومت سے ہرگز نہ نکل سکو گے) شُوَاظٌ لهب النّار (آگ کی لپٹ) وَنُحَاسٌ. دخان النّار (آگ کا دھواں) جنیٰ. ثمار (میوے) یَطْمِثْهُنَّ یدن مِنْهُنّ (ان کے قریب نہیں گیا ہے) نَضَّاخَتَانِ فائضتان (بہنے والی ہیں) رَفْرَفٍ خُضْرٍ اَلْمَجَالِس (گدے یا سوزنیاں) مُتْرَفِیْن منعمین (آرام دیئے گئے) لِلْمُقْوِیْنَ المسَافِرِیْن (مسافر لوگ) اَلْمَدِیْنِیْنَ مُحَاسبین (مواخذہ کئے گئے لوگ) فَرَوْحٌ (راحت) نَبْرَاُهَا نخلقها (ہم اُسے پیدا کرتے ہیں) لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِیْنَ کَفَرُوْا. لَا تسلّطهم علینا فیفتنُونَا (ان کو ہم پر غلبہ نہ دے تا

کہ وہ ہمیں بہکا سکیں) وَلاَ یَاْتِیْنَ بِبُھْتَانٍ یَفْتَرِیْنَهٗ لاَ یلحقن بازواجھم غیر اولادھم (اپنے شوہروں کے ساتھ ان کی اولاد کے سوا کسی اور بچہ کولاحق نہیں بناتی ہیں) قَاتَلَھُمُ اللّٰہُ لَعَنَھُمْ وَکُلّ شیٔ فِی القرآن قتلٌ فھو لعنٌ (خدا ان پر لعنت کرے اور قرآن میں جہاں کہیں قتل کا لفظ آیا ہے اُس سے لعنت ہی مراد ہے) وَاَنْفِقُوْا تصدقُوْا (صدقہ دو) وَمَنْ یَّتَّقِ اللّٰہَ یَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا ینجیہ من کُلّ کرب فی الدُّنیا والآخِرَۃ (خدا اس کو دنیا اور آخرت دونوں جہان کی ہر ایک تکلیف سے نجات دیتا ہے) عَتَتْ عَصَتْ یعنی اھلھا (یعنی اس نے اپنی کنبہ والوں کی نافرمانی کی) تَمَیَّزُ تتفرّق (جدا ہوتی ہے) فَسُحْقًا بعدًا (دور ہوجیو) لَوْ تُدْھِنُ فَیُدْھِنُوْنَ لو ترخص لَھُمْ فَیُرْخِصُوْنَ (اگر اُن کو آسانی دی جائے تو حد سے بڑھ کر آسانی چاہتے ہیں) زَنِیْمٍ مظلوم (سخت گنہگار) اَوْسَطُھُمْ اعدلُھُم (ان میں سب سے زیادہ معتدل اور میانہ روی پسند کرنے والا) یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ ھو الامر الشدید المفظع من الھول یوم القیامۃ (ایسا سخت اور بدنما امر جو قیامت کے دن خوف کی وجہ سے بدحواس بنادے گا) مَکْظُوْمٌ مغموم مَذْمُوْمٌ ملوم (ملامت کیا گیا) لَیُزْلِقُوْنَکَ یُنْفِذُوْنَکَ (تمہیں پالیں گے) طغی الْمَاءُ اکْثَرَ (بڑھ گیا) وَاعِیَۃٌ حَافِظَۃٌ (حفاظت کرنے والی) اِنِّیْ ظَنَنْتُ ایقنت (میں نے یقین کیا) غِسْلِیْنٍ صدید اھل النَّارِ (دوزخ والوں کے جسم سے بہنے والا خون اور پیپ ملا ہوا پانی) ذِی الْمَعَارِجِ العلو والفواضل (برتری اور بلندی والا) سُبُلاً طُرُقًا (راستے) فِجَاجًا مختلفۃ (جداگانہ) جَدُّ رَبِّنَا. فعلہ. وامرُہٗ. وقدرتہ (خدا کا فعل اُس کا حکم اور اس کی قدرت) فَلاَ یَخَافُ بَخْسًا. نُقْصًا. مَن حَسَنَاتِہٖ (اس کی خوبیوں مین سے کچھ کمی ہونے کا خوف نہیں) وَلاَ رَھَقًا. زیادۃٌ فی سیاتہٖ (اس کی خرابیوں میں کوئی زیادتی ہونے کا خوف نہیں۔ کَثِیْبًا مَھِیْلاً. الرَّمَلُ السَّائِل (بہتا ہوا ریت کا تودہ) وَبِیْلاً شَدِیْدًا (سخت) یَوْمٌ عَسِیْرٌ شدید (سخت دن) لَوَّاحَۃٌ معرضۃ (پیش آنے والی) فَاِذَا قَرَاْنَاہُ. بَیَّنَّاہُ (جب کہ ہم نے اس کو واضح کردیا) فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ اَعْمِل بہ (اس پر عمل کر) وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ (دنیا کے دنوں کا آخری دن اور آخرت کے دنوں کا پہلا دن (دونوں مل کر ایسے ہوجائیں گے جیسے) مصیبت سے مصیبت کا ملاپ ہوتا ہے۔ سُدًی ھملاً (بے غور) اَمْشَاجٍ مختلفۃ الالوان (رنگ برنگ) مُسْتَطِیْرًا فَاشِیًا (کھلا ہوا۔ غیر مخفی) عَبُوْسًا ضیقًا (سخت تنگ) قَمْطَرِیرًا طَوِیْلاً (دراز) کِفَاتًا کِنًّا (جمع کرنے اور چھپا لینے کی جگہ) رَوَاسِیَ جبالٌ (پہاڑ) شَامِخَاتٍ مشرفاتٍ (بلند) فُرَاتًا عذبًا (شیریں) سِرَاجًا وَھَاجًا مُضِیْئًا (روشن) اَلْمُعْصِرَاتِ الصاحب (بدلیاں) ثَجَّاجًا مُنْضبطًا (باقاعدہ) اَلْفَافًا مجتمعۃ (باہم اکٹھا) جَزَاءً وِّفَاقًا. وفق اعمالھم (ان کے کاموں کے مطابق بدلے) مَفَازًا مُتَنَزَّھًا (سیر کناں) کَوَاعِبَ نواھدَ (نوعمر جوان عورتیں) الرُّوح. ملکٌ مِن اعظمِ الملائکۃ خلقًا (ایک فرشتہ جو تمام فرشتوں سے جسم میں بڑا ہے) وَقَالَ صَوَابًا. لاَ اِلٰہَ اِلاَّ اللّٰہُ. الرَّادِفَۃُ النفخۃ الثانیۃ (دوسری مرتبہ صور کا پھونکا جانا) وَاجِفَۃٌ خائفۃٌ (ڈرے ہوئے) اَلْحَافِرَۃُ (حیات) سَمْکَھَا بناھا (اُس کی بنیاد۔ عمارت) وَاَغْطَشَ اَظْلَمَ (تاریک کی) سَفَرَۃٍ کتبۃٍ (لکھنے والے) قَضْبًا القتُّ (ایک جنگلی خودرو غلہ ہے جس کو قحط وگرانی کے ایام میں جنگلی لوگ پکا کر کھایا کرتے ہیں) وَفَاکِھَۃً الثمار الرطبۃ (تروتازہ میوے۔ پھل) مُسْفِرَۃٌ مشرقۃٌ (چمکتے ہوئے) کُوِّرَتْ اظلمت (تاریک اور سیاہ ہوجائے گا) اِنْکَدَرَتْ تغیرت (متغیر ہوجائیں گے) عَسْعَسَ بُحْثَتْ (کھودی جائیں گی) عِلِّیِّیْنَ جنّت. یَحُوْرَ. یبعث (برانگیختہ کیا جائے گا) یُوْعُوْنَ یُسِرُّوْنَ (خفیہ گفتگو

کرتے یا دل میں رکھتے ہیں) اَلْوَدُوْدُ الحبیب (محبوب) لَقَوْلٌ فَصْلٌ. حَقٌّ (حق بات) بِالْهَزْلِ الباطل (باطل بات) غُثَاءً هَشِيْمًا (توڑی مروڑی) اَحْوٰى مُتغيراً (بگڑی ہوئی) مَنْ تَزَكّٰى من الشرک (شرک سے) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ. وَحّد الله (خدا کی توحید بیان کی) فَصَلّٰى الصلوٰت الْخَمْسِ (نماز پنجگانہ) الغاشِيَة. الطَّامَّة. الصَّاخة. الْحَاقَّة اور اَلْقَارِعَة (یہ سب روز قیامت کے اسماء ہیں) ضَرِيْعٍ شَجَرٌ. مِن نارٍ (ایک آگ کا درخت) وَنَمَارِقُ المرافق (نرم تکئے اور بستر) بِمُصَيْطِرٍ. بجبّار (زبردستی کرنے والا) لَبِالْمِرْصَادِ يَسْمَعُ وَيَرٰى (دیکھتا اور سنتا ہے) جَمًّا شديداً (سخت) وَاَنّٰى كَيْفَ له (اس کی کیا حالت ہوگی؟) النَّجْدَيْنِ الضَّلالة والهدىٰ (گمراہی اور راہ یابی) طَحَاهَا قَسَّمَهَا (اس کو بانٹا) فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا. بَيْنَ الْخَيْرِ والشّر (نیکی اور بدی کے مابین) وَلَا يَخَافُ عُقْبٰهَا. لا يخافُ من احدٍ تابِعَةً (وہ کسی سے مواخذہ کا خوف نہیں رکھتا) سَجٰى ذَهَبَ (چلا گیا) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى مَا تَرَكَكَ وَمَا ابغضَكَ (نہ خدا نے تم کو چھوڑا اور نہ وہ تم سے خفا ہوا) فَانْصَبْ فِي الدّعا (دعا میں قائم ہو.) اِيْلٰفِهِمْ لزومهم (ان کے لازم بنا لینے کی وجہ سے) شَانِئَكَ عُدوّک (تیرا دشمن) الصَّمَدُ السيد الّذى كمل فى سؤددِهٖ (وہ سردار جس کی سرداری ہر طرح مکمل ہو.) اَلْفَلَقِ اَلْخلق" یہ الفاظ ابن عباسؓ کی روایت کے ہیں اور ان کو ابن جریر ابن ابی حاتم۔ دونوں نے اپنی تفسیروں میں متفرق طور پر کچھ کہیں اور کچھ کہیں بیان کیا ہے مگر میں نے انہیں ایک جا جمع کر دیا اور گو اس روایت میں قرآن کے تمام غریب الفاظ بالاستیعاب بیان نہیں ہوئے ہیں تاہم ایک معقول حد تک اس سے غریب القرآن کی شناخت کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور اب ذیل میں ان الفاظ کا بیان ہے جو اس مذکورۂ فوق روایت میں نہیں ذکر ہوئے ہیں اور میں ان کو ضحاک کے نسخہ (لکھی ہوئی کتاب یا نقل) سے بروایت ابن عباسؓ بیان کرتا ہوں۔ ابن ابی حاتم نے کہا "حدثنا ابو ذرعة حدثنا منجانب بن الحارث (ح) اور ابن جریر نے کہا "حدثت عن المنجاب. حدثنا بشر بن عمارةَ عن ابى روق. عن الضحاک اور ضحاک نے ابن عباسؓ سے آگے آنے والے اقوال باری تعالیٰ میں حسب ذیل معانی نقل کیے ہیں:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الشكر لِلّٰهِ (ہر ایک شکر خدا کے لئے ہے) رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ له الخلق كله (تمام مخلوق اسی کی ہے) لِلْمُتَّقِيْنَ المؤمنِيْنَ الّذين يتقون الشرک ويعملون بطاعتى (وہ ایماندار لوگ جو خدا کے ساتھ اوروں کو شریک بنانے سے ڈرتے اور بچتے اور خدا کی فرمانبرداری پر عمل کرتے ہیں) وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ اتمام الركوع والسّجود والتّلاوة والخشوع والاقبال عليها فيها (رکوع اور سجدہ کو پوری طرح ادا کرنا۔ تلاوت کرنا اور خشوع قلب کے ساتھ نماز میں رو بقبلہ استادہ ہونا) مَرَضٌ (نفاق) عَذَابٌ اَلِيْمٌ. نكالٌ. موجعٌ (دکھ دینے والی سزا) يُكَذِّبُوْنَ يبدّلون ويحرّفون (تبدیل اور تحریف (معنی کی تبدیلی) کرتے ہیں) السُّفَهَاءُ (جاہل لوگ) طُغْيَانِهِمْ كفرهم (اپنے کفر میں) كَصَيِّبٍ المطر (بارش) اَنْدَادًا. اشباهًا (مشابہ اور مثل) التَّقْدِيْسُ التطهير (پاکی بیان کرنا) رَغَدًا سَعةُ المعيشة (کشائش رزق) تَكْتُمُوْا تخلطوا (آمیزش نہ کرو) اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ يضرُّون (اپنا ہی نقصان کرتے رہے) وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ هٰذا الامرحقٌ كما قيل لكم (یہ بات حق ہے جس طرح تم سے کہی گئی) الطُّوْرُ مَا انبت من الجبال ومالم نبيت فليس بطور (جس پہاڑ پر سبزی اور روئیدگی ہو وہ طور ہے اور خشک پہاڑ طور نہیں کہلاتے) خَاسِئِيْنَ (ذلیل ہو کے) نَكَالًا عقوبَتًا

(سزا کے طور پر) لِمَا بَیْنَ یَدَیْهَا من بعدهم (اُن کے پیچھے رہنے والے لوگ) وَمَا خَلْفَهَا الَّذِین بقوامعهم (جو لوگ ان کے ساتھ رہے) وَمَوْعِظَةً تذکرة (یاددہانی) بِمَا فَتَحَ اللّٰهُ عَلَیْكُمْ بما اکرمکم به (جس چیز کے ساتھ خدا نے تم کو شرف بخشا ہے) بِرُوحِ الْقُدُسِ الْاَسم الَّذِیْ کان عیسیٰ یحییٰ به الموتیٰ (وہ اسم جس کے ذریعہ سے عیسیٰؑ مردوں کو جلایا کرتے تھے) قَانِتُوْنَ مُطیعون (اطاعت کرنے والے لوگ) اَلْقَوَاعِدَ اساس البیت (خانہ کعبہ کی بنیاد) صِبْغَة (دین) اَتُحَاجُّوْنَنَا اتخاصِمُوننا (کیا تم ہم سے جھگڑتے ہو) یُنْظَرُوْنَ یوخرون (ٹھہرائے جائیں گے) اَلَدُّالخِصَام شدید الخُصومة (سخت جھگڑالو) السَّلْمَ الطاعة (فرمان برداری) کَافَّةً جمیعًا (سب کے سب) کدأب کصُنع (مثل کارروائی کے) بِالْقِسْطِ بالعدل (میانہ روی کے ساتھ) اَلْاَکْمه (مادرزاد۔ نابینا) رَبَّانِیِّیْنَ (علماء اور فقہاء) وَلَا تَهِنُوْا لاتضعفوا (کمزور نہ ہو) وَاسْمَعْ غَیْرَ مُسْمَعٍ یقولون اسمع لا سمعت (کفار کہتے تھے کہ سن خدا کرے تو نہ سنے بہرا ہو جائے) لَیًّا بِاَلْسِنَتِهِمْ تحریفًا بالکذب (جھوٹ بات بدل کر) اِلَّا اِنَاثًا موتیٰ (مردے) وعَزَّرْتُمُوْهُمْ اَعنتمُوهم (تم نے ان کی اعانت کی) لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ اَنْفُسُهُمْ اَمَرتهم (ان کو ان کے نفسوں نے برا حکم دیا) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ حُجَّتُهُمْ (ان کی حجت) بِمُعْجِزِیْنَ بِسَابِقِیْنَ (سبقت لے جانے والے) قَوْمًا عَمِیْنَ (کفار) بَسْطَةً شِدَّةً (زیادتی) لَا تَبْخَسُوْا لا تظلِموا (ظلم نہ کرو) اَلْقُمَّلَ الحراد الذی لیس لَهٗ اجْنِحَةٌ (وہ کیڑیاں جن کے پر نہیں ہوتے) یَعْرِشُوْنَ ینبون (عمارت بناتے ہیں) مُتَبَّرٌ ہَالِکٌ (ہلاک ہونے والا ہے) فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ بجدّ دخرم (کوشش اور ہوشیاری کے ساتھ) اِمْرَهُمْ عهدهم وموَاثِیْقَهُمْ (ان کے قول و قرار) مُرْسَاهَا منتهاهَا (اس کی ختم ہونے کی جگہ) خُذِ الْعَفْوَ انفق الفضل (بڑھ جانے والے مال کو صرف کر۔ اپنی ضرورت سے بچ پڑنے والا مال مراد ہوگا) وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ بالمعروف (اچھی باتوں کا حکم دے) وَجِلَتْ (فرقت ڈر گئے) اَلْبُكْمُ خرس (گونگاپن) فُرْقَانًا نصراً (مدد) بِالْعُدْوَةِ الدُّنْیَا شاطئ الوادی (ندی کا کنارہ) اِلًّا وَلَا ذِمَّةً الاَلّ القرابَة الذِّمّة. العهد (اِلّ کے معنی رشتہ داری اور ذمہ کے معنی عہد (قول و قرار) اَنّٰی یُؤْفَكُوْنَ کیف یکذبون (کس طرح جھٹلاتے ہیں) ذٰلِكَ الدِّیْنُ القضا حکم قول فیصل۔ عَرَضًا غنیمَة (کوئی لوٹ کا مال) اَلشُّقَّةُ المسیر (چلنا۔ سفر) فَثَبَّطَهُمْ حبسهم (اس کو قید کر لیا) مَلْجَأً الحرز فی الجبل (پہاڑ میں محفوظ جگہ) اَوْ مَغَارَاتٍ الاسراب فی الارض المخفیة (خوفناک سرزمین میں بلیں اور بھٹ) اَوْ مُدَّخَلًا مَاوىٰ (جائے پناہ) وَالْعَامِلِیْنَ عَلَیْهَا السعاة (ہرکارے) نَسُوا اللّٰهَ ترکوا طاعة اللّٰه (خدا کی فرمانبرداری ترک کر دی) فَنَسِیَهُمْ ترکهم من ثوابه و کرامة (خدا نے بھی اپنے ثواب دینے اور بخشش کا حصہ عطا کرنے سے اُن کو چھوڑ دیا) بِخَلَاقِهِمْ بدینهم (اپنے دین سے) اَلْمُعَذِّرُوْنَ اهل العذر (معذور لوگ) مَخْمَصَة مجاعة (بھوکوں مرنا۔ قحط) غِلْظَةً شِدَّة (سخت مزاجی) یُفْتَنُوْنَ یبتلون (مبتلا کیے جاتے ہیں) عَزِیْزٌ شَدِیْدٌ (گراں) مَا عَنِتُّمْ مَاشَقَّ علیکم (جو بات تم پر گراں گزرتی ہے) اَقْضُوْا اِلَیَّ انهضوا الیَّ: میری طرف اٹھ چلو۔ وَلَا تُنْظِرُوْنَ تؤخرون (تاخیر میں نہ ڈالے جائیں گے) حَقَّتْ سبقت (پہلے گزر گیا) وَیَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا یاتیها رزقها حیث کانت (وہ جہاں بھی ہو وہیں اس کی روزی آ جاتی ہے) مُنِیْبٌ المقبل الی طاعة اللّٰه (فرمانبرداری الٰہی کی طرف مائل ہونے والا) وَلَا یَلْتَفِتُ یتخلّف (پیچھے نہیں رہتا) تَعْثَوْا تسعَوا (دوڑے پھرے) هَیْتَ لَكَ تَهَاتَ لَكَ وَکان یقرؤها

مھموزة (میں تیرے لئے آمادہ ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو ہمزہ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے) وَاعْتَدَت هيّات (تیار کی درست کی) عَلَی الْعَرْشِ السّرير (تخت پر) هٰذِهٖ سَبِيْلِیْ دعوتی (میرا بلانا۔خدا کی طرف) اَلْمَثُلَاتَ مَا اصاب القرون الماضية مِنَ العذاب (گزشتہ قوموں کو جو عذاب پہنچا) اَلْغَيْبَ وَالشَّهَادَةَ السّرو العلانية (پوشیدہ اور ظاہر) شَدِيْدُ الْمَحَالِ. شديدُ المكر وَالْعَدَاوَة (سخت گرفت کرنے اور عداوت والا) عَلٰی تَخَوُّفٍ نقص من اعمالهم (اپنے اعمال میں نقص رکھتے ہیں) وَاَوْحٰی رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ الهمها (اس کے دل میں ڈالا) وَاَضَلُّ سَبِيْلاً بعد حُجَّةً (ازروئے حجت کے راہ راست سے بہت دور ہٹا ہوا) قَبِيْلاً عيانًا (روبرو ظاہر ظہور) وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِکَ سَبِيْلاً اطلب بين الاعلانِ والجهر وبين التخافت والخفض طريقًا لا جهراً شديداً و لا خَضْفًا لا يسمع اُذُنَيْکَ (کھول کر اور زور سے پڑھنے اور زیر لب یا آہستہ آواز سے قراءت کرنے کے مابین ایک ایسا اوسط درجہ کا طریقہ ڈھونڈھ جو نہ سخت زور کی آواز ہو اور نہ اس قدر زیر لب کہ خود تیرے کان اُسے نہ سن سکیں) رُطَبًا جَنِيًّا طريًّا (تروتازہ) يَفْرُطَ يُعجلَ (عجلت کرے) يَطْغیٰ يَعْتَدیٰ (حد سے بڑھے) لا تَظْمَأُ لا تغطش (پیاسا نہ ہوگا) وَلا تَضْحٰی لا يُصِيْبُکَ حرٌّ (تجھ کو دھوپ اور گرمی صدمہ نہ پہنچائے) رَبْوَةٍ المكان المرتفع (بلند ٹیکرا) ذاتِ قَرَارٍ خَصْبٍ (سرسبز و شاداب) وَمَعِيْنٍ ماء طاهر (صاف و پاک پانی) اُمَّتُکُمْ دينكم (تمہارا دین) تَبَارَکَ تَفَاعَلَ من البركة (برکۃ سے باب تفاعل کا وزن ہے) کَرَّةٌ رجعةٌ (واپسی) خَاوِيَةٌ سقط اعلىٰ ها على اسفلها (گر کے اوپر تلے ہوگیا) فَلَهٗ خَيْرٌ ثواب (اس کے لئے ایک ثواب ہے) يُبْلِسُ يَيْاسُ (مایوس ہو جائیں گے) جُدَدٌ طرائق (راستے) صِرَاطِ الْجَحِيْمِ طريق النّار (دوزخ کا راستہ) وَقِفُوْهُمْ حَبِسُوْهُمْ (ان کو نظر بند کرلیا) اِنَّهُمْ مَسْئُوْلُوْنَ محاسِبُوْن (ان سے مواخذہ کیا جائے گا) مَالَکُمْ تَنَاصَرُوْنَ تَمَانَعُوْنَ (باہم ایک دوسرے کو کیوں نہیں بچاتے) مُسْتَلْمِسُوْن مُسْتَنْجِدُوْن (ایک دوسرے سے کمک چاہنے والے) وَهُوَ مُلِيْمٌ. مسیٔ مُذْنِبٌ (بدکار گنہگار) وَالْغَوْا فِيه عَيِّبُوْهُ (اسے عیب لگایا) فُصِلَتْ بَيِّنَتْ (واضح کی گئی) مُهْطِعِيْنَ مُقْبِلِيْنَ (روبرو اور متوجہ ہونے والے) بُسَّتْ فُتَّت (پھٹ گئی) وَلا يُنْزِفُوْنَ لا يقيئون كما يقى صاحب خمرِ الدُّنيا (وہ اس طرح قے نہ کریں گے جس طرح دنیا کے شراب خور قے کیا کرتے ہیں) اَلْحِنْثِ الْعَظِيْمِ الشِّرک (شرک) اَلْمُهَيْمِنِ الشَّاهِدِ (گواہ) اَلْعَزِيْزُ الْمقتدرُ على مايشاء (ہر چیز پر قدرت رکھنے والا جو چاہے کرے) اَلْحَکِيْمُ الْمُحکم لما اراد (جس امر کا ارادہ کرے اُس کا حکم دینے والا) خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ نَخل قِيَامٌ (بہت سیدھا استادہ رہنے والا درخت) مِنْ فُطُوْرٍ تشقُّق (شگافیدہ ہونا) حَسِيْرٌ. كليل (ضعیف درماندہ کمزور) لا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا لا تَخَافُوْنَ لهٗ عظمةَ (خدا کی کسی عظمت سے نہیں ڈرتے) جَدُّ رَبِّنَا عظمتهٗ (خدا کی بزرگی) اَنَانَا الْيَقِيْنُ (موت) يَتَمَطّٰی يختال (اٹھلا کر چلتا ہے) انرا كافِي سِنٍّ واحدٍ ثلاث وثلاثون سُنَّة (سب ایک ہی عمر کے ہوں گے یعنی تینتیس برس کے) مَتَاعًا لَّکُمْ منفعة (فائدہ) مَرْسَاها نتهاها (جائے انجام) مَمْنُوْنٍ منقوص (کمی کیا گیا)''۔

فصل

ابوبکر بن الانباری کا بیان ہے ''صحابہؓ اور تابعینؒ نے بکثرت قرآن کے غریب اور مشکل الفاظ پر عرب جاہلیت کے

اشعار سے دلیل پیش کی ہے۔ایک بے علم گروہ نحوی لوگوں پر اس بات کا الزام رکھتا ہے کہ علمائے نحو قرآن کے مشکل اور غریب الفاظ کی تشریح کرنے میں اشعار عرب سے استناد کر کے گویا شعر کو قرآن کی اصل قرار دیتے ہیں اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ جس چیز کی مذمت قرآن وحدیث میں زور کے ساتھ کی گئی ہو وہی شے قرآن کے اثبات فصاحت و بلاغت میں حجت قرار دی جاسکے؟''ابن الانباری کہتا ہے''ہمارے مخالفین کا اعتراض اس وقت بجا ہوتا جب کہ ہم فی الواقع اشعارِ عرب کو (معاذ اللہ) قرآن کا ماخذ اور اُس کا اصل قرار دیتے بلکہ ہم نے اشعارِ جاہلیت سے جہاں کہیں استناد اور استشہاد کیا ہے وہاں پر ہماری غرض قرآن کے غریب (کم استعمال ہونے والے) لفظ کے معانی بیان کرنا ہے۔کیونکہ اللہ پاک خود فرماتا ہے"اِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا" اور ارشاد کرتا ہے"بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِيْنٍ"یعنی ہم نے قرآن کو عربی بنایا اور عرب کی واضح زبانوں میں اس کو نازل کیا اور ابن عباسؓ کا قول ہے"اَلشِّعْرُ دِيْوَانُ الْعَرَبِ" اشعارِ اہل عرب کے علوم وزبان کا مجموعہ ہیں اس واسطے اگر ہم کو قرآن کے کسی لفظ کا مفہوم ٹھیک نہ معلوم ہو سکے گا تو اس لحاظ سے کہ خداوند کریم نے اس کو اہل عرب کی زبان میں نازل فرمایا ہے ہم خواہ مخواہ اسی زبان کے دیوان کی طرف رجوع لائیں گے اور اس میں قرآن کے لفظ کا حل تلاش کریں گے''۔پھر ابن الانباری نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا''اگر تم مجھ سے قرآن کے غریب الفاظ کی نسبت سوال کرنا چاہو تو اُسے اشعارِ عرب میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے''اور ابوعبید اپنی کتاب الفضائل میں بیان کرتا ہے۔''مجھے ہشیم نے بواسطہ حصین بن عبدالرحمٰن از عبداللہ بن عبداللہ بن عتبہ۔ابن عباسؓ کی نسبت روایت کی ہے کہ''اُن سے قرآن کے معانی دریافت کیے جاتے تھے تو وہ اُن معانی کے بارے میں شعر پڑھ کر سنا دیتے تھے''۔ابوعبید کہتا ہے''یعنی ابن عباسؓ شعر کے ساتھ تفسیر قرآن کی درستی پر استشہاد کیا کرتے تھے''۔میں کہتا ہوں ہم نے ابن عباسؓ سے اس طرح کی بافراط روایتیں سنی ہیں اور ان روایتوں میں سب سے بڑھ کر پوری اور مکمل کے قریب قریب نافع بن الازرق کے سوالات کی روایت کی ہے جس کا کچھ حصہ ابن الانباری نے کتاب الوقف میں اور کچھ حصہ طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر میں روایت کیا ہے۔مجھ کو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں بغرض فائدہ پہنچانے کے اس روایت کو اول سے آخر تک اک جا بیان کر جاؤں اور وہ حسب ذیل ہے۔

مجھ کو ابوعبداللہ محمد بن علی الصالحی نے اس طرح خبر دی کہ میں اس کے روبرو اس روایت کو پڑھ کر سنا رہا تھا اور ابو عبداللہ نے اس کی سند ابی اسحٰق التنوخی سے لی تھی۔تنوخی قاسم بن عساکر سے راوی تھا کہ ابن عساکر نے کہا انباء نا ابوالمظفر محمد بن اسعد العراقی انباء نا ابوعلی محمد بن سعید بن نبہان الکاتب۔انباء نا ابوعلی بن شاذان۔حدثنا ابوالحسین عبدالصمد ابن علی بن محمد بن مکرم۔المعروف بابن الطستی۔حدثنا۔ابوسہل السری بن سہل الجند یسابوری۔حدثنا یحیٰی بن ابی عبیدہ بحرین فروخ المکی۔انباء نا سعد بن ابی سعید۔انباء نا عیسیٰ بن داب۔عن حمید الاعرج۔عبداللہ بن ابی بکر بن محمد۔عن ابیہ۔یعنی عبداللہ بن ابی بکر نے اپنے باپ ابی بکر سے یہ روایت کی ہے''جس اثناء میں کہ عبداللہ بن عباسؓ خانہ کعبہ کے قریب بیٹھے ہوئے تھے لوگوں نے اُن کو چاروں جانب سے گھیر کر تفسیر قرآن کے متعلق سوالات کرنے شروع کر دیئے۔یہ حالت دیکھ کر نافع بن الازرق نے نجدۃ بن عویمر سے کہا''آؤ میرے ساتھ آؤ یہ شخص (ابن عباسؓ) جو اپنی معلومات سے خارج اشیاء کے ساتھ قرآن کی تفسیر بیان کرنے کی جرأت کرتا ہے اُس کے پاس چلیں''۔وہ دونوں ابن عباسؓ کے قریب آئے اور اُنہوں نے

کہا ''ہم آپ سے کتاب اللہ کی کچھ باتیں دریافت کرنا چاہتے ہیں آپ ہم کو اُن کا مطلب سمجھائیں اور ان کی جو تفسیر آپ بیان کریں اس کی تصدیق کے لئے کلام عرب کی نظیر بھی دیتے جائیں اس واسطے کہ خداوند کریم نے قرآن کو عرب کی واضح زبان میں اتارا ہے''۔ ابن عباسؓ نے ان کو جواب دیا۔ ''جو تمہارے دل میں آئے مجھ سے بے تکلف دریافت کرو''۔ نافع نے کہا قولِ باری تعالیٰ ''عَنِ الْيَمِيْنِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِيْنَ'' میں عِزِيْنَ کا مفہوم کیا ہے؟'' ابن عباسؓ نے جواب دیا ''الغرون حلق الرفاق (غرون۔ ساتھیوں اور ہم سفر لوگوں کے حلقہ بنا لینے اور گرد جمع ہو جانے کو کہتے ہیں) نافع۔ ''اہل عرب اس بات سے آگاہ ہیں؟'' ابن عباسؓ بے شک۔ کیا تم نے عبید بن الابرص کا یہ شعر نہیں سنا ہے؟

فَجَاؤا يهرعون اليه حتىٰ يكونوا حول منبره عِزينا

وہ اس کی جانب دوڑتے ہوئے آئے تاکہ اُس کے منبر کے گرد حلقہ باندھ کر استادہ ہو جائیں۔

س[1]: ''وَابْتَغُوْا اِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ'' کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔ وسیلہ بمعنی حاجت آیا ہے۔

س: اہل عرب اس کا استعمال جانتے ہیں؟

ج۔ بے شک دیکھو عنترہ کا قول ہے:

ان الرجال لهم اليک وسيلةٌ ان ياخذوک تکحلي وتخضبي

''بے شک مردوں کو تیرے حاصل کرنے کی ایک حاجت ہے جس سے وہ تیری طرف جھکتے ہیں تو سرمہ اور مہندی لگا

''

س: ''شِرعَةً وَمِنْهَاجًا'' کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔ شرعۃ۔ بمعنی دین اور منہاج کے معنی طریق (راستہ)

س۔ اہل عرب کے کلام میں اس کا ثبوت؟

ج۔ ابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب کا قول۔ لقد نطق المأمونُ بالصِّدقِ والهُدیٰ. وبَيَّنَ للاسلام دينا ومنهجا.

بے شک مامون نے سچائی اور راستی کے ساتھ بات کہی اور اُس نے اسلام کا ایک حکم اور طریقہ واضح کیا۔ (اس شعر میں دینا کی جگہ شرعا کا لفظ ہونا چاہئے مگر چونکہ کتاب میں دینا ہی لکھا تھا اس لئے اُس میں تغیر نہیں کیا گیا۔ مترجم)

س۔ قولہ تعالیٰ ''اِذَا اَثْمَرَ وَيَنْعِهٖ'' کے معنی کیا ہیں؟

ج۔ اُس کی پختگی اور رسیدگی (تیاری)۔

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ ہاں ایک شاعر کہتا ہے ''اذا ما مَشَتْ وَسْطُ النساء تاوّدت + کَمَا اهتز غُصنٌ ناعِمُ النَّبتُ يانِعُ'' (ترجمہ)

---

[1] آسانی کے لئے نافع بن الارزق کا نام لکھنا ترک کر کے ہم نے حرف س علامت سوال قائم کر دیا اور ج سے ابن عباسؓ کا جواب مراد ہے۔ ناظرین اس بات کو ذہن نشین فرمالیں اور شبہ میں نہ پڑیں۔ مترجم عفی عنہ

جس وقت وہ عورتوں کے جھرمٹ میں چلتی ہے تو اس طرح لچکتی ہے جیسے کوئی نرم و نازک تازہ اگی ہوئی شاخ کسی تیار اور گدرائے ہوئے پھل کے بوجھ سے جھک جاتی ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ "وَرِيْشًا" کے معنی کیا ہیں؟

ج۔ رِیْش: یہاں مال کے معنوں میں آیا ہے۔

س۔ اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ شاعر کہتا ہے "فَرِشْنِی بخیرٍ طال ما قد بَرَيْتَنِی ..... وَخَيْرُ الموالی من يَّرِيْشُ وَلَا يَبْرِی (ترجمہ) مجھے کچھ مال دے کر مجھ سے بھلائی کر کیونکہ تو نے ایک عرصہ تک میرے ساتھ برائی کی اور مجھے مفلس رکھا ہے اور اچھا دوست وہی ہوتا ہے جو نفع پہنچائے اور نقصان نہ دے۔

س۔ بتائیے قولہ تعالیٰ "يَكَادُ سَنَابَرْقِهٖ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ سنا کے معنی ہیں روشنی۔ چمک۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں ابوسفیان بن الحارث کا قول ہے۔ يَدعوالی الحق لا يبغی به بدلا. يجلو لضوءِ سناه داجی الظُلَمِ (ترجمہ) وہ حق کی طرف بلاتا ہے اور اس کا کوئی معاوضہ نہیں چاہتا۔ اُس کی روشنی کی چمک سے اندھیری راتیں روشن ہو جاتی ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ "لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِی كَبَدٍo" کے معنی کیا ہیں۔

ج۔ اعتدال اور استقامت۔

س۔ ثبوت۔

ج۔ لبید بن ربیعہ کا قول۔ "يا عين هَلابكيت اربداً ذقمنا وقام الخصوم فی كَبَدٍ".

س۔ قولہ تعالیٰ "وَحَفَدَةً" سے کیا مراد ہے؟۔

ج۔ بیٹوں کے بیٹے اور وہ مددگار ہیں۔

س۔ کیا اہلِ عرب اس معنی سے واقف ہیں؟

ج۔ ہاں شاعر کہتا ہے حَفَدَ الولائِدُ حولهُنَّ واسلمت. بِاَكُفِّهِنَّ زِ مةَ الاَحْمَال.

س۔ "وَحَنَانًا مِنْ لَّدُنَّا" کا مدعا کیا ہے؟

ج۔ رحمةً من عندنا (ہماری طرف سے خاص رحمت)

س۔ کیا اہل عرب اس کو استعمال کرتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ طرفۃ بن العبد کا قول ہے۔ ابامنذر افنيت فاستبق بعضنا. حنانيک بعض الشراهون من بعض (ترجمہ) ابا منذر! تو نے ہم کو مٹا ڈالا۔ اب ہم میں سے تھوڑے ہی لوگوں کو باقی رکھ۔ تیری مہربانی کی قسم ہے بعض برائی دوسری برائی کی نسبت آسان تر ہوتی ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ "اَفَلَمْ يَيْاَسِ الَّذِيْنَ آمَنُوْا" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ اَفَلَمْ يَعْلَمْ (کیا اُنہوں نے نہیں جانا) بنی مالک کی زبان میں۔

س۔ ثبوت۔

ج: مالک بن عوفؓ کا قول لقد ینٔس الاقوام انی انا ابنه. وَاِن کُنتُ عن ارض العشيرة نائیا (ترجمہ) بے شک تمام قوموں نے اس بات کو جان لیا کہ میں ہی اُس کا فرزند ہوں۔ اگر چہ اس حالت میں کنبہ کی سرزمین سے دور افتادہ ہوں۔

س۔ قولہ تعالیٰ "مَثْبُوْرًا" کے معنی بتائیے۔

ج۔ ملعون اور نیکی سے روکا گیا۔

س۔ ثبوت۔

ج۔ عبداللہ بن الزابعرای کا قول۔ اذا ثانی الشیطان فی سنة النوم ومن مال میله مثبورا.

س۔ قولہ تعالیٰ "فَاَجَاءَ هَا الْمَخَاضُ" کے معنی کیا ہیں؟

ج۔ الجاءِ ھا (پناہ لینے پر مجبور بنایا)

س۔ ثبوت۔

ج۔ حسان بن ثابت کا قول ہے۔ اذ شَدَدْنَا شاة صادقةً. فَاَجَانَا کم الی سفح الجبل (ترجمہ) جس وقت ہم نے پوری طرح سے دباؤ ڈالا۔ اس وقت تم کو مجبور بنادیا کہ تم پہاڑ کی چوٹی پر پناہ لو۔

س۔ قولہ تعالیٰ "نَدِیًّا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ نادی۔ مجلس کو کہتے ہیں۔

س۔ کیونکر؟ کیا اہل عرب اس کا استعمال کرتے ہیں؟

ج۔ کسی شاعر کا قول ہے۔ یومان یوم مقامات واندیةٍ. ویَوْم سیر الی الاعداء تاویب (ترجمہ) دو دن ہیں ایک مقام کرنے اور مجلسیں گرم کرنے کا اور دوسرا دن دشمنوں کی طرف کوچ کر کے چلنے کا۔

س۔ قولہ "اَثَاثًا وَّرِئْیًا" کیا ہے؟

ج۔ اثاث۔ سامانِ خانہ اور ری پینے کی چیز۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں! شاعر کہتا ہے کان علی الحمول غداة ولوا من الری الکریم من الاثاث (ترجمہ) جس صبح کو ان لوگوں نے پشت پھیری ہے تو گویا اُن کے بار برداری کے جانوروں پر عمدہ پینے کی چیزوں اور سامانوں میں سے بہت کچھ تھا۔

س۔ قولہ "فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا" کیا ہے؟

ج۔ قاع بمعنی املس (چکنا) اور صفصف بمعنی مستوی (ہموار)۔

س۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ بے شک۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا؟ بملمومة شهباء لو قذفوا بها. شماریخ من رضوی اذنَ عاد صفصفاً.

س۔ بتایئے۔ قولہ تعالیٰ "وَاَنَّکَ لَا تَظْمَأُ فِیْهَا وَلَا تَضْحٰی" کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔ یعنی تم اس میں دھوپ کی تیزی سے پسینہ پسینہ نہ ہوگے"۔

س۔ اہل عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے؟

ج۔ دیکھو شاعر کہتا ہے رات رجلا اما اذا الشمس عارضت...... فیضحی واَمّا بالعشی فیحضر۔

س۔ آپ بتایئے قولہ تعالیٰ "لَهٗ خُوَارٌ" کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔ صیاح (چیخ۔ بانگ گاؤ)۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ شاعر کہتا ہے کان بنی معاویة بن بَکْرٍ...... الی الاسلام صائحة تخور (ترجمہ) گویا کہ معاویۃ بن بکر کے بیٹے۔ اسلام کی جانب۔

س۔ "قولہ تعالیٰ "وَلَا تَنِیَا فِیْ ذِکْرِیْ" سے کیا مطلب ہے؟"

ج۔ لا تضعفا عن اَمْرِی (میرے حکم کی بجاآوری سے کمزوری کا اظہار نہ کرو)۔

س۔ کیا اہل عرب اس کا استعمال سمجھتے ہیں؟

ج۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے۔ انی وجدک ما ونیت ولم ازل...... ابغی الفکاک له بکل سبیل (ترجمہ) تیری کوشش کی قسم ہے کہ میں ہرگز پست حوصلہ نہیں ہوا ہوں اور برابر اس کے واگزار کرانے کی ہر ایک طریق پر خواہش رکھتا ہوں۔

س۔ قولہ تعالیٰ "اَلْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ قانع وہ ہے کہ جو کچھ ملے اُسی پر بس کر کے بیٹھ رہے اور معتر اس کو کہتے ہیں جو در بدر مارا پھرے۔

س۔ اہلِ عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے؟

ج۔ دیکھو شاعر کہتا ہے۔ "علی مکثریهم حق معترِّبابهم وعند المقلّین السماحته والبذل" (ترجمہ) اُن کے بکثرت دولت رکھنے والوں پر اُس کا بھی حق ہے جو اُن کے دروازہ پر (مانگنے) آئے اور کم دولت مند لوگوں کے لئے مروت اور عطا (بخشش) ہونی چاہئے۔

س۔ قولہ تعالیٰ "وَقَصْرٍ مَّشِیْدٍ" سے کیا مفہوم سمجھ میں آتا ہے؟

ج۔ چونہ گچ اور پختہ اینٹوں سے چُنا ہوا"۔

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ تم نے عدی بن زید کا یہ قول نہیں سنا؟ شادَهٗ مرمراً وجللهٗ کَلْسًا...... فللطیر فی ذراہ وکُوُرُ اُس نے اُس محل کو سنگ مرمر سے چن کر بلند کیا اور اوپر سے کلس چڑھا کر خوشنما بنایا اور اب اسی محل کے کنگروں میں چڑیوں کے آشیانے ہیں۔ یعنی بنانے والے نہ رہے اور مکان ایسا ویران ہوا کہ اس میں پرندوں کا مسکن رہتا ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ "شُوَاظٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ وہ آگ کا شعلہ جس میں دھواں نہیں ہوتا۔

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ بے شک۔ امیۃ بن ابی الصلت کا قول ہے۔ یظل یشب کبرا بعد کبر...... وینفخ دائبًا لهب الشّوَاظ.

س۔ قولہ تعالیٰ "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟"

ج۔ یہ کہ اہل ایمان کامیاب اور خوش نصیب ہوئے"۔

س۔ اہل عرب کا استعمال؟

ج۔ لبید بن ربیعہ کا قول "فاعقلی ان کنت لما تعقلی...... ولقد افلح من کانَ عَقَل"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "یُؤَیِّدُ بِنَصْرِهٖ من یَّشاءُ" کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔ جس کو چاہتا ہے قوت دیتا ہے۔

س۔ کیا اس کو اہل عرب جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ حسان بن ثابت کہتا ہے۔ بِرجالٍ لستمّوا امثالهم. ایّدُوجبریل نصراً فَنَزَلَ (ترجمہ) ایسے لوگوں کے ساتھ کہ تم ہرگز اُن کی مانند نہیں ہو۔ جبریل کو مدد کرنے کی قوت دی گئی اور وہ نازل ہوئے۔

س۔ قولہ تعالیٰ "وَنُحَاسٍ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ وہ دھواں جس میں آگ کا شعلہ نہ ہو۔

س۔ کیا عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ بے شک شاعر کا قول ہے۔ "یضی کضوا السراج السلیط . لم یجعل الله فیه نحاسا.

س۔ قولہ تعالیٰ "اَمْشَاجٍ" کی تفسیر کیا ہے؟

ج۔ مرد اور عورت کے پانی (نطفہ) کے رحم کے اندر پڑتے ہی باہم آمیز ہو جانا"۔

س۔ کیا اہل عرب اس معنیٰ سے واقف ہیں؟

ج۔ جی ہاں دیکھو ابی ذویب کہتا ہے "کان الریش والفوقیّ منه. خلالَ النّصل خالطه مشیجٌ" (ترجمہ) گویا کہ اس تیر کے پر اور اُس کی چٹکی دونوں پیکان کے اندر اس طرح پیوست ہو گئے اور مل گئے جیسے مرد اور زن کے نطفے باہم مل جاتے ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ "وَفُوْمِهَا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ گندم۔

س۔ اہل عرب اس کو کس طرح جانتے ہیں؟

ج۔ دیکھو ابو محجن ثقفی کا قول۔ قد کنت احسبنی کاَغنی واحدٍ. قدم المدینه من زراعةفُوْمٍ۔

س۔ قولہ تعالیٰ "وَاَنْتُمْ سَامِدُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ سمود کے معنی لہو اور باطل (کھیل کود فضولیات) کے ہیں۔

س ۔اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ بے شک کیا تم نے ہزیلۃ بنت بکر کا قول نہیں سنا وہ قوم عاد کو روتی ہوئی کہتی ہے "لیت عادا قبلوا الحق ولم یبدوا جحودا. قبل قم فانظر الیھم. ثم دع عنک السمودا" (ترجمہ) کاش قوم عاد حق کو قبول کر لیتی اور جان بوجھ کر سرکشی کے باعث انکار نہ کرتی ۔کہا گیا ہے کہ اٹھ اور ان کی حالت دیکھ کر پھر اپنی فضولیت کو ترک کر دے۔

س ۔قولہ تعالیٰ "لَا فِيْهَا غَوْلٌ" کی تفسیر کیا ہے؟

ج ۔ یہ کہ اُس میں ایسی بدبو اور بدمزگی نہیں جیسی دنیاوی شراب میں ہوتی ہے"۔

س ۔اہل عرب بھی اس بات کو جانتے ہیں؟

ج ۔ضرور ۔امرئ القیس کا قول ہے "رب کاس شربت لا غول فیھا...... وسقیت الندیم منھا مزاجا.

س ۔قولہ تعالیٰ "وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔اتساق بمعنی اجتماع آیا ہے۔

س ۔اہل عرب نے اس کو کیونکر استعمال کیا ہے؟

ج ۔طرفۃ بن العبد کہتا ہے ۔ان لناقلایصا نقانقا. مستوسقات لم یجدن سائقا.

س ۔قولہ تعالیٰ "وَهُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔اُسی میں رہیں گے اور وہاں سے کبھی نہ نکلیں گے۔

س ۔اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ ہاں عدی بن زید کا قول ہے "فھل من خالد اما ھلکنا...... وھل بالموت باللناس عارٌ" (ترجمہ) اگر ہم ہلاک ہو جائیں تو اے قوم! کیا کوئی ہمیشہ رہنے والا ہے؟ اور اے لوگو کیا مرنے میں بھی کچھ شرم ہے؟

س ۔قولہ تعالیٰ "وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔مثل کشادہ حوضوں کے۔

س ۔کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج ۔ہاں ۔طرفۃ بن العبد کہتا ہے۔

کالجوابی لا تنی مترعة بقری الاضیاف او للمحتضر

س: قولہ تعالیٰ "فَيَطْمَعَ الَّذِيْ فِيْ قَلْبِهٖ مَرَضٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔بدچلنی اور بدکاری۔

س ۔کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟"۔

ج ۔ بے شک ۔اعشیٰ کہتا ہے ۔حافظ للفرج راض بالتقیٰ...... لیس ممن قلبہ فیہ مرضٌ" (ترجمہ) اپنی شرمگاہ کو محفوظ رکھنے والا اور پرہیزگاری میں خوش رہنے والا ۔اُس شخص کی طرح ہرگز نہیں جس کے دل میں بدچلنی کا شوق ہے۔

س ۔مجھ کو قولہ تعالیٰ "مِنْ طِيْنٍ لَازِبٍ" کے معنی بتایئے؟

ج ۔ چپکنے والی مٹی ۔

س ۔ ''اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟''

ج ۔ ہاں ۔ نابغہ کا قول ہے ۔"فلا تحسبُوْن الخير لا شر بعدهٔ...... ولا تحسبون الشر ضربة لازب" (ترجمہ) تم نیکی کو ہرگز ایسی چیز نہ سمجھو کہ اُس کے بعد بدی ہو ہی نہیں اور شرارت و بدی کو چپکنے والی مٹی کی مار نہ خیال کرو (یعنی ایسی چوٹ جس کا داغ ہی نہ مٹے)

س ۔ قولہ تعالیٰ "اَنْدَادًا" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ مثل اور مانند لوگ ۔

س ۔ اہل عرب اس کی نسبت کیا کہتے ہیں؟

ج ۔ لبید بن ربیعہ کا قول ہے "احمد اللّٰه فلا ندلّه بيديه الخير مَا شاء فَعَلَ" (ترجمہ) میں اُس خدا کی حمد کرتا ہوں جس کا کوئی مثل و نظیر نہیں ۔ اس کے ہاتھوں میں بہتری ہے وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے ۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "لَشَوْبًا مِنْ حَمِيْمٍ" کے معنی بتائیے ۔

ج ۔ گرم پانی اور کچ لہو کا ملا ہوا مرکب ۔

س ۔ اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج ۔ ہاں شاعر کہتا ہے "تلك للمكارم لا تعبات من لبنٍ...... شيبًا بِمَاءٍ فعاد بعد ابوالا" (ترجمہ) یہ خوش اخلاقیاں ہیں اور دو پانی ملے ہوئے دودھ کے پیالے نہیں جو پینے کے بعد فوراً پیشاب بن جاتے ہیں ۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "عَجِّل لَنَا قِطَّنَا" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔ قط کے معنی جزاء (بدلہ) کے ہیں ۔

س ۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ بے شک تم نے اعشیٰ کا قول نہیں سنا ۔ ولا الملك النعمان يوم لقيته...... بنعمته يعطى القطوط ويطلق" .

س ۔ قولہ تعالیٰ "مِنْ حَمَاءٍ مَسْنُوْنٍ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ حماء کے معنی سیاہ مٹی اور مسنون کے معنی صورت گری کی ہوئی ۔

س ۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج بیشک ۔ حمزۃ بن عبدالمطلب کا قول ہے اعر كان البدر سنّة وجهه...... جلى الغيم عنه ضوءه فتبدّدا" (ترجمہ) ایسا تابان کہ گویا پورا چاند اُس کے چہرہ کی تصویر ہے ۔ جس کی روشنی نے اپنے تابناک مکھڑے کے سامنے سے ابر کا پردہ پارہ کر دیا ہے اور وہ اپنی چمک پھیلا کر ابر کو منتشر کر رہا ہے ۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "اَلْبَائِسَ الْفَقِيْرَ" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔ بائس ۔ ایسے تنگدست کو کہتے ہیں جس کو پریشانی حالی کی وجہ سے کوئی چیز نصیب نہ ہوتی ہو ۔

س ۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ بے شک ۔طرفۃ کا قول ہے۔

یغشاهم البائس المُدقع والصیف وجَار مجاوِر حنب

س ۔قولہ تعالیٰ "مَاءً غَدَقًا" کے معانی بتایئے؟۔

ج بہت سا بہنے والا پانی۔

س ۔اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ہاں ۔شاعر کہتا ہے:

تدنی کرادیس ملتفًا حدائقها　　　کالنبت جادت بها انهارها غَدَقًا

س ۔قولہ تعالیٰ "بِشِهَابٍ قَبَسٍ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔شعلہ۔آگ کا شعلہ جس سے بہت سی آگ جلا سکتے ہیں۔

س ۔اہلِ عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ہاں طرفۃ کہتا ہے

هَمٌّ عرانی فبت ادفعه　　　دون سهادی کشعلة القبس

س ۔قولہ تعالیٰ "عَذَابٌ اَلِيْمٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔اَلِیْمٌ بمعنی دکھ دینے والا۔

س ۔اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ہاں ۔شاعر کہتا ہے "نام من کان خلیاً من اَلَمٍ وبقیت اللیل طولاً لم اَنَمْ" یعنی جو شخص دکھ سے خالی تھا وہ تو سو گیا اور میں تمام رات نہ سویا۔

س ۔قولہ تعالیٰ "وَقَفَّيْنَا عَلٰى اٰثَارِهِم" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔ہم نے انبیاء کے نقش قدم کی پیروی کرائی۔یعنی اُسی انداز پر اُس کو مبعوث کیا (بھیجا)۔

س ۔کیا اہل عرب بھی اس کو جانتے ہیں؟

ج ۔ہاں۔عدی ابن زید کا قول ہے۔

یوقفت عیرهم من عیرنا　　　واحتمال الحی فی الصبح فلق

س ۔قولہ تعالیٰ "اِذَا تَرَدّٰى" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔جب کہ وہ مر گیا اور دوزخ کی آگ میں دھکیل دیا گیا"۔

س ۔کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

س ج ۔بیشک ۔عدی بن زید کہتا ہے خطفته مُنِیةٌ فتردی. وهو فی الملک یامل التعمیرا.

س ج: قولہ تعالیٰ "فِي جَنّٰتٍ وَنَهَرٍ" کے کیا معنی ہیں۔

ج ۔نہر: بمعنی کشائش آیا ہے۔

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔ ہاں۔ لبید بن ربیعہ کا قول ہے۔

ملکت بھا کفی فانھرت فتقھا یری قائم من دونھا ما وراء ھا

س۔ قولہ تعالیٰ "وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ" کے معنی بتلائیے؟

ج۔ اَنَام: بمعنی خلق۔

س۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ ہاں۔ لبید کا قول ہے "فان تسألینا مم نحن فاننا عَصَافیر من ھٰذا الانام المسخر" (ترجمہ) اگر تم ہم سے دریافت کرتے ہو کہ ہم کن لوگوں میں سے ہیں تو جان رکھو کہ ہم اسی مطیع مخلوق کی چڑیاں ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ "اَنْ لَّنْ یَّحُوْرَ" کے معنی بتایئے۔

ج۔ حبش کی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ "ہرگز نہ رجوع کرے گا (کبھی واپس نہ آئے گا)

س۔ کیا اہل عرب اس مفہوم سے واقف ہیں؟

ج۔ ہاں۔ شاعر کہتا ہے "وماالمرء الا کالشھاب وضوؤہ...... یَحُوْرُ رمادًا بعد اذ ھُوَ سَاطِعُ" یعنی انسان کی مثال ایسی ہے جیسے ٹوٹنے والے تارے کی حالت اور اُس کی چمک کہ وہ ناگہاں چمک دکھا کر پھر خاک ہو جاتا اور کبھی واپس نہیں آتا۔

س۔ بتایئے قولہ تعالیٰ "ذٰلِکَ اَدْنٰی اَنْ لَا تَعُوْلُوْا" سے کیا مدعا ہے؟

ج۔ یہ اس بات کے لئے زیادہ مناسب ہے کہ تم مَیل (انصاف سے ہٹنے کی خواہش) نہ کرو۔

س۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟

ج۔ کیوں نہیں۔ ایک شاعر کہتا ہے انّا تبعنا رسول اللّٰہِ واطّرحوا...... قول النّبی وَعَالُوا فی الموازین "یعنی ہم نے رسول اللہ کی پیروی کی اور اُن لوگوں نے نبی کے قول کو ترک کر کے تول ناپ میں بددیانتی اختیار کی (یعنی راہِ حق سے ہٹ گئے)

س۔ بتایئے قولہ تعالیٰ "وَھُوَ مُلِیْمٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ برائی کرنے والا گنہگار۔

س۔ کیا اہل عرب اس کو مانتے ہیں؟

ج۔ بیشک۔ اُمیہ بن ابی الصلت کا قول ہے۔ بَرئ من الآفات لیس لھا باھل...... ولکنّ المسئ ھُوَ الْمُلِیْمُ (ترجمہ) آفات سے بری شخص ملامت کا سزاوار نہیں۔ مگر ہاں بدکار شخص قابلِ ملامت ہے اور گنہ گار۔

س۔ بتایئے۔ قولہ تعالیٰ "اِذْ تَحُسُّوْنَھُمْ بِاِذْنِہٖ" سے کیا مدعا ہے؟

ج۔ یہ کہ اُن کو قتل کرتے ہیں۔

س۔ اہل عرب اِس سے کہاں تک واقف ہیں؟

ج۔کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے۔ومنا الذی لاقی بسیف محمدٍ...... فَحَسّ بِهِ الاعداء عرض العساکر:
(ترجمہ) اور ہم میں سے وہ شخص بھی تھا جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار کی آنچ سہی۔پھر اُس کو دشمنوں نے فوجوں کے عرض میں (وسط میں) گھس کر قتل کیا۔

س۔بتایئے قولہ تعالیٰ "مَا اَلْفَيْنَا" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔یعنی وَجَدْنَا: (ہم نے پایا)

س۔کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔تم نے نابغہ ذبیانی کا قول نہیں سنا۔فحسّبُوہ فَاَلْفَوْہ کما زعمتْ ...... تسعًا وتسعین لم تنقص ولم تَزِد: پھر اُنہوں نے اس کا حساب لگایا تو اسے ویسا ہی پایا جیسا کہ اُس نے کہا تھا۔پورے ننانوے جس میں نہ کوئی کمی تھی اور نہ زیادتی۔

س۔قولہ تعالیٰ "بِالْبَاْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔بَاسَاء: کے معنی سرسبزی اور پیداوار کا سال۔اور ضراء: کے معنی تنگسالی اور قحط کے ہیں۔

س۔اہل عرب بھی اس امر سے آگاہ ہیں؟

ج۔ضرور۔زید بن عمرو کا قول تم نے نہیں سنا؟"ان الالٰه عزیزٌ واسعٌ حَکَمٌ ...... یکفه الضُر والبَاسَاءَ والنِعَمُ" بے شک خدا عزت والا وسعت دینے والا اور حکم ہے۔اُسی کے ہاتھ میں تنگسالی اور فراخسالی اور نعمتیں ہیں۔

س۔قولہ تعالیٰ "رَمْزًا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ہاتھ سے اشارہ اور سر سے ایماء کرنا۔

س۔کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔بے شک۔ایک شاعر کہتا ہے۔

مَا فِی السماء من الرحمٰنُ مرتَمِزٍ الا الیه وما فی الارض من وزرٍ

س۔بتایئے قولہ تعالیٰ "فَقَدْ فَازَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔خوش وقت ہوا اور نجات پائی۔

س۔اہل عرب اس کو کس طرح جانتے ہیں؟

ج۔عبداللہ بن رواحہ کا قول ہے۔

وَعسیٰ اَنْ افوز ثمّت القی حجة اتقی بها الفتانا

س۔قولہ تعالیٰ "اَلْفُلْكِ الْمَشْحُوْنِ" کے معنی بتایئے؟

ج۔بار کی ہوئی اور بھری ہوئی کشتی۔

س۔کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟

ج۔لبید بن الابرص کہتا ہے۔

شَحَنّا ارضهم بالخیل حتیٰ ترکناهم اذل من الصّراطِ

س ۔قولہ تعالیٰ "سَوَاءٍ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ" کے مفہوم سے آ گاہ کیجئے۔
ج ۔عَدْلٍ: (مساوی)۔
س ۔کیا اہل عرب اس سے آ گاہ ہیں؟
ج ۔ضرور۔سنو شاعر کہتا ہے۔

تلاقینا فقاضینا سواءٍ وَلٰکِنْ جَرَّ عَنْ حَالٍ بِحَالِ

س ۔قولہ تعالیٰ "زَنِیْم" کے کیا معنی ہیں؟۔
ج ۔وَلَد الزِّنَا: (کا بچہ)۔
س ۔کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج ۔کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا۔

زَنِیْمٌ تداعته الرِّجالُ زِیادَةً کما زید فی عرض الادیم الاکارع

س ۔قولہ تعالیٰ "طَرَائِقَ قِدَدًا" کے معنی بتایئے۔
ج ۔ہر طرف سے کٹے ہوئے راستے۔
س ۔کیا اہل عرب بھی اس سے واقف ہیں؟
ج ۔ضرور۔کیا تم نے قول شاعر نہیں سنا

وَلَقَد قُلْتُ وزیدٌ حاسرًا یوم ولّت خیلُ زید قِدَدًا

س ۔قولہ تعالیٰ "بِرَبِّ الفَلَقِ" کے معنی بتایئے؟
ج ۔صبح جس وقت وہ رات کی تاریکی سے الگ پھٹتی ہے۔
س ۔کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج ۔ہاں۔زہیر بن ابی اسلمی کا قول ہے۔"الفارج الهمّ مسدو لاعَسَاکِرَهُ ...... کَمَا یُفَرِّجُ غمَّ الظلمة الفَلَقُ"۔
س ۔قولہ تعالیٰ "خَلاَقَ" کے کیا معنی ہیں؟
ج ۔بہرہ (حصہ)
س ۔اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج ۔ہاں۔تم نے امیۃ بن ابی الصلت کا قول نہیں سنا؟

یدعون بالویل فیها لا خَلاَقَ لهم اِلاّ سرابیل من قطرٍ واغلالِ

س ۔قولہ تعالیٰ "کُلٌّ لَهُ قَانِتُوْنَ" کے معنی کیا ہیں؟
ج ۔سب اس کے مقر ہیں (اقرار کرنے والے ہیں)
س ۔کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج ۔ضرور۔عدی بن زید کا قول ہے۔"قانتًا للّٰه یَرْجُوْ عفوهُ ...... یوم لا یکفر عبدٌ ما ادّخر"۔

س۔قولہ تعالیٰ "جَدُّ رَبِّنَا" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ہمارے پروردگار کی عظمت (بڑائی)
س۔کیا اہل عرب اس کے معنی سے باخبر ہیں؟
ج۔ہاں۔تم نے اُمیۃ بن ابی الصلت کا قول نہیں سنا؟"لک الحمد والنعماء والملک رَبَّنَا...... فَلا شیء اعلی منک جَدًّا و اَمجدا".
س۔قولہ تعالیٰ "جُنُفًا" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔وصیت میں بے جاسختی اور بددیانتی کرنا۔
س۔اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج۔ہاں۔عدی بن زید کا قول ہے:

واُمُّکَ یَا نعمان فی اخواتھا تاتین ما یاتینہُ جُنُفًا

س۔قولہ تعالیٰ "حَمِیمٍ آنٍ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔آنی وہ چیز ہے جس کی پختگی اور گرمی مکمل ہوگئی ہو۔یعنی بالکل جوش کھایا ہوا اور پکا ہوا گرم پانی۔
س۔کیا اہل عرب اس بات سے آگاہ ہیں؟
ج۔بے شک۔کیا تم نے نابغہ ذبیانی کا قول نہیں سنا؟

ویخضب لحیۃً غدرت وخانت باحمیٰ من بخیع الخوف آنِ

س۔قولہ تعالیٰ "سَلَقُوْکُمْ بِاَلْسِنَۃٍ حِدَادٍ" سے کیا مراد ہے؟
ج۔زبان سے طعن کرنا (بولیاں مارنا)
س۔کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج۔ہاں۔کیا تم نے اعشیٰ کا قول نہیں سنا ہے؟"فیھم الخصب والسمّاحۃ والنجدۃ......فیھم والخاطبُ المِسْلاقُ.
س۔قولہ تعالیٰ "واَکْدَیٰ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔یہ کہ خود ہی احسان جتا کر اپنی دی ہوئی چیز اور بخشش کو مکدر بنا دیا۔
س۔کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں؟
ج۔ہاں۔کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا "اعطی قلیلاً ثُمّ اکدیٰ مِنِّہ ...... ومن نیشر المعروف فی الناس یُحْمَدُ".
س۔قولہ تعالیٰ "لاَ وَزَرَ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔جائے پناہ نہیں۔(وزر بمعنی جائے پناہ)
س۔کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟
ج۔بے شک۔کیا تم نے عمرو بن کلثوم کا یہ قول نہیں سنا۔"لَعَمْرُکَ مَا اِنْ لَہٗ صَخْرَۃٌ ...... لَعمرُکَ مَا ان لہٗ مِن وَزَرْ"
تیری زندگی کی قسم ہے کہ اُس کے لئے کوئی سخت پتھر (مصیبت) نہیں اور تیری جان کی قسم اس کے لئے کوئی جائے پناہ نہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ "قَضٰی نَحْبَہٗ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ اَجل۔ وہ زندگی کی مدت جو اس کے لئے مقدر کی گئی تھی۔ دیکھو لبید بن ربیعۃ کا قول ہے "الاتَسْأَلان المرء ماذا یُحَاوِلُ اَنَحْبٌ فقیضیٰ اَمْ ضَلَالٌ وَبَاطِلُ" تم دونوں انسان سے کیوں نہیں دریافت کرتے ہو کہ وہ کیا ارادہ رکھتا ہے۔ آیا اجل مقدر کا تا کہ اُسے تمام کرے۔ یا گمراہی اور باطل کا"۔
س۔ قولہ تعالیٰ "ذُوْمَرَّۃٍ" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ ذوشدۃٍ فی اَمْرِ اللّٰہ: (خدا کے حکم میں سختی کرنے والا) نابغہ ذبیانی کا قولہ ہے "وھنا قوی ذی مَرَّۃٍ حازمٍ" اور اس مقام پر ایک صاحب طاقت بڑا زور والا اور زیرک ہے۔
س۔ قولہ تعالیٰ "اَلْمُعْصِرَاتِ" کے معنی بتایئے۔
ج۔ ابر کے لکّے جن میں سے ایک دوسرے کو دبا کر نچوڑتا ہے اور دباؤ میں آنے والے پارہ ابر سے پانی برسنا شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ نابغہ کا قول ہے "تجربھا الارواح من بین شَمْأَلٍ...... وبین صباھا المعصرات الدوامِسِ" ہوائیں اُن کو (ابر کو) کشاں کشاں جانب شمال سے لے چلتی ہیں اور اُن کو پوربی ہوا کے مابین سیاہ رنگ کی۔ نچڑنے والی بدلیاں ہوتی ہیں۔
س۔ قولہ تعالیٰ "سَنَشُدُّکَ عَضُدَکَ" کی تفسیر کیا ہے؟
ج۔ عَضُدَ: کے معنی ہیں مدد دینے والا اور یاور۔ چنانچہ نابغہ کا قول ہے "فی ذمۃ من ابی قابوس منقذۃٍ...... لِلْخَائِفِین وَمن لیست لہ عَضُدُ" وہ شخص ابی قابوس کے سایہ امن میں ہے ایسا سایہ امن جو ڈرے ہوئے لوگوں کو نجات دینے والا اور ایسے لوگوں کا مددگار جن کا کوئی دست و بازو نہیں ہوتا۔
س۔ قولہ تعالیٰ "فِی الْغَابِرِیْنَ" کے معانی کیا ہیں؟
ج۔ باقی رہنے والے لوگوں میں عبید بن الابرص کہتا ہے "ذھبوا وخلفنی المخلف فیھم...... فَکَاَنَّنِی فِی الغابِرِین غَرِیْبُ" وہ سب لوگ چلے گئے اور اُن میں مَیں ہی پس ماندہ رکھا گیا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مَیں ہی باقی رہے ہوئے لوگوں میں غریب (اجنبی) ہوں۔
س۔ قولہ تعالیٰ "فَلَا تَأْس" کے کیا معنی ہیں؟
ج۔ رنج نہ کرو۔ امری القیس کا قول ہے "وقوفا بھا صحبی علیّ مطیھم۔ یقولُوْن لا تھلک اَسیً وتَحمِلُ" اس مقام میں میرے ساتھی لوگ میرے قریب اپنی سواریاں کھڑی کر کے کہتے ہیں کہ تو رنج سے جان نہ دے اور صبر و تحمل سے کام لے"۔
س۔ قولہ تعالیٰ "یَصْدِفُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟
ج۔ یہ کہ حق کی جانب سے روگردانی کرتے ہیں۔ کیا تم نے ابی سفیان کا قول نہیں سنا؟ "عَجِبْتُ لِحِلْمِ اللّٰہ فینا وقدبَدَا لہ صَدَفنا عن کلّ حقٍّ منزَّلِ" مجھ کو اپنے بارے میں خدا کی درگزر پر تعجب آتا ہے حالانکہ اُس پر ہمارا ہر ایک نازل کئے گئے امر حق سے روگردانی کرنا ظاہر ہو گیا۔

س ـ قولہ تعالیٰ "اَنْ تُبْسَلَ" سے کیا مراد ہے؟

ج ـ یہ کہ قید کیا جائے (گرفتار ہو) زہیر کہتا ہے "وفارقتک برھن لافکاک لھا ...... یوم الوداع فقلبی مُبْسَلٌ غُلِقَا"

س ـ قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا اَفَلَتْ" سے کیا مراد ہے؟

ج ـ جب کہ آسمان کے وسط سے آفتاب کا زوال ہوا۔ کیا تم نے کعب بن مالک کا قول نہیں سنا ہے؟

فتغيرَّ القمُر المنير لفقده　　　والشمس قد كسفت وكادت تافل

س: قولہ تعالیٰ "کالعریم" سے کیا مراد ہے؟

س ـ جاننے والا۔ شاعر کہتا ہے

"غدوت عليه غدوة فوجدته　　　قعود الايه بالمغزيم عو اذله"

س ـ قولہ تعالیٰ "تَفْتَوُ" کے کیا معنی ہیں؟

ج لا تزال: (تو ہمیشہ یونہی رہے گی) شاعر کا قول ہے "لعمرک ما تفتاء تذکر خالدًا ...... وقد خاله ما غال من قبل تُبع" تو ہمیشہ خالد کو یونہی یاد کرتا رہے گا۔ حالانکہ اُس پر بھی وہی ناگہانی آفت نازل ہوئی ہے جو اس سے پہلے تبع پر نازل ہوئی تھی۔

س ـ قولہ تعالیٰ "خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج ـ فقر (تنگدستی) کے ڈر سے۔ شاعر کا قول ہے "وانّی علی الاملاقِ یا قوم ماجدٌ...... اعدّ لاضیافی الشواءِ المَھھَیا" اے قوم میں باوجود اپنی تنگدستی کے صاحبِ کرم ہوں اور اپنے مہمانوں کے لئے نیم بریاں گوشت حاضر کرتا ہوں۔ یا دھوپ میں پکایا ہوا گوشت ان کو کھلاتا ہوں۔

س ـ قولہ تعالیٰ "حَدَائِقَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ـ باغات ـ چمن اور کیاریاں ـ دیکھو شاعر کہتا ہے "بلاوٌ سقاھا اللّٰہ اما سھولھا ...... فقضبٌ ودر مغدقٌ وحَدَائِقٌ".

س ـ قولہ تعالیٰ "مُقِيْتًا" کے کیا معنی ہیں؟

ج ـ صاحبِ قدرت ـ قدرت رکھنے والا احیحۃ الانصاری کا قول ہے "وذی ضغن کففت النفس عنه...... وکنت علی مساءتهٔ مقیتًا" میں نے دشمن کی طرف سے اپنی طبیعت روک لی ـ حالانکہ میں اُس سے بدسلوکی کرنے پر قدرت رکھتا تھا۔

س ـ قولہ تعالیٰ "وَلَا يَؤُدُهٗ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ـ اس پر گراں نہیں ہوتا (اُسے بوجھ نہیں معلوم دیتا) شاعر کہتا ہے "یعطی المئین ولا یوده حملها. محض الضرائب ماجدُ الاخلاقِ".

س ـ قولہ تعالیٰ "سَرِيًّا" سے کیا مراد ہے؟

ج ـ چھوٹی نہر (ندی نالہ) کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے؟ "سھل الخليقة مَاجدٌ ذو نائل ...... مثل السرّی تُمدُّهُ الانهار".

س ۔ قولہ تعالیٰ "كَأْسًا دِهَاقًا" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔ بھرا ہوا پیالہ۔ شاعر کہتا ہے "اَتَانَا عَامِرٌ يَرْجُو قِرَانَا ...... فاترعنا له كأسًا دهاقًا" عامر ہمارے پاس مہمان نوازی کی امید سے آیا تو ہم نے اس کے لئے ایک لبالب جام بھر دیا۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "لَكَنُوْدٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ نعمتوں کی بختی ناشکری کرنے والا۔ اور وہ ایسا شخص ہے جو تنہا خوری کرتا اور اپنی بخشش کو روکتا اور اپنے غلام کو بھوکا مارتا ہے کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا؟ "شكرتُ له يَوْم العُكاظِ نواله...... ولم اكُ للمعروفِ ثمَّ كَنُوْدًا" میں نے عکاظ کے دن اس کی بخششوں کا شکریہ ادا کیا کیونکہ میں اُس موقعہ پر احسان کی ناشکری کرنے والا نہ تھا۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "فَسَيُنْغِضُوْنَ اِلَيْكَ رُؤُسَهُمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔ لوگوں کی ہنسی اڑانے کے لئے اپنے سر ہلاتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے "اتنغض لي يوم الفخار وقد ترىٰ...... خيرلا عليها كاالأسُود ضواريا"۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "يُهْرَعُوْنَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ غصہ میں بھر کر اُس کی جانب روکرتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے "اتونا يهرعون وهُمْ اُسَارى...... نسوتهم على زعم الانوف"۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُوْدُ" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔ لعنت کے بعد لعنت بہت بری ہوتی ہے۔ دیکھو شاعر کہتا ہے "لا تقذفنيّ بركن لا كفاء له ...... وان تأسفك الاعداء بالرّفدٔ"۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "غَيْرَ تَتْبِيْبٍ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ بجز خسارہ کے...... سنو! بشر بن ابی الحازم کہتا ہے "هُم جدَعُوا الانوف فادعبوها...... وهُم تركوا بني سعد تبابا"۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "فَاَسْرِ بِاَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ" میں "قِطْعٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ رات کا پچھلا حصہ فجر کے قریب۔ مالک بن کنانہ کا قول ہے "ونائحةً تقوم بِقِطعِ ليلٍ...... على رَجُلٍ اصابةُ شعوبُ"۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "هَيْتَ لَكَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ تیرے لئے آمادہ ہوں (تَهَيَّأتُ لَكَ) احیحۃ الجلاح کا قول ہے "به احمي المضاف اذا دعاني ...... اذا ما قيل للأبطالِ هَيْتًا"۔

س ۔ قولہ تعالیٰ "يَوْمٌ عَصِيْبٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ روز سخت۔ شاعر کہتا ہے "هم ضربوا قوانس خيل حجر...... بجنبِ الرّدْهِ في يومٍ عصيب.

س ۔ قولہ تعالیٰ "مُؤْصَدَةٌ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ بند کئے ہوئے (دروازے) دیکھو شاعر کہتا ہے "نحن الى اجبال مكّة ناقتي...... ومن دوننا ابواب صنْعاء

مُؤْصَدَةُ".

میری اونٹنی مکہ کے پہاڑوں کی طرف شوق سے جاتی ہے اور صنعاء کے دروازے ہمارے پیچھے بند ہیں۔

س۔ قولہ تعالیٰ "لَا یَسْأَمُوْنَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ وہ تھکتے اور ماندہ نہیں ہوتے دیکھو شاعر کہتا ہے "من الخوف لا ذوسآمة من عبادة...... وَلَا هُوَ من طُوْلِ التَعَبُّدِ یجهَدُ".

س۔ قولہ تعالیٰ "طَیْرًا اَبَابِیْلَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ جانے اور پتھر کے ٹکڑوں کو اپنی چونچوں اور پنجوں میں دبا کر لانے والی (چڑیاں) پھر وہ اُن کے سروں پر جمع ہو کر چہچہاتی تھیں۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟

وَبالفوارس من ورقاء قد علموا　　　احلاس خيل على جرد ابابيل

س۔ قولہ تعالیٰ "ثَقِفْتُمُوْهُمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ تم اُن کو پاؤ۔ حسان بن ثابت کا قول ہے "فاِمّا تثقفنّ بنی لؤیّ ...... خدیمة ان قتلهم دواءُ" پھر جس جگہ بھی نبی لوی خدیمہ والوں کو پائیں تو قتل ہی اُن کی دوا ہے۔

س۔ قولہ تعالیٰ "فَاَثَرْنَ بِهٖ نَقْعًا" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ وہ گرد جو گھوڑوں کے سموں سے اڑتی ہے۔ کیا تم نے حسان بن ثابت کا یہ قول نہیں سنا ہے۔

عد من خيلنا ان لم تروها　　　تثيرا النقع موعدها كداءُ

س۔ قولہ تعالیٰ "فِیْ سَوَاءِ الْجَحِیْمِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ وسطِ جحیم (جہنم) شاعر کہتا ہے "رماها بسهمٍ فاستوىٰ فى سوائها ...... وكان قبولاً للهوىٰ ذى لطَوارِقِ".

س۔ قولہ تعالیٰ "فِیْ سِدْرٍ مَّخْضُوْدٍ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ وہ بیر کا درخت جس میں کانٹے نہیں ہوتے۔ چنانچہ امیۃ بن الصلت کہتا ہے "ان الحدائق فى الخبان ظليلةٌ فيها الكواعب سِدرها مخضود".

س۔ قولہ تعالیٰ "طَلْعُهَا هَضِيْمٌ" کے کیا معنی ہیں؟

س۔ ایک دوسرے میں ملے ہوئے۔ امرئ القیس کہتا ہے "دارٌ لبيضاء العوارض طفلة ...... مهضومة الكشحين ريّا المِعْصَمِ".

ج۔ قولہ تعالیٰ "قَوْلًا سَدِیْدًا" سے کیا مراد ہے

ج۔ عدل (درست) اور حق (راست بات) حمزہ کہتا ہے "امينٌ على ما استودع الله قلبه...... فان قال قولاً كان فيه مسدَّدًا".

س۔ قولہ تعالیٰ "اِلًّا وَّلَا ذِمَّةً" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ اِلّ بمعنی قرابت (نزدیکی رشتہ) اور ذمہ بمعنی عہد (قول و قرار) کے آیا ہے۔ دیکھو شاعر کہتا ہے۔

جزی اللّٰہ اِلاّ کان بَینی وبَینَهُمْ جزاء ظلوم لا یوخرَ عاجِلاً

س۔ قولہ تعالیٰ "خَامِدِینَ" کے کیا معنیٰ ہیں؟

ج۔ مرے ہوئے دل۔ شاعر کہتا ہے

حَلُّوا ثیابَهُمْ علٰی عوارتِهم نهم بافنیة البیوت خُمُوْدُ

س۔ قولہ تعالیٰ "زُبُرَ الْحَدِیْدِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ لوہے کے ٹکڑے۔ کعب بن مالک کا قول ہے "تلظّیٰ علیهم حین ان شدّ حرُّها ...... بِزُبُرِ الحدید والحجارة ساجرُ"

س۔ قولہ تعالیٰ "فَسُحْقًا" کے کیا معنیٰ ہیں؟

ج بُعْدًا: (ہلاکت۔ خرابی) حسان کا قول ہے "الا من مبلغ عنیَ اُبَیًّا ...... فقد اُلْقِیْتُ فی سُحْقِ السَّعیر"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "اِلاَّ فِیْ غُرُوْرٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ فِیْ بَاطِلٍ: یعنی لغو اور بے جا امر میں۔ حسان کا قول ہے "تمنّتکَ الا مانی من بعیدٍ ...... وقول الکفر یرجع فی غُرُوْرٍ"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "وَحَصُوْرًا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ جو مرد عورتوں کے قریب نہ جاتا ہو۔ شاعر کہتا ہے "وحصور عن الخنا یَأمُرُ النَّا ...... بفعل الخیراتِ والتشمیر"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "عَبُوْسًا قَمْطَرِیْرًا" کے کیا معنیٰ ہیں؟

ج۔ درد کی تکلیف سے جس شخص کا چہرہ بگڑ جاتا ہے۔ اسے عبوس کہتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے۔

ولا یوم الحساب و کان یومًا عبوسًا فی الشّدائد قَمْطَرِیْرًا

س۔ قولہ تعالیٰ "یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ روزِ قیامت (آخرت) کی سختی مراد ہے) شاعر کہتا ہے "قَد قامَتِ الحربِ علٰی ساقٍ" لڑائی خوب سختی سے قائم ہو گئی۔

س۔ قولہ تعالیٰ "اِیَابَهُمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ ایاب کے معنی پلٹ کر جانے کی جگہ عبید ابن الابرص کہتا ہے۔ "وکلّ ذی غیبة یؤب ...... وغائب الموت لایؤب" ہر ایک غائب ہونے والا پلٹ کر آتا ہے۔ مگر موت سے غائب ہوا واپس نہیں آتا۔

س۔ قولہ تعالیٰ "حُوْبًا" کس معانی میں استعمال ہوا ہے؟

ج۔ اہل حبش کی بول چال میں بمعنی گناہ آتا ہے۔ س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟ ج۔ ہاں۔ اعشیٰ کہتا ہے:

فانی وما کلّفتمونی من امرکم لیعلم من امسیٰ اعقّ واَحْوَبا

س۔ قولہ تعالیٰ "اَلْعَنَتَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ گناہ۔ شاعر کہتا ہے

رَاَیتُکَ تبتغی عنتیَ وتسعی ۔۔۔ مع الساعی علیّ بغیر دَخلٍ

س ۔ قولہ تعالیٰ: ''فتیلا'' سے کیا مراد ہے؟

ج ۔ وہ دھاگا سا ریشہ جو کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں ہوتا ہے نابغہ کا قول ہے ''یجمع ابصیشر زالاکاف ویفزو...... ثم لا یرزأاہ عاری فتیلای

س ۔ قولہ تعالیٰ ''من قِطمِیر'' سے کیا مراد ہے؟

ج ۔ وہ سفید پوست (جھلی کی طرح کا) جو کھجور کی گٹھلی پر ہوتا ہے ۔ امیہ بن ابی الصلت کا قول ہے ۔

لم انل منہم فسیطا ولا زبدًا ۔۔۔ ولا فوقۃً ولا قِطمِیرًا

س ۔ قولہ تعالیٰ ''اَرکَسَھُم'' کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ حَبَسَھُم: (ان کو بند کر رکھا ۔ گرفتار کر لیا (امیہ کا قول ہے ۔ ''اُرکِسُوا فِیُ جھنَم انھم کا...... نواعتاتا یقولون کذبًا وزورا''۔

س ۔ قولہ تعالیٰ ''اَمَرنا مُترفیھا'' کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ سَلَّطنا: (ہم نے ان کو مسلط بنایا غلبہ اور حکومت دی) دیکھو لبید کا قول ہے ۔

ان یغبطوا یسیروا وان اُمِرُوا ۔۔۔ یومًا یصیروا للھلک والفَقَدِ

س ۔ قولہ تعالیٰ ''ان یَّفتِنَکُمُ الذین کفرُوا'' سے کیا مراد ہے؟

ج ۔ یہ کہ تم کو تکلیف دے کر اور دقت میں ڈال کر گمراہ کریں اور یہ ہوازن کی زبان میں آتا ہے ۔ ایک شاعر کہتا ہے

کل امری من عباد اللہ مضطھدٍ ۔۔۔ ببطن مکہ مقھور مفتون

س ۔ قولہ تعالیٰ ''کَاَن لم یغنوا'' سے کیا مدعا ہے؟

ج ۔ گویا کہ وہ رہے ہی نہیں (انہوں نے سکونت ہی نہیں کی) دیکھو لبید کہتا ہے ''وغنیت سبتا قیل محری واحِسٍ...... لو کان للنفس اللجوج خلوذ''۔

س ۔ قولہ تعالیٰ ''عذابَ الھُون'' سے کیا مراد ہے؟

ج ۔ سخت اور ذلت کی تکلیف ۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ''انا وجدنا بلاد اللہ واسعۃ...... تنجی مِن الذّالِ والمخزاۃ والھُون۔

س ۔ قولہ تعالیٰ ''وَلاَ یُظلِمُون نقیرًا'' سے کیا مراد ہے؟

ج ۔ نقیر اُسے کہتے ہیں جو چیز کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں ہوتی ہے اور اُسی سے درخت اگتا ہے ۔ شاعر کا قول ہے ۔

ولیس الناس بَعدک فی نقیر ۔۔۔ ولیسوا غیر اصدًا وھام

س ۔ قولہ تعالیٰ ''لافَارِضٌ'' کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔ بڑھاپا ۔ شاعر کہتا ہے

لعمری لقد اعطیت ضیفک فارضًا ۔۔۔ یُسَاق الیہ مَا یقوم علی رِجْلٍ

س۔ قولہ تعالیٰ "اَلْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ دن کی سفیدی کا رات کی تاریکی سے جدا ہونا اور وہ صبح کا وقت ہے۔ یعنی پو پھٹنے کا۔ اُمیہ کہتا ہے

الخیط الابیض ضوء الصبح منفلق　　　والخیط الْاَسْوِد لونُ اللَّیْلِ مَکْمُوْمُ

س۔ قولہ تعالیٰ "وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِہٖ اَنْفُسَھُمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ اُنہوں نے دنیا کی قلیل شے کی طمع میں اپنا آخرت کا حصہ بیچ ڈالا۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟ "یعطی بھا ثمنھا فیمنعھا ...... ویقولُ صاحبھا الاَ تشری".

س۔ قولہ تعالیٰ "حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یعنی خدا آسمان سے آگ اتارے گا۔ حسان کا قول ہے "بقیۃ معشر صُبَّتْ علیھم ...... شَآبیبٌ من الْحُسْبَانِ شُھُبٌ".

س۔ قولہ تعالیٰ "وَعَنَتِ الْوُجُوْہُ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ عاجز ہوئے اور فروتنی دکھانے لگے۔ شاعر کہتا ہے "لبیکَ علیک کل عانٍ بکربۃٍ ...... وآل قصیَّ من مقلَّ وذی وفِرٍ".

س۔ قولہ تعالیٰ "مَعِیْشَۃً ضَنْکًا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ سخت تنگ روزی۔ شاعر کہتا ہے "والخیل لقد لحقت بھا فی ماذق...... ضنک نواحیہ شدید المقدم".

س۔ قولہ تعالیٰ "من کُلِّ فَجٍّ" کے کیا معنی؟

ج۔ فج بمعنی راستہ۔ شاعر کہتا ہے

حازو العیال وسدّوا الفجاج　　　باجسادِ عادِ لھا آیدان

س۔ قولہ تعالیٰ "ذَاتِ الْحُبُکِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ بہت سے طریقوں (راستوں) والا اور اچھی ساخت کا۔ کیا تم نے زہیر کا قول نہیں سنا؟

ھُمْ یضربون جیک البیض اذا لحقوا　　　لا ینکصون اذا ما استلحموا وحموا

س۔ قولہ تعالیٰ "حَرَضًا" کے کیا معنی؟

ج۔ بیمار جو درد کی سختی سے ہلاک ہو رہا ہو۔ شاعر کہتا ہے "امن ذِکْرِ لیلٰی ان نأت غربۃ بھا...... کانّکَ جم للاطباء مُحْرِضُ".

س۔ قولہ تعالیٰ "یَدُعُّ الْیَتِیْمَ" کے معنی کیا ہیں؟

ج۔ یہ کہ وہ یتیم کو اس کے حق سے الگ ہٹاتا ہے ابی طالب کا قول ہے "یقسم حقًّا للیتیم ولکم یکن...... یُدُّعَ لِذا یسارھنّ الاصاغرا".

س۔ قولہ تعالیٰ "اَلسَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِہٖ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ آسمان روزِ قیامت کے خوف سے پھٹ جائے گا۔ چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے؟

طباهن حتیٰ اعوض اللیل دونها　　　افاطیر وسمّی رواء جدورها

س ۔قولہ تعالیٰ ''فَهُمْ يُوْزَعُوْنَ''

ج ۔[1] ''یُحبَسُ اَوَّلُهم علٰی اٰخِرِهِمْ حتی تنام الطیر...... اما سمعت قول الشاعر ''وزعتَ رعیلها باقبَ نهد اذا ماء لقوم شدّوا بعد خَمَس''.

میں نے اُن کے جنگ سے فارغ ہونے کے بعد انہیں بلند بلند خیموں میں تقسیم کر دیا''۔یعنی آرام لینے کے واسطے۔

س ۔قولہ تعالیٰ ''کُلَّمَا خَبَتْ'' کے کیا معنیٰ ہیں؟

ج ۔جو اس آگ کو کہتے ہیں جو ایک بار بجھ سی جاتی ہے اور ''والنار تخبو عن آذانهم...... واضرمها اذا ابتدر و اسعیرا''.

س ۔قولہ تعالیٰ ''کَالْمُهْلِ'' سے کیا مراد ہے؟

ج ۔جیسے تیل کی تلچھٹ (گاد) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟''بتاری بها العیس السموم کانها...... تبطنت الاقراب من عرق مهلا''.

س ۔قولہ تعالیٰ ''اَخْذًا وَّبِيْلًا'' سے کیا مراد ہے؟

ج ۔سخت مواخذہ جس سے کوئی پناہ کی جگہ نہ مل سکے۔شاعر کہتا ہے ''خزی الحیاۃ وخزی الممات...... وکلاً اراہ طعامًا وبیلًا''.

س ۔قولہ تعالیٰ ''فَنَقَّبُوْا فِی الْبِلَادِ'' سے کیا مراد ہے؟

ج ۔یمن کی زبان میں اس کے معنی یہ ہیں کہ بھاگ نکلے۔دیکھو عدی بن زید کہتا ہے

فَنَقَّبُوْا فی البلاد من حذر الموت　　　وجالوا فی الارض ایّ مجالِ

س ۔قولہ تعالیٰ ''اِلَّا هَمْسًا'' سے کیا مراد ہے؟

ج ۔آہستہ چال (پیر رکھنا) یا آہستہ کلام۔شاعر کہتا ہے ''فباتوا یدلجون وبات یسری...... بصیر بالدُّجاهِ هموس''.

س ۔قولہ تعالیٰ ''مُقْمَحُوْنَ'' کے کیا معنیٰ ہیں؟

ج ۔مقمح ۔وہ شخص جو غرور کی وجہ سے دون کی لیتا اور ذلت اٹھا کر سرنگوں ہوتا ہے۔شاعر کہتا ہے ''ونحن علی جوانبها قعود ۔نغض الطرف کالابل القماح''.

س ۔قولہ تعالیٰ ''فِیْ اَمْرٍ مَّرِيْجٍ'' سے کیا مراد ہے؟

ج ۔باطل امر۔شاعر کہتا ہے۔

فراغت فانتقدت به حشاها　　　فخر کانه خوطٌ مَرِیْجٌ

س ۔قولہ تعالیٰ ''حَتْمًا مَّقْضِيًّا'' سے کیا مراد ہے؟

---

[1] ایک شخص کو دوسرے سے الگ کر دیا جائے تا کہ جوش غضب فرو ہو جائے۔

ج۔ حتم بمعنی واجب کے آیا ہے۔ اُمیہ کا قول ہے "عبادک یخطئون وَانْتَ رَبٌّ. بکفَّیک المنایا والحَتُوم".

س۔ قولہ تعالیٰ "وَاَکْوَاب" کے معنی کیا ہیں؟

ج۔ وہ کوزے جن میں دستے نہیں لگے ہوتے۔ ھذلی کا قول ہے "فلم ینطق الدیک حتی ملات. کؤب الدنان له فاستدارا".

س۔ قولہ تعالیٰ "وَلاهُمْ عَنْهَا يُنْزَفُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ نشہ میں نہ آئیں گے۔ عبداللہ بن رواحہ کا قول ہے "ثم لا يُنْزَفُوْن عنها ولكن. يذهب الهم عنهم والغليل".

س۔ قولہ تعالیٰ "كَانَ غَرَامًا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ سخت لازم لینے والا۔ جس طرح قرض خواہ قرض دار کا پیچھا لئے رہتا ہے۔ دیکھو بشر بن ابی حازم کا قول "ويوم النساء ويوم الجفار. وكان عذابا وكان غرامًا".

س۔ قولہ تعالیٰ "وَالتَّرَائِب" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ عورت کے ہار پہننے کی جگہ (یعنی گردن سے سینہ تک سامنے کا حصۂ جسم) شاعر کہتا ہے "والزعفران على ترائبها شرقا به اللبات والنَّحْرِ".

س۔ قولہ تعالیٰ "وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُوْرًا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ ہلاک ہونے والی قوم عمان کی لغت میں جو ملک یمن کا ایک حصہ ہے شاعر کہتا ہے "فلا تكفروا ما قد صنعنا ليكمو. وكافُوا به فالكفر بورٌ لصاحبه".

س۔ قولہ تعالیٰ "نَفَشَتْ" کے معنی بتایئے۔

ج۔ نفس معنی رات کے وقت جانوروں کا چرائی پر جانا۔ لبید کا قول ہے "بدلن بعد النفس ابو حيفًا ...... وبعد طول الجرّة الصريفًا".

س: قولہ تعالیٰ "الدّاالحصام" سے کیا مراد ہے؟

ج: وہ جھگڑالو شخص جو باطل امر میں اُلجھتا ہو۔ مہلہل شاعر کہتا ہے "ان تحت الاحجار حزما وجود ...... وخصيما الدذا مغلاق".

س۔ قولہ تعالیٰ "بِعِجْلٍ حَنِيْذٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ وہ پختہ گوشت جو گرم پتھروں پر بھونا جاتا ہے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا "لهم راحٌ وفار المسك فيهم وشاويهم اذا شاؤ حنيذًا".

س۔ قولہ تعالیٰ "مِنَ الاجداثِ" کے معنی کیا ہیں؟

ج۔ قبروں سے۔ دیکھو ابن رواحہ کا قول "حينا يقولون اذا مروا على جَدَثِي. ارشده يا ربّ من غَانَ وَقَدْ رشدًا".

س۔ قولہ تعالیٰ "هَلُوْعًا" کے معنی بتایئے؟

ج۔ گھبرا جانے اور پریشان ہو جانے والا۔ بشر بن ابی حازم کا قول ہے۔ "لا مانعًا لليتيم نحلته. ولا مكبًّا لَخَلْقِه.

هلعًا"۔

س: قولہ تعالیٰ "ولات حین مناص" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ وہ بھاگنے کا وقت ہرگز نہیں۔ اعشیٰ کا قول ہے

تذکرت لیلٰی حین لات تذکر
وَقَد بِنتُ منها والمناص بعیدًا

س۔ قولہ تعالیٰ "وَدُسُرٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ دُسر۔ وہ شے ہے جس کے ذریعہ سے کشتی کی حفاظت کی جاتی ہے (جہاز کی زرہ) شاعر کہتا ہے "سفینة نوتی قد احکم صنعها. منحتة الالواح منسوجة الدُّسُرِ"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "رِکْزًا" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ حِسّ (ھنک) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے "وقد توجس رکزا...... نبیاة الصوت وما فی سمعه کذب"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "باسِرَةً" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ بگڑے ہوئے۔ چہرے (خوف یا رنج کی وجہ سے چہرے کی رنگت کا بدل جانا اور تاریک پڑ جانا) عبید بن الابرص کا قول ہے۔

صبحنا تمیمًا غداة النسا   رشهباء ملمومةً باسره

س۔ قولہ تعالیٰ "ضِیْزیٰ" کے کیا معنیٰ ہیں؟

ج۔ حیرت میں مبتلا۔ امرئ القیس کہتا ہے "ضازت بتواسد بحکمهم...... اذ یعدلون الرّاس بالذّنَب"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "لَمْ یَتَسَنَّهْ" کے کیا معنی ہیں؟

ج۔ اُس کو برسوں کا زمانہ گزرنے سے کسی طرح کا تغیر لاحق نہیں ہوا۔ یعنی سالہا سال کے مرور نے اس پر کوئی اثر نہیں ڈالا۔ شاعر کہتا ہے "طالب منه العطم و الرّیح مغًا...... لن تراه متغیرًا اَمِن اَسَن"۔

س۔ قولہ تعالیٰ "ختّار" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ دغاباز سخت بدکار اور بداطوار۔ شاعر کہتا ہے "لقد علمت واستیقت ذات نفسها...... بان لا تخاف الدهر حرفی ولا ختری"۔

س۔ قولہ تعالیٰ: "عَیْنُ القِطْرِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ تانبا۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا:

فالقی فی مراجل من حدید   قدور القطر لیس من البراة

س: قولہ تعالیٰ "اُکُلٍ خمطٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ پیلو کا پھل۔ شاعر کہتا ہے

ما مغزل فردٌ تراعی بَعینها   اغن غفیض الطرف من خلل الخمطِ

س۔ قولہ تعالیٰ "اَشْمَأَزَّتْ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ اُس نے نفرت کی۔ عمرو بن کلثوم کا قول ہے "اذا عضّ الثقات بها اِشْمَأَزّت...... وولّتهُ عشوزنته زبونًا".

س۔ قولہ تعالیٰ "جدد" کے معنی کیا ہے؟

ج۔ طریقے کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے

قد نـــاور التسـع فـی صـفـحـاتها جـددا

کـــانهـــا طـــرق لاحـــت عـلـــی الـــم"

س۔ قولہ تعالیٰ "اَغْنیٰ وَاَقْنیٰ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ تنگدستی سے غنی بنایا اور مال داری سے بھرپور کر دیا۔ (یعنی ضرورت کے لئے کافی وسعت رزق عطا کی اور خوشحالی دی) عنترۃ العبسی کا قول ہے۔ "فاقنیٰ حیاک لا ابالک واعلمی...... انی امرؤسأ موت ان لم اقتل".

س۔ قولہ تعالیٰ "لاَ یَلِتْکُمْ" سے کیا مراد ہے۔

ج۔ تمہارے لئے کوئی کمی نہ کرے گا بنی عبس کی بول چال ہے۔ حطیئۃ العبسی شاعر کہتا ہے: "ابلغ سراۃ بنی سعد مصلصلة. جهد الرسالةِلاالتاً ولا كذبًا".

س۔ قولہ تعالیٰ "وَاَبًّا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ اب۔ وہ شے جو چارپایہ جانوروں کے چارہ میں استعمال کی جاتی ہے (چارہ) شاعر کہتا ہے "تریٰ به الاَبَّ واليقطين مختلطا. على الشّريعة يجرى تحتها الغرب".

س۔ قولہ تعالیٰ "لاَ تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ سر بمعنی صحبت کرنے کے آیا ہے دیکھو امری القیس کا قول ہے "الا زعمت بسباسة اليوم اَنّنی. كبرت واَنْ لا يُحسنَ السِرَّ اَمْثالِی" کیا بسباسہ نے یہ نہیں کہا کہ آج یہ شخص (یعنی میں) سن رسیدہ ہو گیا ہے اور یہ کہ اس کے ایسے لوگ بھی اچھی طرح کام نہیں کر سکتے۔

س۔ قولہ تعالیٰ "فِيْهِ تُسِيْمُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ یہ کہ تم اس میں اپنے جانوروں کو چراتے ہو۔ اعشیٰ کا قول ہے "ومشى القوم بالعِمَادِ اِلَى الدّرْ...... حَاءِ اَعْيَى المسلم اَيْنَ الْمَسَانُ".

س۔ قولہ تعالیٰ "لاَ تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ خدا کی عظمت سے ذرا بھی نہیں ڈرتے۔ ابی فرویب کہتا ہے "اذا سعته النحد لم يوج لَسْعَهَا ...... وحالَفها فی بيت نوب عوامِل".

س۔ قولہ تعالیٰ "ذا متربة" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ صاحب حاجت (حاجت مند، مسکین) اور مبتلائے مصیبت شخص۔ شاعر کا قول ہے

تربت یدک ثم قل نوالها
وترفعت عنک السماء سجالها

س ۔قول تعالیٰ "مُهْطِعِينَ" کے کیا معنی ہیں؟

ج ۔فرمان پذیر اور بات ماننے والے تبع کا قول ہے "تعبدنی نمربن سعد وقد دری. ونمر بن سعد لی مدینٌ ومهطعٌ".

س ۔قولہ تعالیٰ "هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔بیٹا (بچہ)۔شاعر کہتا ہے "اَمَّا السَّمِي فانت منه مكثرٌ. والمالُ فيه تغتدى وتَرُوحُ".

س ۔قولہ تعالیٰ "يُصْهَرُ" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔یہ کہ "پگھلتا ہے" شاعر کا قول ہے

سخنت صهارة فظلّ عثالةً فِيْ سَيْطَلٍ كفيت به يتردَّدُ

س ۔قولہ تعالیٰ "لَتَنُوْءَ بِالْعُصْبَةِ" سے کیا مراد ہے۔

ج ۔تا کہ بوجھ سے دبے۔امرئ القیس کا قول ہے۔"تمشی فتثقلها عجیزتها. مشى الضعيف نيوء بِالوَسَقِ".

س ۔قولہ تعالیٰ "كُلَّ بَنَانٍ" سے کیا مراد ہے۔

ج ۔انگلیوں کے سرے۔کیا تم نے عنترہ کا قول نہیں سنا؟" فنعم فوارس الهيجاء قومى ...... اذا علق الاعنة بالبنان".

س :قولہ تعالیٰ "اِعْصَارٌ" سے کیا مراد ہے۔

ج ۔باد تند (آندھی) دیکھو شاعر کا قول ہے :فَلَهُ فى آثارهنّ خوان...... وخفيف كَأنّه اعصارٌ".

س ۔قولہ تعالیٰ "مُرَاغِمًا" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔کشادہ۔بنی ہذیل کی لغت میں۔چنانچہ شاعر کہتا ہے "واترک الارض جهرةً اِنَّ عندى...... اجاءٌ فى المراغِمِ والتَّعادِى".

س ۔قولہ تعالیٰ "صَلْدًا" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔سخت اور مضبوط۔کیا تم نے ابی طالب کا یہ قول نہیں سنا۔"وانى لقرم وابن قرم لهاشم. لآباء صدق مجذهم معقل صَلَدٌ".

س ۔قولہ تعالیٰ "لَاَجْرًا غَيْرَ مَمْنُوْنٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔کم نہ کی گئی (جس میں کاٹ کپٹ کو دخل نہ ملا ہو وہ پورا ثواب) زہیر کا قول ہے "فضل الجواد على الخيل البطلا فلا. يعطى بذلك ممنونًا ولا ترِقًا".

س ۔قولہ تعالیٰ "جَابُوا الصَّخْرَ" سے کیا مراد ہے؟

ج ۔پہاڑوں کی پتھر کی چٹانوں میں نقب لگا کر (ان کو تراش کر) رہنے کے گھر بنائے۔اُمیہ کہتا ہے۔

وشق ابصارنا كيما تعيشُ بها وجَابَ لِلسمع اصماخًا وآذانا

س ۔قولہ تعالیٰ "حُبًّا جَمًّا" کی کیا مراد ہے؟

ج ۔بہت زیادہ محبت۔امیہ کا قول ہے "ان تغفر اللّٰهمّ تغفرْ جَمًّا...... واىّ عبدلک لا الماء".

س۔قولہ تعالیٰ غاسِقٍ کے معانی بتایئے؟

ج۔تاریکی (گہرا اندھیرا) زہیر کا قول ہے

ظلّت تجوب یداها وهی لاهیة حتّٰی اذا جنح الظّلام والغَسَق

س۔قولہ تعالیٰ "فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَرَضٌ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔نفاق (پھوٹ اور عداوت باہمی) کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے؟ "اجامل اقوامًا حیاء وقدأرای. صدورهم تغلی علی مراضها".

س۔قولہ تعالیٰ "یَعْمَهُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔کھیل بتاتے اور تذبذب (تردد) میں مبتلا رہتے ہیں۔چنانچہ اعشیٰ کہتا ہے "ارانی قد عَمِهتُ وشاب راسی. وهٰذا للعبِ شِیْنٌ بالکبیرِ".

س۔قولہ تعالیٰ "اِلٰی بَارِئِکُمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔اپنے خالق کی طرف۔تبع کا قول ہے "شهدت علی احمدٍ انّهٗ...... رسولٌ مِنَ اللّٰهِ باری النَّسَم".

س۔قولہ تعالیٰ "لَا رَیْبَ فِیْهِ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔اس میں کوئی شک نہیں۔ابن الزبعری کہتا ہے "لیس فی الحق یا امامة رَیْبٌ ...... انّهما الریب ما یقول الکذوب".

س۔قولہ تعالیٰ "خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔اُس پر (مہر) چھاپ لگا دی ہے۔دیکھو اعشیٰ کہتا ہے۔"وصَهْبَاء طاف یهودیها...... فابرزها وعلیها ختم".

س۔قولہ تعالیٰ "صَفْوَانٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔چکنا پتھر۔کیا تم نے اوس بن حجر کا یہ قول نہیں سنا ہے "علی ظهر صفوانٍ کانَّ متونه. عللن بدهن یزلق المتنزّلا".

س۔قولہ تعالیٰ "فِیْهَا صِرٌّ" کے معانی بتایئے؟

ج۔صِرٌّ بمعنی سردی (ٹھر)۔دیکھو نابغہ ذبیانی کہتا ہے "لا یرمون اذا ما الارض جَلَّلَها...... صِرُّ الشّتاء مِن الامحال کالادُم".

س۔قولہ تعالیٰ "تُبَوِّءُ الْمُؤْمِنِیْنَ" کے کیا معانی ہیں؟

ج۔مؤمنوں کو رہنے کی جگہ دیتا اور ان کو باشندہ بناتا ہے۔دیکھو اعشیٰ کا قول ہے۔"وَمَا بَوّءِ الرحمٰنُ بیتک منزلاً ...... باجیا وغزی الغنا والمحرم".

س۔قولہ تعالیٰ "رِبِّیُّوْنَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔بہت سی جماعتیں۔دیکھو حسان کا قول "واذا معشر تجافوا عن القصد حملنا علیهم رِبِّیًّا".

س۔قولہ تعالیٰ "مَخْمَصَةٍ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔قحط اور تنگسالی۔اعشیٰ کا قول ہے

تَبِيتُون فی المشتاء ملأی بطونکم وجاراتکم شعب يتن خمائصا

س۔ قولہ تعالیٰ "وَلِيَقْتَرِفُوْا مَا هُمْ مُقْتَرِفُوْنَ" سے کیا مراد ہے؟

ج۔ چاہئے کہ جو کچھ وہ کمانا چاہتے ہیں اُسے کمائیں۔ دیکھو لبید کا قول ہے "وانی لآتِ مَا اتيت وانني. لما اقترفت نفسي على لَرَاهِبُ" (ترجمہ) جو کچھ مجھے کرنا تھا وہ تو میں نے کرلیا لیکن اُس میں شک نہیں کہ میں اپنے نفس کی کمائی سے اپنی حاجت پر خوف کھا رہا ہوں۔

اس مقام پر نافع بن الارزق کے سوالات کا خاتمہ ہوگیا۔ میں نے ان سوالات میں سے دس سے کچھ زائد سوالات بخیال اُن کے عام طور پر مشہور ہونے کے حذف بھی کر دیئے ہیں اور ان سوالات کو ائمہ فن نے فرداً فرداً مختلف اسنادوں کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ ابوبکر بن الانباری نے اپنی تالیف کتاب الوقف والابتداء میں ان سوالات کا کچھ حصہ روایت کیا ہے۔ وہ کہتا "حدثنا بشر بن انس. ابنانا محمد بن على بن الحسن ابن شفيق. ابنانا ابو صالح هدبة بن مجاهد. ابنانا مجاهد بن شجاع. ابنانا محمددد بن زياد اليشكرى. عن ميمون بن مهران. قال. نافع بن الارزق مسجد میں داخل" اور پھر اُن سوالات کا ذکر کیا ہے اور طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر میں بھی ایک حصہ ان سوالات کا روایت کیا ہے۔ طبرانی کی روایت جو یبر کے طریق پر ضحاک بن مزاحم سے ہے اور وہ کہتا ہے "نافع بن الارزق (مجمع سے نکلا" اور پھر سوالات کو بیان کیا ہے۔

سینتسویں نوع

قرآن میں ملک حجاز کی زبان کے سوا دوسری عربی زبانوں کے کون الفاظ ہیں

اس بارے میں جو اختلاف آ رہا ہے اُس کا بیان سولھویں نوع میں آ چکا اور اب اس مقام پر ہم اُس کی مثالیں وارد کرتے ہیں اور ہم نے اس نوع میں ایک مستقل تالیف بھی دیکھی ہے۔

ابوعبید' عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "وَاَنْتُمْ سَامِدُوْنَ" کے بارے میں روایت کرتا ہے کہ اس کے معنی "غناء" ہیں اور یہ یمن کی زبان کا کلمہ ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ یہ کلمہ حمیری زبان کا ہے اسی معنی میں۔

ابوعبیدؒ ہی حسن سے راوی ہے کہ اُنہوں نے کہا" ہمیں "اَلْاَرَائِک" کے معنی معلوم نہیں تھے کہ کیا ہیں یہاں تک کہ ہمیں ایک یمن کا رہنے والا شخص ملا اور اس نے بتایا کہ اریکہ ملک یمن میں [1] حجلة کو کہتے ہیں۔ جس میں سریر (پلنگ)

---

[1] دلہن کا قبہ یا کمرہ۔

ہوتا ہے'' اور ضحاک کے واسطہ سے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ اَلْقٰی مَعَاذِیْرَهٗ" کے معنی "سُتُوْرَہ" (اُس کے پردے) بیان کئے ہیں اور اُس کو یمن کی لغت کا لفظ بتایا ہے۔ ابن ابی حاتم قولہ تعالیٰ "لَا وَزَرَ" کے معنی ضحاک کی روایت سے "لَاحِیْلَ" (کوئی چارہ نہیں) بیان کرتا اور اس کو بھی لغت یمن کا لفظ بتاتا ہے۔ اور عکرمہ سے قولہ تعالیٰ "وَزَوَّجْنٰهُمْ بِحُوْرٍ عِیْنٍ" کے معنی یہ بیان کرتا ہے کہ اس طرح کہنا لغت یمن کے محاورات میں سے ہے کیونکہ وہ لوگ کہا کرتے ہیں "زوجنا فلانًا بفلانۃٍ" ہم نے فلاں مرد کی فلاں عورت سے شادی کر دی۔ لیکن امام راغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں کہتا ہے کہ قرآن کریم میں "زَوَّجْنٰهُمْ حُوْرًا" ان معنوں میں نہیں آیا جس طرح عرف عام میں کسی مرد کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس کی شادی فلاں عورت سے کر دی گئی اس سے یہ تنبیہ مقصود ہے کہ جنت میں حوروں کے ساتھ یوں نکاح نہ ہوگا جس طرح ہمارے مابین دنیاوی دستور ہے۔ حسن سے قولہ تعالیٰ "لَوْ اَرَدْنَآ اَنْ نَّتَّخِذَ لَهْوًا" کے معنوں میں بیان کیا ہے کہ "لھو" یمن کی زبان میں عورت کو کہتے ہیں۔ محمد بن علی سے قولہ تعالیٰ "وَنَادٰی نُوْحُ ابْنَهٗ" کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ قبیلہ طی کی بول چال میں اس سے "ابن امراتہ" نوحؑ کی بیوی کا بیٹا مراد ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی قراءت یوں بھی کی گئی ہے "وَنَادٰی نُوْحُ نِ ابْنَهَا" قولہ تعالیٰ "اَعْصِرُ خَمْرًا" کے بارے میں ضحاک سے روایت کی ہے کہ "خمر" اہل عمان کی زبان میں انگور کو کہتے ہیں یعنی اس کے معنی یہ ہیں کہ "میں انگور کو نچوڑتا تھا"۔ ابن عباسؓ سے قولِ تعالیٰ "اَتَدْعُوْنَ بَعْلًا" کے معنوں میں روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "بعل" سے "ربّ" مراد ہے اور یہ اہل یمن کی بول چال ہے" اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "بعل" بمعنی "رب۔ ازدشنوۃ کی زبان ہے"۔

ابوبکر بن الانباری نے کتاب الوقف میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "اَلْوَزَرُ" ہذیل کی زبان میں بیٹے کے بیٹے (پوتے) کو کہتے ہیں'' اور اسی کتاب میں کلبی سے یہ روایت کی ہے کہ اہل یمن کی زبان میں مرجان چھوٹے چھوٹے موتیوں کو کہتے ہیں'' اور کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمانؓ میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "قبیلۂ حمیر کی بول چال میں "الصُّوَاعُ" چینی کی چھوٹی (چائے یا قہوہ پینے کی) پیالی کو کہا جاتا ہے" اسی کتاب میں قولہ تعالیٰ "اَفَلَمْ یَیْاَسِ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" کی بابت ابی صالح سے روایت کی ہے کہ "اَفَلَمْ یَیْاَسْ" بمعنی "لَمْ یَعْلَمُوْا" (نہیں جانا) کے آیا ہے اور یہ محاورہ قبیلہ ھوازن کی زبان کا ہے اور فراء، کلبی کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ "نہیں بلکہ یہ لفظ قبیلۂ نخع کی بول چال میں اس معنی کے لئے آتا ہے"۔

اور نافع بن الارزق کے مذکورہ سابق سوالات میں بیان ہو چکا ہے کہ ابن عباسؓ نے الفاظ ذیل کی تشریح اور ان کی نسبت دوسری زبانوں کی طرف یوں کی ہے۔ (۱) یَفْتِنَكُمْ تم کو گمراہ کریں ہوازن کی بول چال میں۔ (۲) بُوْرًا: تباہ۔ ہلاک شدہ۔ عمان کی زبان میں۔ (۳) فَنَقَّبُوْا: بھاگ نکلے۔ یمن کی زبان میں۔ (۴) لَا یَلِتْكُمْ: تم کو ناقص نہ کرے گا۔ تم میں کمی نہ ڈالے گا۔ بنی عبس کی زبان ہے۔ (۵) مُرَاغَمًا: کشادہ چوڑا چکلا۔ ھذیل کی بول چال ہے۔

سعید بن منصور نے اپنے سنن میں قولہ تعالیٰ "سَیْلَ الْعَرِمِ" کے بارے میں عمرو بن شرحبیل سے روایت کی ہے کہ اس کے معنی "اَلْمُسَنَّاۃُ" خشک سالی کے ہیں۔ اور یہ یمن کی زبان ہے جو یبر اپنی تفسیر میں بروایت ابن عباسؓ قولہ تعالیٰ "فِی الْكِتٰبِ مَسْطُوْرًا" کے معانی "مکتوبا" (لکھا گیا) بیان کرتا اور اُس کو حمیری زبان کا لفظ بتاتا ہے کیونکہ حمیری قوم کے

لوگ کتاب کو "اسطور" کہتے ہیں۔

اور ابوالقاسم نے اس نوع کے بیان میں جو خاص کتاب تالیف کی ہے وہ اس میں لکھتا ہے۔ قرآن میں جن مختلف عربی قبائل اور ممالک کی زبانوں کے الفاظ آئے ہیں اُن کی تفصیل مع تشریح کے حسب ذیل ہے:

کنانہ کی بول چال کے الفاظ۔ اَلسُّفَهَاءُ: جاہل لوگ۔ خَاسِئِینَ: ذلیل سرنگوں۔ شَطْرَهُ: اس کی جانب۔ لاَ خَلاَقَ: بہرہ نہیں ملا۔ وَجَعَلَکُمْ مُلُوْکًا: تم کو آزاد بنایا۔ قبیلاً: ظاہر ظہور (عیاناً) مُعْجِزِینَ: اگلے لوگ (سابقین) یَعْزُبُ: (الغیب) پوشیدہ رہتا ہے۔ تَرْکَنُوا: (تمیلوا) میل کرو (جھکو) فَجْوَةٍ ناحیة: (ایک کنارہ۔ ایک گوشہ) مَوْئِلاً۔ ملجاء: (پناہ لینے کی جگہ) مُبْلِسُوْنَ. اَیِسُوْنَ: (ناامید ہونے والے) دُحُوْرًا. طَرْدًا: (ہنکالدئے جانے کے طور پر) اَلْخَرَّاصُوْنَ: (سخت جھوٹے لوگ) اَسْفَارًا: (کتابیں) اُقِّتَتْ: (جمع کئے گئے) کَنُوْدٌ: (نعمتوں کی ناشکری کرنے والا)

ھذیل کی بول چال کے الفاظ: اَلرِّجْز: (عذاب) شَرَوْا: (خرید و فروخت کی) عَزَمُوا الطَّلَاقَ: ثابت کر دیا۔ حَقَّقُوْا: (طلاق دے دیا) صَلْدًا: (پالک اور بے میل۔ ستھرا) آنَاءَ اللَّیْلِ: رات کی ساعتیں۔ فَوْرِهِمْ. وَجْهِهِمْ: اپنے قصد سے۔ مِدْرَارًا: لگاتار۔ پے در پے۔ فُرْقَانًا. مَخْرِجًا: (نکلنے کی جگہ) حَرِّضْ: برانگیختہ کیا۔ عَیْلَةً. فاقه: (سبھوں نے مرنا) وَلِیْجَةً بِطَانَةً: (رازدار۔ ہمراز) اِنْفِرُوْا (جنگ کے لئے جاؤ) اَلسَّائِحُوْنَ: (روزے رکھنے والے) اَلْعَنَتُ: اثم (گناہ) بِبَدَنِکَ بِدِرْعِکَ: (تیری زرہ کے ساتھ) مروی ہے کہ فرعون ایک سنہری زرہ پہنے تھا اور غرق ہونے کے بعد اُس کی لاش مع اس زرہ کے جو اس کے جسم پر تھی دریا کے کنارہ پر جا پڑی تھی) غُمَّةً: شبہ۔ دُلُوْکِ الشَّمْسِ: زوالِ آفتاب۔ شَاکِلَتِهٖ. ناحیة: اس کا کنارہ۔ گوشہ۔ رَجْمًا: گمان سے۔ مُلْتَحِدًا: ملجا۔ یَرْجُوا: (خوف کرتا ہے) هَضْمًا: از روئے نقص۔ حَامِدَةً: غبار آلود۔ وَاقْصِدْ فِیْ مَشْیِکَ: تیزی سے چل۔ اَلْاَجْدَاثِ: قبریں۔ ثَاقِبٌ: چمکدار۔ بَالَهُمْ: ان کا حال۔ تَهْجَعُوْنَ: سوتے ہیں۔ لیٹتے ہیں۔ ذُنُوْبًا: عذاب۔ دُسُرٌ: کیلیں (لوہے کی میخیں) تَفَاوُتٌ: عیب۔ اَرْجَائِهَا: اس کے اطراف اور گوشے۔ اَطْوَارًا: رنگ برنگ۔ بَرْدًا: نیند۔ وَاجِفَةٌ خَائِفَةٌ: ڈری ہوئی۔ مَسْغَبَةٌ: گرسنگی۔ اَلْمُبَذِّرِ: فضول خرچ۔

لغۃ حمیر کے الفاظ۔ تَفْشَلاَ: (دونوں بزدل بنو) عَثَرَ: (مطلع ہوا) سَفَاهَةٌ: (جنون) زَیَّلْنَا: ہم نے تمیز دی۔ فرق بتایا۔ مُزْجٰوةٍ: حقیر۔ کم رو۔ اَلسِّقَایَةَ: لوٹا۔ پانی پینے کا برتن۔ مَسْنُوْنٍ: بدبودار جس میں سڑ جانے کی بو آنے لگی ہو۔ اِمَامٌ: کتاب۔ یُنْغِضُوْنَ: تحریک کرتے ہیں۔ جنبش دیتے ہیں۔ حُسْبَانًا: ٹھنڈک۔ مِنَ الْکِبَرِ عِتِیًّا: کمزوری لاغری۔ مَآرِبُ: حاجتیں۔ خَرْجًا. جُعْلاً: محصول۔ لگان۔ چندہ۔ غَرَامًا. بلاءً. اَلصَّرْحُ: گھر۔ اَنْکَرَ الْاَصْوَاتِ: بدترین آواز۔ یَتِرَکُمْ: تم کو ناقص کر دے۔ مَدِیْنِیْنَ: محاسب کئے جانے والے۔ رَابِیَةً: سخت۔ وَبِیْلاً: شدید۔ بِجَبَّارٍ: مسلّط (صاحب حکومت) مَرَضٌ: زنا۔ اَلْقِطْرُ: تانبا۔ مَحْشُوْرَةً: جمع کی گئی۔ مَعْکُوْفٌ: محبوس۔ گرفتار۔

لغۃ جرہم کے الفاظ۔ فَبَاءُوْا: مستوجب ہوئے۔ شِقَاقٍ: گمراہی۔ خَیْرًا: مال۔ کَدَاْبِ: اشباہ ملتے جلتے ہوئے۔ تَعُوْلُوْا. تَمِیْلُوْا: حق سے تجاوز کرو۔ یَغْنَوْا: تمتع پایا۔ پھل پایا۔ شَرِّدْ: برباد کیا۔ اَرَاذِلُنَا: ہمارے یہاں کے کمینے۔ عَصِیْبٌ: شدید۔ لَفِیْفًا: سب کے سب اکٹھا ہو کر۔ مَحْسُوْرًا: منقطع (الگ تھلگ) حَدَبٍ: جانب۔ اَلْخِلاَلِ: ابر۔ اَلْوَدْقُ: بارش۔ شِرْذِمَةٌ: ٹکڑی۔ گروہ۔ رِیْعٍ: طریق۔ یَنْسِلُوْنَ: نکلتے ہیں۔ شَوْبًا. مَزْجًا: مرکب۔ باہم آمیز کیا ہوا۔ اَلْحُبُکِ: راستے۔

سُوْرٌ: دیوار۔

ازدشنوءۃ کی زبان کے الفاظ۔ لَاشِیَةَ: کوئی وضاحت نہیں۔ اَلْعَضْل: حبس۔ گرفتاری۔ اُمَّةً: سنین۔ صدی۔ اَنْوس: تواں۔ کَاظِمِیْنَ: مکروہن (تکلیف میں مبتلا رنجیدہ لوگ) غِسْلِیْنَ: سخت اور حد درجہ کا گرم ابلتا ہوا پانی۔ لَوَّاحَةٌ: نہایت سوختہ کر دینے والی۔ صفت دوزخ۔ رَفَثٌ: جماع۔ مُقِیْتًا: صاحب قدرت جو کچھ چاہے وہ کرنے والا۔ بِظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ: جھوٹ بات کے ساتھ۔ اَلْوَصِیْدِ: گھر کے سامنے کا یا اُس کے اطراف کا صحن یا چھوٹی ہوئی زمین۔ حُقُبًا: ایک زمانہ تک۔ اَلْخَرْطُوْمُ: سونڈ۔ ناک۔

خثعم کی زبان کے الفاظ۔ تُسِیْمُوْنَ: تم چراتے ہو (اپنے چار پایوں کو) مَرِیْجٍ: نشتر (پراگندہ) صَفَتْ. مالت: (جھکی) هَلُوْعًا: گھبرا اٹھنے والا۔ شَطَطًا: جھوٹ۔

قیس غیلان کی لغت سے۔ نِحْلَةً: فریضہ (ضروری باتیں واجب الادا) حَرَجٌ: (تنگی) اَلْخَاسِرُوْنَ: ضائع کرنے والے ہیں۔ تُفَنِّدُوْنِ: ہنسی اڑاتے ہیں۔ صِیَاصِیْهِمْ: ان کے قلعے پناہ لینے کی جگہیں۔ تُحْبَرُوْنَ: آرام پاتے ہیں۔ رَجِیْمٌ: ملعون۔ یَلِتْكُمْ: تم کو ناقص بناتا ہے۔

بنو سعد العشیرہ کی لغت سے۔ حَفَدَةً: خادم لوگ۔ کُلٌّ: عیال (بوجھ۔ جس کی پرورش و پرداخت کا بار انگیز کرنا پڑے۔

کندہ کی لغت سے: فِجَاجًا (راستے) بُسَّتْ (پارہ پارہ ہو جائے) پھٹ کر۔ لَا تَبْتَئِسْ رنج نہ کر (غم نہ کھا)

عذرہ کی لغت سے۔ اَخْسَئُوْا: (نقصان اور گھاٹا اٹھاؤ)

حضرموت کی لغت سے۔ رِبِّیُّوْنَ: نامور لوگ۔ دَمَّرْنَا: ہم نے ہلاک کر دیا۔ لُغُوْبٌ: تھکن۔ مِنْسَاَتَهٗ: اس کی لاٹھی۔

غسان کی لغت سے۔ طَفِقَا: ان دونوں نے ارادہ کیا۔ بَئِیْسٍ: شدید۔ سِیْٓءَ بِهِمْ: ان کو مجبور کیا۔

مزینہ کی لغت سے۔ لَا تَغْلُوْا: زیادتی نہ کرنا۔

لخم کی لغت سے۔ اِمْلَاقٍ: بھوک۔ وَلَتَعْلُنَّ: ان پر ضرور قہر (زبردستی) کرو۔

جذام کی لغت سے۔ فَجَاسُوْا خِلٰلَ الدِّیَارِ: گلی کوچوں کو چھان ڈالا۔ ہر جگہ پھیل گئے۔

بنی حنیفہ کی لغت سے۔ اَلْعُقُوْدَ: معاہدے۔ اَلْجَنَاحُ: ہاتھ۔ اَلرَّهْبُ: ڈر۔

یمامۃ کی لغت سے۔ حَصِرَتْ: تنگ ہوئے (سینے)

سبا کی لغت سے۔ تَمِیْلُوْا مَیْلًا عَظِیْمًا: انہوں نے کھلی کھلی غلطی کی۔ تَبَّرْنَا: ہم نے ہلاک کیا۔

سلیم کی لغت سے۔ نَكَصَ: رجوع کیا۔

عمارۃ کی لغت سے۔ اَلصَّاعِقَةُ: موت۔

طی کی لغت سے۔ یَنْعِقُ: شور کرتا ہے۔ رَغَدًا: سرسبز و سیر حاصل۔ سَفِهَ نَفْسَهٗ: اس نے اپنے نفس کو خسارہ میں ڈالا۔ یٰسٓ: اے انسان۔

خزاعۃ کی لغت سے۔ اَفِیْضُوْا: چل پڑو۔ چل نکلو۔ اَلْاِفْضَاءُ: جماع۔

عمان کی لغت سے۔ خَبَالًا: گمراہی سے۔ نَفَقًا: سرنگ۔ حَیْثُ اَصَابَ: جدھر کا ارادہ کیا۔

تمیم کی لغت سے ۔ اَمَدٍ: بھول چوک ۔ بَغْیًا: حسد کی وجہ سے ۔

انمار کی لغت سے ۔ طَائِرَہٗ: اس کا اعمالنامہ ۔ اَغْطَشَ: تاریک ہوئی رات ۔

اشعریئین کی لغت سے ۔ لَاَحْتَنِکَنَّ: ضرور جڑ سے کھود پھینکیں گے ۔ تَارَۃً: ایک بار ۔ اِشْمَاَزَّتْ: اس کی طرف سے ہٹ گئی اور بھڑک کر بھاگی ۔

اوس کی لغت سے ۔ لِیْنَۃَ: کھجور کا درخت ۔

خزرج کی لغت سے ۔ یَنْفَضُّوْا: چلے جائیں ۔

مدین کی لغت سے ۔ فَافْرُقْ: بمعنی فیصلہ کردے ۔ چکادے' آیا ہے ۔ یہاں تک ابوالقاسم نے جو کچھ ذکر کیا تھا وہ خلاصہ طور سے بیان ہو چکا ہے ۔

ابوبکر الواسطی اپنی کتاب الارشاد فی قرآآت العشر میں لکھتا ہے '' قرآن میں پچاس زبانیں موجود ہیں جن کی تفصیل یہ ہیں: ۔ قریش ۔ کنانہ ۔ ہذیل ۔ خثعم ۔ خزرج ۔ اشعر ۔ نمیر ۔ قیس غیلان ۔ جرہم ۔ یمن ۔ ازدشنوۃ ۔ کندہ ۔ تمیم ۔ حمیر ۔ مدین ۔ لخم ۔ سعد العشیرۃ ۔ حضرموت ۔ سدوس ۔ العمالقۃ ۔ انمار ۔ غسان ۔ مذحج ۔ خزاعۃ ۔ غطفان ۔ سبا ۔ عمان ۔ بنوحنیفۃ ۔ ثعلب ۔ طی ۔ عامر بن صعصعۃ ۔ اوس ۔ مزینۃ ۔ ثقیف ۔ جذام ۔ بلی ۔ عذرہ ۔ ھوازن ۔ النمر اور الیمامہ کی لغتیں عرب کے ممالک کی اور ان کے علاوہ دوسرے ملکوں کی زبانوں میں سے اہل فارس ۔ اہل روم ۔ نبطی ۔ اہل حبش ۔ بربری ۔ سریانی ۔ عبرانی اور قبطی زبانیں ہیں پھر اس کے بعد ابوبکر الواسطی نے ان زبانوں کی مثالیں بیان کی ہیں جن میں سے غالب حصہ اوپر ابوالقاسم کی بیان کی ہوئی مثالیں ہیں مگر ابوبکر نے ان پر جو کچھ اضافہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے ۔

اَلرِّجْزُ: عذاب ۔ قبیلہ بلی کی بول چال میں ۔ طَائِفٌ مِّنَ الشَّیْطَانِ: شیطان کا بھڑکانا ثقیف کی لغت میں اور اَلْاَحْقَافُ: بمعنی ریگزار ۔ ثعلب کی بول چال میں ۔

اور ابن الجوزی کتاب فنون الافنان میں بیان کرتے ہیں '' قرآن میں ہمدان کی لغت سے الریحان بمعنی رزق ۔ اَلْعَیْنَا: بمعنی سفید اور عَبْقَرِیٌ چھوٹے سوزنی کے فرش کے معنوں میں آیا ہے ۔

بنونصر بن معاویہ کی لغت سے: الختار ۔ غداد (فریبی) کے معنی آئے ہیں عامر بن صعصعۃ کی زبان سے اَلْحَفَدَۃ خدَمَ کے معنی میں وارد ہوا ہے ۔

ثقیف کی لغت سے ۔ عَوْلٌ: میل کرنے اور جھکنے کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور

عک کی لغت سے ۔ صُوْرٌ: سینگ (نرسنگھا) کے معنوں میں وارد ہوا ہے ۔

ابن عبدالبر کتاب التمہید میں بیان کرتا ہے '' جس شخص نے کہا ہے کہ قرآن کا نزول قریش کی زبان اور بول چال میں ہوا ۔ اس کے قول کے معنی میرے نزدیک یہ ہیں کہ بیشتر قرآن قریش ہی کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام قرأتوں میں زبان قریش کے سوا اور زبان کے الفاظ بھی پائے جاتے ہیں مثلاً تحقیق ہمزہ وغیرہ اور یہ بات ظاہر ہے کہ قریش کے لوگ ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے ۔

اور شیخ جمال الدین بن مالک کا قول ہے '' خداوند کریم نے قرآن کو تھوڑے حصہ کے سوا باقی سب باشندگانِ حجاز کی

زبان میں نازل فرمایا۔ ہاں اس میں کچھ باتیں بنی تمیم کی لغت کی ہیں جیسے "مَن یُشَاقِ اللّٰہَ" اور "مَن یَرْتَدَّ مِنکُم عَن دِیْنِہٖ" کی مثالوں میں مجزوم حرف کا ادغام کرنا کہ یہ خاص بنی تمیم کی بول چال میں پایا جاتا ہے اور اسی وجہ سے ایسا ادغام بہت کم آیا ہے اور حجاز کی بول چال میں حرف مجزوم کو الگ کر کے پڑھنا رائج ہے۔ اس واسطے وہ بکثرت مقامات پر وارد ہوتا ہے مثلاً "وَلْیُمْلِلْ. یُحْبِبْکُمُ اللّٰہ. یُمْدِدْکُم. وَاشْدُدْ بِہٖ اَزْرِیْ اور مَن یَحْلِلْ عَلَیْہِ غَضَبِیْ" شیخ جمال الدین کہتا ہے "اور تمام قاریوں نے "اِلَّا ابْتِغَاءَ الظَّنِّ" میں "عین" کو نصب دینے پر اتفاق رائے کر لیا ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ اہل حجاز کی زبان میں مستثنیٰ منقطع میں نصب کا ہونا لازمی ہے اور اسی طرح قاریوں نے "مَاھٰذَا بَشَراً" کے نصب دینے پر بھی اجماع کر لیا ہے کیونکہ اہل حجاز کی لغت میں حرف "مَا" کو عمل دیا جاتا ہے۔ اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ "قُلْ لَا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰہُ" کے بارے میں کہا ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے اور بنی تمیم کی بول چال کے مطابق آیا ہے۔

فائدہ۔ واسطی کہتا ہے "قرآن میں قریش کی لغت سے تین لفظوں کے سوا اور کوئی غریب لفظ نہیں آیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قریش کا کلام سہل لوچدار اور واضح ہے اور باقی اہل عرب کی بول چال وحشت انگیز اور غریب (دشواری سے سمجھ اور تلفظ میں آنے والی ہے) غرضیکہ قرآن میں یہی تین کلمے غریب ہیں (۱) فَسَیُنْغِضُوْنَ: اس کے معنی سر ہلانے کے ہیں۔ (۲) مُقِیْتاً: اس کے معنی صاحبِ قدرت کے ہیں اور (۳) فَشَرِّدْ بِھِمْ: یعنی ان کو ستاؤ"۔

اڑتیسویں نوع

قرآن میں عربی زبان کے ماسوا دیگر زبانوں کے

الفاظ کا پایا جانا

میں نے اس بیان میں ایک جداگانہ کتاب لکھی ہے جس کا نام المہذب فیما وقع فی القرآن من المعرب ہے چنانچہ اس مقام پر اسی کتاب کا خلاصہ درج کرتا ہوں اور اس کے فوائد ذیل میں بیان کرتا ہوں۔

قرآن میں معرب الفاظ کے وقوع میں آئمہ کا اختلاف ہے۔ زیادہ تر آئمہ جن میں امام شافعیؒ۔ ابن جریرؒ۔ ابوعبیدؒ۔ قاضی ابوبکر اور ابن فارس بھی شریک ہیں۔ اُن کی رائے یہ ہے کہ قرآن میں عربی زبان سے باہر کا کوئی لفظ نہیں واقع ہوا ہے اور وہ اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا" اور "وَلَوْ جَعَلْنٰہُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِیًّا لَّقَالُوْا لَوْلَا فُصِّلَتْ اٰیٰتُہٗ ءَاَعْجَمِیٌّ وَّعَرَبِیٌّ" کو قرار دیتے ہیں اور امام شافعی نے تو اس شخص کو نہایت سختی کے ساتھ برا بتایا ہے جو قرآن میں عجمی زبانوں کے الفاظ آنے کے قائل ہو۔ ابوعبیدہ کہتا ہے "اس میں کوئی کلام نہیں کہ قرآن عرب کی واضح زبان میں نازل کیا گیا ہے اس لئے جو شخص کہے کہ اس میں غیر عربی زبان کے الفاظ بھی ہیں وہ بلاشبہ بڑی بات (سخت اور بری بات) کہتا ہے اور جو شخص

لفظ "کِـذَّابـًا" کو نبطی زبان کا کلمہ بتاتا ہے وہ بھی سخت بری بات منہ سے نکالتا ہے"۔ ابن اوس کا قول ہے "اگر قرآن میں عربی زبان سے باہر کے بھی کچھ الفاظ ہوتے تو اس سے کسی وہم کرنے والے کو یہ وہم کرنے کا موقع ملتا کہ اہل عرب قرآن کے مثل کلام کہہ سکنے سے یوں عاجز رہے کہ قرآن میں ایسی زبانیں آئی تھیں جو اہل عرب کو معلوم ہی نہ تھیں"۔ ابن جریر کا قول ہے "ابن عباسؓ اور دیگر آئمہ سلف نے الفاظ قرآن کی تفسیر کرتے وقت بعض لفظوں کی نسبت جو یہ بیان کیا ہے کہ وہ فارسی۔ حبشی۔ نبطی یا اسی طرح کی اور زبانوں کے الفاظ ہیں تو اس کی توجیہ یہ کی جا سکتی ہے کہ اُن الفاظ میں اتفاق سے زبانوں کا توارد ہو گیا یعنی ایک ہی معنی کے واسطے اہل عرب۔ اہل فارس اور اہل حبش وغیرہ نے ایک ہی لفظ کے ساتھ تکلم کر لیا" اور ابن جریر کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے "نہیں بلکہ وہ الفاظ تو ان خالص اہل عرب کی بول چال میں داخل اور اسی زبان کے تھے جس میں قرآن شریف کا نزول ہوا کیونکہ اہل عرب اپنے سفروں میں دیگر اقوام سے ملتے تھے اور اس وجہ سے ان کی زبان کے بعض الفاظ اہل عرب کی زبان پر چڑھ جاتے تھے پھر ان الفاظ میں سے چند کلمات حروف کی کمی کے ساتھ متغیر کر کے اہل عرب نے ان کو اپنے اشعار اور محاورات میں بھی استعمال کر لیا اور اس طرح پر وہ معرب الفاظ فصیح عربی کلمات کے قائم مقام بن گئے اور ان میں بھی بیان کی صفت (جو عربی زبان کا خاصہ تھی) پیدا ہو گئی پس اسی حد (تعریف) کے لحاظ سے قرآن کا نزول ان کلمات کے ساتھ ہوا" اور دوسرے علماء کا قول ہے کہ "یہ تمام الفاظ بے آمیزش عربی زبان کے ہیں مگر بات یہ ہے کہ عربی زبان ایک بے حد وسیع زبان ہے اور اُس کے متعلق بڑے بڑے جلیل القدر علماء اور زبان دانوں پر بھی کچھ اخفاء رہ جانا بعید از قیاس نہیں۔ چنانچہ ابن عباس پر "فَـاطِرْ" اور "فَـاتِحْ" کے معانی پوشیدہ رہ گئے تھے۔ امام شافعی اپنے رسالہ میں لکھتے ہیں "زبان کا احاطہ نبی کے سوا اور کسی شخص سے نہیں ہو سکتا"۔ ابوالمعالی عزیزی بن عبدالملک کہتا ہے "ان الفاظ کے عربی زبان میں پائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان تمام دنیا کی زبانوں سے بڑھ کر وسیع اور الفاظ کا خزانہ رکھنے میں بے مثل ہے اور ہو سکتا ہے کہ اہل عرب نے ان الفاظ کے وضع کرنے میں دیگر اقوام سے سبقت کی ہو۔

اور بہت سے دوسرے لوگ (مذکورۂ بالا لوگوں کے علاوہ) اس طرح گئے ہیں کہ قرآن شریف میں معرب الفاظ غیر زبانوں کے وارد ہوئے ہیں اور قولہ تعالیٰ "قُـرْآنًا عَرَبِیًّا" کے استدلال کا جواب یوں دیا ہے کہ تمام قرآن عربی الفاظ سے بھرا ہے اس لئے اس میں معدودے چند غیر زبانوں کے الفاظ کا آ جانا اسے عربی کلام ہونے سے خارج نہیں بنا سکتے۔ ایک فارسی قصیدہ جس میں دو ایک عربی لفظ آئے ہوں فارسی ہی کہلائے گا اور ان چند لفظوں کی وجہ سے عربی قصیدہ نہ ہو جائے گا اور قولہ تعالیٰ "ءَاَعْـجَـمِـیٌّ وَعَرَبِیٌّ" کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں (سیاق کلام) طرز گفتگو سے یہ معنی بنتے ہیں کہ "آیا کلام تو عجمی ہے اور اس کا مخاطب عربی ہو؟ اور قرآن میں عجمی زبانوں کے الفاظ آنے پر ان لوگوں نے علمائے نحو کے اس اتفاق سے استدلال کیا ہے کہ وہ ابراہیم کے لفظ کو بوجہ اس کے علم اور عجمہ ہونے کے غیر منصرف قرار دیتے ہیں مگر ان کا یہ استدلال اس طرح پر رد بھی کر دیا جاتا ہے کہ اعلام (خاص لوگوں یا مقاموں کے نام) اختلاف کے محل نہیں ہو سکتے اور غیر اعلام میں کلام کی توجیہ یوں کی جاتی ہے کہ جس وقت اعلام کے وقوع میں اتفاق کر لیا گیا ہو تو اجناس کے واقع ہونے سے کیا امر مانع آ سکتا ہے؟ اور میں نے غیر عربی الفاظ کے کلامِ الٰہی میں واقع ہونے کی سب سے قوی دلیل وہ دیکھی ہے جس کو ابن جریرؒ

نے صحیح سند کے ساتھ ابی میسرہ جلیل القدر تابعی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ''قرآن میں ہر ایک زبان کے الفاظ ہیں'' اور میں اسی قول کو پسند کرتا ہوں پھر ایسا ہی قول سعید بن جبیرؒ اور وہب بن منبہ سے بھی روایت کیا جاتا ہے اور ان تمام اقوال سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ قرآن میں ان الفاظ کے واقع ہونے کی حکمت اس کا علوم اولین و آخرین پر حاوی اور ہر شے کی پیشینگوئی اور خبر دہی کا جامع ہونا ہے لہٰذا ضروری تھا کہ اس میں اقسام لغت اور زبانوں کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا اور اس طرح پر قرآن کا ہر شے پر محیط ہونا حد کمال کو پہنچا دیا جاتا۔ چنانچہ اسی لحاظ سے قرآن میں تمام دنیا کی زبانوں سے چوٹی کے شیریں ترین۔ بے حد ہلکے اور عرب کے کلام میں بکثرت استعمال ہونے والے چنکلے لئے گئے میں نے ابن النقیب کی تصریح بھی اپنے اسی مذکورۂ فوق قول کی موید دیکھی چنانچہ وہ کہتا ہے دیگر کتب آسمانی اور منزل من اللہ کتابوں پر قرآن کو ایک یہ خصوصیت حاصل ہے کہ دوسری کتابیں جن قوموں کی زبانوں میں نازل کی گئیں اُن کی زبان کے علاوہ کسی دوسری زبان کا اس میں ایک لفظ بھی نہیں آیا مگر قرآن تمام قبائل عرب کی زبان پر شامل ہونے کے علاوہ بہت سے الفاظ۔ رومی۔ فارسی۔ اور حبشی وغیرہ زبانوں کے بھی اپنے اندر موجود رکھتا ہے''۔ نیز یہ کتنی زبردست دلیل ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمام اقوامِ عالم کی جانب دعوت حق دینے کے لئے بھیجے گئے تھے اور خداوند کریم کا ارشاد ہے ''وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ'' اس واسطے ضروری تھا کہ نبی مبعوث کو جو کتاب دی جائے اس میں ہر ایک قوم کی زبان کے الفاظ موجود ہوں اور اس میں کوئی ہرج نہ تھا کہ ان الفاظ کی اصل خاص اس نبی کی قوم میں بجنسہ ایک ہی رہی ہو''۔

اس کے بعد میں نے دیکھا کہ الخوبی قرآن میں معرب الفاظ آنے کا ایک اور فائدہ بھی بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے ''اگر کوئی کہے کہ ''اِسْتَبْرَقٍ'' عربی زبان کا لفظ نہیں ہے اور غیر عربی لفظ عربی لفظ کے مقابلہ میں فصاحت و بلاغت کی حیثیت سے کم ہوتا ہے۔ تو میں اس کا جواب یوں دیتا ہوں اگر تمام دنیا کے فصیح اور زبان آور لوگ متفرق ہو کر چاہیں کہ اس لفظ کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا ایسا ہی فصیح و بلیغ لفظ لے آئیں تو میں دعویٰ سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ کبھی اپنے اس ارادہ میں کامیاب نہ ہوسکیں گے اس کی دلیل یہ ہے کہ خداوند پاک اپنے بندوں کو طاعت اور فرمانبرداری پر آمادہ بناتے وقت اگر ان کو دل خوش کن وعدوں سے توقع نہ بندھائے اور سخت ترین عذاب کی دھمکیوں سے دھونس، دھڑکا نہ دے تو پھر خدائے پاک کا یہ جوش دلانا حکمت کی بنا پر نہ ہوگا۔ لہٰذا فصاحت کا خیال رکھتے ہوئے وعدہ اور وعید کا لانا ضروری ہے۔ اب دیکھنا یہ چاہئے۔ کہ وہ کون سے وعدے ہیں جن کو عقلمند لوگ پسند کرتے ہیں ان کے توقع میں امر و نہی کی تکلیف برداشت کر سکتے ہیں؟ یہ وعدہ چار باتوں میں منحصر ہے: اچھے مکانات، لطیف غذائیں، خوشگوار پینے کی چیزیں۔ اعلیٰ درجہ کے فوق البھڑک اور بیش بہا کپڑے اور پھر حسین اور عصمت مآب عورتیں یا اسی طرح کی دوسری باتوں کا درجہ ہے جو مختلف طبائع کو پسند ہوتی ہیں۔ اسی لئے کہ اچھے اور خوش فضا مکانوں کا ذکر کرنا اور ان کے عطا کرنے کا وعدہ فرمانا فصیح شخص کے خیال میں ایک لازمی امر ہے۔ اگر وہ اس وعدہ کو ترک کر دے تو جس شخص کو عبادت کا حکم دیا جاتا ہے اور اس کے صلہ میں اس سے لطیف غذائیں اور خوشگوار پینے کی چیزیں عطا کرنے کا وعدہ کیا جاتا ہے وہ کہہ سکے گا کہ کھانے پینے کا مزا وہاں مل سکتا ہے جہاں خوشنما عمارت ہو۔ پر فضا باغ ہو۔ ایسا مکان ہو اور اس طرح کی روح پرور ہوائیں چل رہی ہوں۔ ورنہ کسی قید خانہ یا ہو کے مقام میں نعمت الوان کا ملنا اور زہر کا گھونٹ پینا دونوں باتیں برابر ہیں۔ غرضیکہ اسی وجہ سے خداوند کریم نے جنت کا ذکر فرمایا اور

وہاں اچھے اچھے مکانوں اور باغوں کے عطا کرنے کا وعدہ کیا چونکہ یہ بھی مناسب تھا کہ لباس کی قسم سے اعلیٰ درجہ کی چیز کا ذکر کیا جائے اس واسطے دنیا کا بہترین اور سب سے بڑھ کر نفیس کپڑا حریر (ریشمی کپڑا) مذکور ہوا کیونکہ سونے چاندی کا کپڑا بنا نہیں جاتا اور اس کے ماسوا حریر کے علاوہ دوسری قسم کے کپڑوں میں دبازت اور وزن کی کوئی تعریف نہیں تصور ہوتی بلکہ بسا اوقات ہلکے اور باریک کپڑوں کی قیمت موٹے اور وزنی کپڑوں سے زائد قرار دی جاتی ہے مگر حریر میں جس قدر دبازت اور سنگینی پائی جائے اسی قدر وہ بیش بہا اور عمدہ مانا جاتا ہے۔ بدیں وجہ خوش بیان مقرر کا فرض تھا کہ وہ دبیز اور سنگین ریشمی کپڑے کا ذکر کرے تا کہ لوگوں کو شوق دلانے اور امرِ حق کی طرف بلانے میں کوئی قصور نہ واقع ہو سکتا۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اس واجب الذکر شے کا بیان یا تو اسی ایک لفظ کے ذریعہ سے ہوگا جو اس کے لئے صریحاً موضوع ہے اور یا کنایۃً دوسرے لفظوں میں اس کا بیان کیا جائے گا لیکن اس میں شک نہیں کہ ایک ہی صریح لفظ کے ذریعہ سے اس کا ذکر کرنا بہتر ہے کیونکہ اس میں اختصارِ کلام کے علاوہ سمجھ میں آنے کا بھی پورا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے اور یہ لفظ "اِسْتَبْرَق" تھا چنانچہ اگر فصیح اس لفظ کو ترک کر کے اس کی جگہ کوئی اور دوسرا لفظ لانے کی آرزو کرتا تو وہ کبھی اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکتا کیونکہ اس کی جگہ پر قائم ہونے والا یا تو ایک ہی لفظ ہو سکتا ہے اور یا متعدد الفاظ اور کسی عربی شخص کو "استبرق" کے معنوں پر دلالت کرنے والا اپنی زبان کا ایک لفظ مل ہی نہیں سکتا اس لئے کہ ریشمی کپڑوں کا استعمال اہل عرب نے فارس والوں سے معلوم کیا خود ان کے ملک میں نہ یہ کپڑا بنتا تھا اور نہ عربی زبان میں دبیز اور غفص پارچہ دیبا کے لئے کوئی نام وضع کیا گیا تھا۔ ہاں انہوں نے اہلِ عجم کی زبان سے اس کپڑے کا جو نام سنا اسی کے تلفظ کو اپنی زبان کے ڈھنگ پر لا کر اسے استعمال کر لیا اور اس ملک عرب میں کم یاب اور نادر الوجود کپڑے کے لئے خاص لفظ وضع کرنے سے بے پرواہ ہو گئے۔ لیکن اگر اس معنی کو ایک سے زائد دو یا کئی ایک لفظوں کے ساتھ ادا کیا جائے تو اس سے بلاغت میں خلل پڑتا ہے اس لئے کہ جس معنی کو ایک ہی لفظ کے ذریعہ ادا کر سکنا ممکن ہو اس کو خواہ مخواہ دو لفظوں میں بیان کرنا بے کار کی طوالت تھی اور یہ امر بلاغت کے اصول سے خارج ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلائل اور بیانات سے ثابت ہو گیا کہ ایک فصیح شخص کے لئے موقع و محل پر لفظ استبرق کا بولنا ضروری ہے اور اس کو اس کا قائم مقام دوسرا لفظ مل نہیں سکتا۔ اور اس سے بڑھ کر کیا فصاحت ہو سکتی ہے کہ دوسرا اس کا نظیر لفظ ہی نہ مل سکے؟''

ابو عبیدؒ قاسم بن سلام پہلے غیر عربی الفاظ کے قرآن میں آنے کی بابت علماء کا قول اور پھر علمائے عربیت کی ایسی بات کہنے سے ممانعت بیان کر کے کہتا ہے اور میرے نزدیک وہ مذہب درست ہے جس میں دونوں قولوں کی بتمامہٖ تصدیق ہوتی ہے اور وہ مذہب (رائے) یہ ہے: اس میں شک نہیں کہ علماء کے حسب بیان ان الفاظ کی اصل عجمی زبانیں ہیں مگر بات یہ ہوئی کہ ان کلمات کے استعمال کی ضرورت اہل عرب کو بھی پڑی اور انہوں نے ان کلمات کو معرب بنا کر اپنی زبان سے ادا کرنے کے قابل کر لیا۔ پھر عجمی الفاظ کی صورت سے ان کی صورت بھی بدل کر انہیں اپنی زبان کے الفاظ سے مشابہ بنا لیا اور اسی طرح یہ کلمات عربی زبان کے جزو ہو گئے چنانچہ جس وقت قرآن کا نزول ہوا ہے اس وقت یہ الفاظ عربی کلام میں ایسے مل جل گئے تھے کہ ان کا امتیاز کرنا مشکل تھا۔ لہٰذا اس لحاظ سے جو لوگ ان کو عربی زبان میں شامل بتاتے ہیں وہ بھی اور جو لوگ ان کلمات کو عجمی قرار دیتے ہیں وہ بھی دونوں بجائے خود سچے ہیں''۔ الجوالیقی ابن الجوزی اور بہت سے دیگر علماء بھی

اسی قول کی جانب مائل ہوئے ہیں۔

اور ذیل میں ہم اُن الفاظ کی فہرست بترتیب حروف تہجی درج کرتے ہیں جو قرآن میں غیر عربی زبانوں سے آئے ہیں۔

لفظ	تفصیل
اَبَارِیْقَ	ثعالبی اپنی کتاب فقہ اللغت میں اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کرتا ہے۔ جوالیقی کہتا ہے ''ابریق فارسی لفظ ہے اس کے معنی پانی کا راستہ یا ٹھہر ٹھہر کر پانی گرانا۔ ہیں (آب ریز)
اَبّ:	بعض علماء کا بیان ہے کہ اہل مغرب کی بول چال میں اَبّ گھاس کو کہتے ہیں اس امر کو شیدلہ بیان کرتا ہے۔
اَبْلَعِیْ:	ابن ابی حاتم وہب بن منبہ کے واسطہ سے روایت کرتا ہے قولہ تعالیٰ 'اَبْلَعِیْ مَاءَ کِ'' حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں۔ گھونٹ جا۔ نگل جائے''۔ اور ابوالشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر ان کے باپ محمد سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ہندوستان کی زبان میں اس کے معنی ہیں ''پی جا''۔
اَخْلَدَ:	واسطی اپنی کتاب الارشاد میں بیان کرتا ہے ''اَخْلَدَ اِلَی الْاَرْضِ' عبرانی زبان میں بمعنی ''ٹیک لگائی'' کے آتا ہے۔
اَلْاَرَائِک:	ابن الجوزی نے کتاب فنون الافنان میں بیان کیا ہے۔ حبش کی زبان میں اس کے معنی تختیوں کے ہیں''۔
آزَرَ:	جو لوگ ابراہیم کے باپ یا بت کا نام نہیں مانتے ان کے قول پر اسے معرب شمار کیا گیا ہے اور ابن ابی حاتم کہتا ہے۔ ''معتمر بن سلیمان کی نسبت ذکر کیا گیا ہے کہ اُس نے کہا'' میں نے اپنے باپ سلیمان کو ''وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِیمُ لِاَبِیْهِ آزَرُ'' یعنی رفع کے ساتھ پڑھتے سنا۔ اس نے کہا مجھ کو یہ بات پہنچی ہے کہ آزَرُ بمعنی اَعْوَجُ (ٹیڑھا) کے آیا ہے اور یہ سخت ترین کلمہ ہے جو ابراہیم نے اپنے باپ سے کہا'' اور بعض علماء کا بیان ہے کہ اس کے معنی عبرانی زبان میں ''اے غلطی کرنے والے'' ہیں۔
اَسْبَاط:	ابواللیث نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ ان لوگوں (بنی اسرائیل) کی لغت میں عربی لفظ قبائل کا قائم مقام ہے۔
اِسْتَبْرَق:	ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ یہ ملک عجم میں دبیز ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں۔
اَسْفَار:	واسطی الارشاد میں بیان کرتا ہے کہ سریانی زبان میں اسفار کتابوں کو کہتے ہیں اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' یہ نبطی زبان میں کتابوں کو کہتے ہیں''۔
اِصْرِیْ:	ابوالقاسم کتاب لغات القرآن میں بیان کرتا ہے۔ نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ''میرا عہد'' (قول و قرار داد)
اَکْوَاب:	ابن الجوزی بیان کرتا ہے'' یہ نبطی زبان میں کوزوں کو کہتے ہیں'' اور ابن جریر' ضحاک سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا'' یہ نبطی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں بے دستوں کے مٹی کے پختہ کوزے (لوٹے)
اِل:	ابن جنی کہتا ہے'' لوگوں نے ذکر کیا ہے کہ یہ نبطی زبان میں اللہ تعالیٰ کا نام ہے''۔
اَلِیْم:	ابن الجوزی بیان کرتا ہے کہ'' زنگبار کی زبان میں اس کے معنی دکھ دینے والی چیز ہیں'' اور شیدلۃ کہتا ہے کہ'' عبرانی زبان میں اس کے یہ معنی ہیں''۔
اِنَاهُ:	اہل مغرب کی بول چال میں اس کے معنی ہیں ''اُس کا پک جانا'' یہ بات شیدلۃ نے ذکر کیا ہے۔ اور ابوالقاسم اس معنی میں اس کو بربری زبان کا لفظ بتاتا اور کہتا ہے کہ اسی زبان سے قولہ تعالیٰ ''حَمِیْمٍ آنٍ'' بے حد گرم پانی اور قولہ

تعالیٰ "عَيْنٍ اٰنِيَه" گرمی سے کھولتا ہوا چشمہ بھی آیا ہے۔

اَوَّاہ: ابوالشیخ ابن حبان نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "حبش کی زبان میں اس کے معنی یقین کرنے والے کے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد اور عکرمہ سے ایسی ہی روایت کی ہے عمرو بن شرحبیل سے روایت کی ہے کہ حبش کی زبان میں اس کے معنی "رحم کرنے والا" اور الواسطی کا قول ہے "عبری زبان میں اَوَّاہُ بمعنی دعا کرنے کے آتا ہے۔

اَوَّاب: ابن ابی حاتم عمرو بن شرحبیل سے روایت کرتا ہے کہ "حبش کی زبان میں اس کے معنی "مسبح" تسبیح خواں کے آتے ہیں اور ابن جریر نے بھی عمرو سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "اَوِّبِیْ مَعَهٗ" حبش کی زبان میں۔ سبِّحِی: تسبیح خوانی کر کے معنوں میں آیا ہے۔

اَلْاُوْلٰی: شیدلۃ بیان کرتا ہے "قولہ تعالیٰ "اَلْجَاهِلِيَّةِ الْاُوْلٰى" سے مراد پچھلی جاہلیت ہے اور قولہ تعالیٰ "فِی الْمِلَّةِ الْاٰخِرَةِ" سے پہلی ملت (پہلا دین) مراد ہے یہ معنی قبطی زبان کے ہیں کیونکہ قبطی لوگ آخرۃ کو اولی اور اولیٰ کو آخرۃ کہتے ہیں اس قول کو زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے۔

بَطَائِنُهَا: شیدلۃ کہتا ہے "قولہ تعالیٰ "بَطَائِنُهَا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ" یعنی اس کے اوپری ابرے۔ قبطی زبان میں۔ یہ بھی زرکشی نے بیان کیا ہے۔

بَعِیْر: فریابی' مجاہد سے قولہ تعالیٰ "كَيْلَ بَعِيْرٍ" کے معنوں میں روایت کرتا ہے کہ اس سے "ایک بار خر کا پیمانہ مراد ہے اور مقاتل سے مروی ہے کہ عبرانی زبان میں بعیر ہر ایسے جانور کو کہتے ہیں جس سے بار برداری کا کام لیا جاتا ہو۔

بِیَع: الجوالیقی کتاب المعرب میں بیان کرتا ہے "بِیْعَة اور کَنِیْسَة ان دونوں لفظوں کو بعض علماء نے فارسی کے معرب الفاظ بیان کیا ہے۔

تَنُّوْر: جوالیقی۔ اور ثعالبی دونوں نے اس کو فارسی زبان کا لفظ اور معرب بتایا ہے۔

تَتْبِیْرًا: ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ "وَلِيُتَبِّرُوْا مَا عَلَوْا تَتْبِيْرًا" کے معانی میں سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ "نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں اُس کو ہلاک کیا"۔

تَحْت: ابوالقاسم۔ لغات القرآن میں بیان کرتا ہے قولہ تعالیٰ "فَنَادٰىهَا مِنْ تَحْتِهَا" میں تَحْتِهَا سے بَطْنِهَا مراد ہے یعنی اس کے پیٹ میں سے اور یہ نبطی زبان کا لفظ ہے۔ کرمانی اپنی کتاب العجائب میں بھی مورخ سے اسی طرح روایت کرتا ہے۔

اَلْجِبْت: ابن ابی حاتم ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے "جِبْت، حبش کی زبان میں شیطان کو کہتے ہیں۔ عبد بن حمید نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ "حبش کی زبان میں جبت بمعنی شیطان آیا ہے۔

اور ابن جریر نے سعید بن جبیر سے اس کے معنی حبش کی زبان ہی میں ساحر (جادوگر) بیان کئے ہیں۔

جَهَنَّم: بقول بعض عجمی' بعضوں کے نزدیک فارسی اور چند لوگوں کے نزدیک عبرانی زبان کا لفظ ہے۔ اس کی اصل کَهَنَّام بتائی جاتی ہے۔

حُرِّمَ: ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ ''حبشی زبان میں وحُرِّمَ بمعنی وُجِبَ (واجب کیا گیا) آیا ہے۔

حَصَبُ: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ''حَصَبُ جَهَنَّمَ'' میں حصب کے معنی لکڑی (ایندھن) کے آئے ہیں۔ زنگی زبان میں''۔

حِطَّةٌ: کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ''ٹھیک اور درست بات کہو'' اور یہ معنی انہی (بنی اسرائیل) کی زبان میں آتے ہیں۔

حَوَارِيُّونَ: ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے ''نبطی زبان میں اس کے معنی غسل دینے والے (مردہ شو) لوگ ہیں اور اس کی اصل ''ھواری'' تھی۔

حُوب: نافع بن الارزق کے سوالات میں ابن عباسؓ نے اس کا معنی ''اثــم'' (گناہ) بتانا اور اس کا حبش کی زبان میں آنا بیان ہو چکا ہے۔

وَارَسْتُ: اس کے معنی یہودیوں کی زبان میں باہم مل کر پڑھنے کے ہیں۔

دُرِّیٌ: حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں چمکدار۔ اس کو شیدلۃ اور ابوالقاسم نے بیان کیا ہے۔

دِیْنَار: جوالیقی وغیرہ نے اس کو فارسی بیان کیا ہے۔

رَاعِنَا: ابونعیم نے دلائل النبوۃ میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ (راعِنَا) یہودیوں کی زبان میں گالی ہے۔

رَبَّانِیُّوْنَ: جوالیقی کا بیان ہے۔ ابوعبیدہ نے کہا ''اہل عرب ربــانیین کے معنی نہیں جانتے اور اس کو صرف علماء اور فقہہ لوگوں نے سمجھا ہے۔ میرے نزدیک یہ کلمہ عربی زبان کا نہیں بلکہ عبرانی یا سریانی زبانوں کا ہے اور ابوالقاسم نے اس کے سریانی زبان کا لفظ ہونے پر وثوق کیا ہے۔

رِبِّیُّوْنَ: ابوحاتم احمد بن حمدان اللغوی کتاب الزینۃ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ سریانی زبان کا ہے۔

اَلرَّحْمٰن: مبرد۔ اور ثعلب کے خیال میں یہ لفظ عبرانی زبان کا اور اس کی اصل خائے معجمہ کے ساتھ ہے۔

اَلرَّسُ: کرمانی کی کتاب العجائب میں اس کو عجمی لفظ اور اس کے معنی ''کنواں'' بتائے گئے ہیں (چاہ)

اَلرَّقِیْم: شیدلۃ کہتا ہے ''بیان کیا گیا ہے کہ یہ رومی زبان میں لوح (تختی) کو کہتے ہیں اور ابوالقاسم کہتا ہے کہ یہ رومی زبان ہی میں بمعنی ''کتاب'' آتا ہے اور الواسطی اسی زبان میں ''دواۃ'' کے معنی میں آنا بیان کرتا ہے۔

رَمْزًا: ابن الجوزی نے کتاب فنون الافنان میں اس لفظ کو معرب شمار کیا ہے اور الواسطی کا بیان ہے کہ یہ عبرانی زبان میں دونوں لبوں کو جنبش دینے کے معنوں میں آیا ہے۔

رَهْوًا: ابوالقاسم قولہ تعالیٰ ''وَتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْوًا'' کے معنوں میں بیان کرتا ہے کہ اس کے معنی نبطی زبان میں ساکن اور بغیر جوش وخروش کا دریا ہیں اور الواسطی کہتا ہے کہ سریانی میں اس کے معنی ساکن دریا کے ہیں۔

اَلرُّوْمُ: الجوالیقی کا قول ہے ''یہ اعجمی لفظ اور انسانوں کی ایک قوم (رومی) کا نام ہے۔

زَنْجَبِیْلُ: جوالیقی اور ثعالبی دونوں نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے۔

اَلسِّجِلِّ: ابن مردویہ ابی الجوزاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے ''السِّجِلّ حبش کی زبان میں مرد کے معنی رکھتا ہے'' اور ابن جنی کتاب محتسب میں ذکر کرتا ہے کہ ''حبش کی زبان میں اس کے معنی کتاب کے ہیں''۔ اور بہت سے لوگ اس کو فارسی لفظ اور معرب بتاتے ہیں۔

سَجِیل: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''سجیل فارسی میں اس ڈھیلے کو کہتے ہیں جس کا اگلا سرا پتھر اور پچھلا حصہ مٹی ہو (کنکر یا کھنگڑ)

سِجّینٌ: ابوحاتم نے کتاب الزینۃ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ عربی زبان کا نہیں بلکہ کسی اور زبان کا ہے۔

سرَادِقَ: الجوالیقی کہتا ہے ''یہ فارسی زبان کا معرب لفظ ہے اس کی اصل ''سرادر'' یعنی دہلیز تھی'' کسی دوسرے عالم کا قول ہے ''درست یہ ہے کہ سرادق فارسی زبان میں سرپردہ یعنی گھر کے آگے پڑے ہوئے پردہ کو کہتے ہیں۔

سَرِیٌّ: ابن ابی حاتم' مجاہد سے راوی ہے کہ قولہ تعالیٰ ''سَـرِیًّـا'' سریانی زبان میں نہر کو کہتے ہیں۔ سعید بن جبیر اس کو نبطی زبان کا لفظ بتاتے ہیں شیدلۃ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ یونانی زبان میں اس کے معنی نہر کے ہیں۔

سَفَرَۃ: ابن ابی حاتم نے ابن جریج کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ''بِـاَیْـدِیْ سَـفَـرَۃٍ'' میں اس لفظ کے معنی پڑھنے والے کے ہیں نبطی زبان میں۔

سَقَرُ: الجوالیقی اس کو عجمی لفظ بیان کرتا ہے۔

سُجَّدًا: الواسطی قولہ تعالیٰ ''وَادْخُلُوْا الْبَابَ سُجَّدًا'' کے معنوں میں کہتا ہے ''یعنی سر جھکائے ہوئے''۔ سریانی زبان میں یا سر چھپائے ہوئے۔

سَکَرًا: ابن مردویہ' عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ ''یہ حبش کی زبان میں سرکہ کو کہتے ہیں۔

سَلْسَبِیْل: الجوالیقی بیان کرتا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے۔

سَنَا: اس کو صرف حافظ ابن حجر نے اپنی عجمی نظم میں شمار کرایا ہے اور ان کے سوا کسی دوسرے عالم کا یہ قول نہیں آیا۔

سُنْدُسٍ: الجوالیقی کہتا ہے ''سندس فارسی میں باریک ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں''۔ اللیث کا قول ہے کہ ''اہل زبان اور مفسر لوگوں نے اس کے معرب لفظ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کیا ہے'' شیدلۃ اس کو ہندی زبان کا لفظ بتاتا ہے۔

سَیِّدَھَا: قولہ تعالیٰ ''وَاَلْـفَیَا سَیِّدَھَا لَدَی الْبَابِ'' کی تفسیر میں الواسطی کہتا ہے کہ یہ قبطی زبان میں بمعنی ''اُس کے شوہر'' کے آیا ہے ابوعمرو کا قول ہے کہ میں عربی زبان میں اس کو محاورہ نہیں پاتا۔

سِیْنِیْنَ: ابن ابی حاتم اور ابن جریر دونوں عکرمہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ''سینین'' حبش کی زبان میں بمعنی خوبصورت کے آتا ہے۔

سِیْنَاءَ: ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''نبطی زبان میں سیناء ''خوبصورت'' کے معنی رکھتا ہے۔

شَطْرًا: ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ ''شَطْـرًا..... الْـمَسْجِدِ'' کے معنی میں رفیع سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''اس کی جانب۔ حبش کی زبان میں''۔

شَھْرِ: الجوالیقی کہتا ہے ''بعض اہل لغت نے اس کو سریانی زبان کا لفظ بتایا ہے۔

الصِّرَاط: النقاش اور ابن الجوزی نے بیان کیا ہے کہ یہ رومی زبان میں بمعنی راستہ کے آیا ہے اور پھر میں نے ابی حاتم کی کتاب الزینۃ میں بھی یہی بات لکھی دیکھی''۔

صُرْھُنَّ: قولہ تعالیٰ ''فَصُرْھُنَّ'' کے معنوں میں ابن جریر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ نبطی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں کہ ''پس اُس کو شق کر ڈال۔ (جدا کر دے) اور ایسی ہی روایت ضحاک سے بھی آئی ہے اور ابن المنذر

نے وہب بن منبہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں جس کے الفاظ قرآن میں نہ آئے ہوں''۔ کسی نے اس سے سوال کیا ''اس میں رومی زبان کا کوئی لفظ ہے؟'' وہب نے جواب دیا "فَصُرْهُنَّ" خدا فرماتا ہے کہ ان کو پارہ پارہ کر ڈال۔ (قَطِّعْهُنَّ)

صَلَوَاتٌ: الجوالیقی کہتا ہے ''یہ عبرانی زبان میں یہودیوں کے کنیسوں کو کہا جاتا ہے اور اس کی اصل "صَلُوتا" ہے اور اسی طرح پر ابن ابی حاتم نے ضحاک سے بھی روایت کی ہے۔

طٰهٰ: حاکم نے مستدرک میں عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "طٰہٰ" کے معنوں میں روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''یہ لفظ حبش کی زبان میں ایسا ہے جیسے عربی میں تم "یا مُحَمَّد" کہتے ہو''۔ ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ ہی سے روایت کی ہے کہ ''طٰہٰ'' نبطی زبان کا لفظ ہے''۔ عکرمہ سے روایت کی ہے کہ "طٰہٰ بمعنی شخص'' حبشی زبان میں بولا جاتا ہے سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ طٰہٰ بمعنی اے شخص! نبطی زبان میں آتا ہے۔

الطَّاغُوتُ: حبشی زبان میں کاہن (مذہبی پیشوا۔ بت پرستوں کا گرو) کو کہتے ہیں۔

طَفِقَا: بعض علماء کا بیان ہے کہ رومی زبان میں اس کے معنی ہیں ان دونوں نے ارادہ کیا۔ یہ بات شیدلۃ نے بیان کی ہے۔

طُوبٰی: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ طوبیٰ حبش کی زبان میں جنت کا نام ہے ابوالشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ اس کو ہندی زبان کا لفظ اسی معنوں میں بتاتے تھے۔

طُوْرٌ: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ''طور سریانی زبان میں پہاڑ کو کہتے ہیں'' اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ یہ معنی اس لفظ کے نبطی زبان میں ہیں۔

طُوًی: کرمانی اپنی کتاب العجائب میں بیان کرتا ہے ''یہ لفظ معرب ہے۔ (اس کے معنی ہیں رات کے وقت اور کہا گیا ہے کہ یہ عبرانی زبان میں بمعنی مرد کے آیا ہے۔

عَبَّدتَ: قولہ تعالیٰ "عَبَّدتَّ بَنِی اِسْرَآئِیلَ" کے معنوں میں ابوالقاسم نے بیان کیا ہے کہ اس کے معنی قَتَلْتُ: (تو نے قتل کیا) ہیں اور یہ نبطی زبان کا لفظ ہے۔

عَدْنٌ: ابن جریر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کعبؓ سے قولہ تعالیٰ "جنّٰتُ عَدْنٍ" کے معنی دریافت کئے تو کعبؓ نے کہا ''انگور کی ٹٹیون اور انگور کے خوشوں کے باغ سریانی زبان میں'' جویبر کی تفسیر میں آیا ہے کہ نہیں رومی زبان میں اس کے یہ معنی ہیں۔

اَلْعَرِمَ: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ''ملک حبش میں عرم ان بندوں کو کہتے ہیں جو بارش کا پانی پہاڑ کی گھاٹیوں میں روکنے کے لئے بنائے جاتے ہیں اور پھر ان کے پیچھے پانی جمع ہو کر آبشار کی طرح گرتا اور بالائی زمینوں کو سیراب کرتا ہے۔

غَسَّاقٌ: الجوالیقی اور الواسطی دونوں کا قول ہے کہ یہ سرد بد بودار پانی کو کہتے ہیں۔ ترکی زبان کا لفظ ہے۔ اور ابن جریر نے

عبداللہ بن جریدہ سے روایت کی ہے کہ غساق کے معنی ہیں بدبودار اور یہ طحاریہ[1] میں ہے۔ (؟)

غِیْضَ: ابوالقاسم کا قول ہے۔ حبش کی زبان میں بمعنیٰ کم کر دیا گیا کے آتا ہے۔

فِرْدَوْس: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ فردوس رومی زبان میں باغ کو کہتے ہیں اور السدی سے مروی ہے کہ نبطی زبان میں انگور کی ٹٹیوں کو کہتے ہیں اور اس کی اصل "فِرْدَاسَا" تھی۔

فُوْم: الواسطی کہتا ہے'' یہ عبرانی زبان میں گیہوں کو کہتے ہیں۔

قَرَاطِیْس: الجوالیقی کہتا ہے'' کہا جاتا ہے کہ قرطاس کی اصل عربی زبان میں نہیں بلکہ اس سے باہر کی ہے۔

قِسْط: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قسط رومی زبان میں بمعنیٰ "عدل" آتا ہے۔

قِسْطَاس: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قسطاس رومی زبان میں عدل کو کہتے ہیں ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ قسطاس رومی زبان میں ترازو کو کہتے ہیں۔

قَسْوَرَۃ: ابن جریر نے ابن عباسؓ کی روایت سے بیان کیا ہے کہ حبش کی زبان میں شیر کو کہتے ہیں۔

قِطَّنَا: ابوالقاسم کہتا ہے'' نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں'' ہمارا نوشتہ (اعمالنامہ)''

قُفْل: الجوالیقی ذکر کرتا ہے۔ بعض علماء اس کو فارسی سے معرب بتاتے ہیں۔

قُمَّل: الواسطی کہتا ہے۔ یہ عبرانی زبان میں اور سریانی میں بھی ''جوں'' کو کہتے ہیں۔ ابوعمرو کا قول ہے مجھ کو اس لفظ کا پتا کسی عربی قبیلہ کی زبان میں نہیں ملا بے شک یہ فارسی معرب لفظ ہے۔

قِنْطَار: ثعالبی نے کتاب فقہ اللغۃ میں ذکر کیا ہے کہ رومی زبان میں قنطار بارہ ہزار اوقیہ کے معادل وزن کو کہتے ہیں اور خلیل کا بیان ہے'' لوگوں کا قول ہے کہ سریانی زبان میں ایک بیل کی کھال بھر کر سونے یا چاندی کو قنطار کہتے ہیں''۔ بعض علماء کا بیان ہے کہ یہ بربر والوں کی زبان میں ایک ہزار مثقال کے برابر ہے ابن قتیبۃ کہتا ہے'' کہا گیا ہے کہ قنطار آٹھ ہزار مثقال کے معادل وزن کو کہتے ہیں۔ اہل افریقہ کی زبان میں۔

قَیُّوْم: الواسطی کہتا ہے'' سریانی زبان میں قیوم اس کو کہتے ہیں جو سوتے نہیں۔

کَافُوْر: جوالیقی اور دیگر لوگوں نے اس کو فارسی کا معرب بتاتا ہے۔

کَفِّر: ابن الجوزی کہتا ہے "کَفِّرْ عَنَّا" نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ہماری خطاؤں کو محو کر دے (مٹا دے) اور ابن ابی حاتم نے ابی عمران الجونی سے روایت کی ہے کہ اس نے قولہ تعالیٰ کَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ: کے معنی میں بیان کیا کہ عبرانی زبان میں اس سے یہ مراد ہے کہ ان کی خطاؤں کو محو کر دیا۔

کِفْلَیْن: ابن ابی حاتم نے ابی موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا'' حبش کی زبان میں کِفْلَیْنِ: بمعنی ضِعْفَیْنِ: دو چند آتا ہے۔

کَنْز: الجوالیقی اس کو فارسی کا معرب لفظ بتاتا ہے۔

---

[1] یہ لفظ باوجود غور و تلاش صاف طور سے معلوم نہیں ہوا غالباً طحاری کوئی زبان ہے اور اسی کی جانب منسوب کیا گیا واللہ اعلم۔ مترجم عفی عنہ

كُوِّرَتْ: ابن جریر‘ سعید بن جبیر سے راوی ہے کہ اُنہوں نے کہا کُوِّرَتْ بمعنی غُوِّرَتْ (غائب کیا گیا) فارسی میں آتا ہے۔

لِيْنَةٍ: الواسطی کی کتاب الارشاد میں اس کے معنی کھجور کا درخت لکھے ہیں۔ الکلبی کہتا ہے کہ میں نے اس لفظ کو یثرب کے یہودیوں کے سوا کسی اور عربی قبیلہ کی زبان سے نہیں سنا۔

مُتَّكَأً: ابن ابی حاتم‘ سلمۃ بن تمام الشقری سے راوی ہے کہ اس نے کہا ''مُتَّكَأً حبش کی زبان میں ترنج کو کہتے ہیں۔

مَجُوْس: الجوالیقی کہتا ہے کہ یہ عجمی لفظ ہے۔

مَرْجَانْ: جوالیقی نے بعض اہل لغت کے قول سے نقل کیا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے۔

مِسْک: ثعالبی نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے۔

مِشْكَاة: ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ مجاہد نے کہا ''حبش کی زبان میں مِشْكَاة چھوٹے سے طاق یا سوراخ کو کہتے ہیں جو دیوار میں چراغ رکھنے کے لئے بنا دیا جاتا ہے۔

مَقَالِيْدَ: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''مقالید۔ فارسی میں کنجیوں کو کہتے ہیں ابن درید اور جوالیقی کا قول ہے ''اقلید اور مقلید دونوں فارسی کے معرب لفظ کنجی کے معنوں میں ہیں۔

مَرْقُوم: الواسطی کا قول ہے ''مرقوم بمعنی مکتوب (لکھی ہوئی) عبرانی زبان میں آتا ہے۔

مُزْجَاةٌ: الواسطی کہتا ہے ''تھوڑی چیز فارسی زبان یا بقول بعض قبطی زبان میں۔

مَلَكُوْت: ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے قولہ تعالیٰ ''مَلَكُوْت'' کے بارے میں روایت کی ہے کہ ''یہ فرشتہ کو کہتے ہیں مگر نبطی زبان میں فرشتہ کو ملکوت ہی کہا جاتا ہے''۔ اسی بات کو ابوالشیخ نے ابن عباسؓ سے بھی روایت کیا ہے اور الواسطی نے کتاب الارشاد میں لکھا ہے کہ ''ملکوت نبطی زبان میں فرشتے کو کہتے ہیں۔

مَنَاصٍ: ابوالقاسم کا قول ہے ''نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں بھاگنا۔

مِنسَأة: ابن جریر نے السدی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''حبش کی زبان میں منساۃ عصا (لاٹھی) کو کہتے ہیں''۔

مُنْفَطِرٌ: ابن جریر نے قولہ تعالیٰ ''اَلسَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهٖ'' کے معنی میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے ''حبش کی زبان میں اس کے معنی ''اُس میں بھرے ہوئے'' کے ہیں۔

مُهْلٍ: کہا گیا ہے کہ اہل مغرب کی زبان میں اس کے معنی ''تیل کی گاد'' (تلچھٹ) ہیں۔ اس قول کو شیدلۃ نے بیان کیا ہے اور ابوالقاسم یہ معنی بربری زبان میں بتاتا ہے۔

نَاشِئَةَ: حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے اُنہوں کہا ''نَاشِئَةَ الَّيْلِ''، حبش کی زبان میں قیام اللیل۔ (رات کے وقت عبادت کرنے) کو کہتے ہیں بیہقی نے ابن عباسؓ سے بھی یہی معنی روایت کئے ہیں۔

نٓ: کرمانی اپنی کتاب العجائب میں ضحاک سے راوی ہے کہ ''یہ فارسی زبان کا لفظ ہے۔ اس کی اصل اُنون تھی جس کے معنی ہیں ''جو تم چاہو سو کرو''۔

هُدْنَا: کہا گیا ہے کہ عبرانی زبان میں اس کے معنی ہیں ''ہم نے توبہ کی'' اس بات کو شیدلۃ اور دیگر لوگوں نے بیان کیا

ہے۔

هُوْدٌ: جوالیقی کہتا ہے ''یہ عجمی لفظ اور یہود سے مراد ہے۔

هَوْن: ابن ابی حاتم نے میمون بن مہران سے قولہ تعالیٰ ''یَمْشُوْنَ عَلَی الْاَرْضِ هَوْنًا'' کے معنوں میں روایت کی ہے۔ اس نے کہا ''سریانی زبان میں اس کے معنی ہیں ''حکماء'' اور ضحاک سے بھی ایسی ہی روایت کی ہے اور ابی عمران الجونی سے مروی ہے کہ یہ معنی عبرانی زبان میں ہیں۔

هَیْتَ لَکَ: ابن ابی حاتم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''قبطی زبان میں هَیْتَ لَکَ بمعنی هَلُمَّ لَکَ: (تیرے لئے ہے۔ آجا) آتا ہے۔ الحسن کہتے ہیں کہ یہ معنی اس طرح پر سریانی زبان میں آتے ہیں۔ اس کو ابن جریر نے روایت کیا ہے۔ عکرمہ کا قول ہے کہ یہ حورانی زبان میں یوں آتا ہے اس کی روایت ابوالشیخ نے کی ہے اور ابوزید الانصاری کا قول ہے ''یہ محاورہ عبرانی زبان کا ہے اور اس کی اصل هَیْتَلَجْ تھی یعنی ''تَعَالَهٗ'' (اس کے اوپر آ)۔

وَرَاءَ: کہا گیا ہے کہ نبطی زبان میں اس کے معنی ہیں ''سامنے'' (اَمام) یہ بات شیدلۃ نے بیان کی ہے اور ابوالقاسم نے بھی جوالیقی نے اس کو بھی غیر عربی بتانے پر کفایت کی ہے۔

وَرْدَةً: جوالیقی نے اس کو بھی غیر عربی لفظ بتایا ہے۔

وَزَرَ: ابوالقاسم کہتا ہے ''یہ نبطی زبان میں پہاڑ اور ملجاء (جائے پناہ) کو کہتے ہیں۔

یَاقُوْتٌ: جوالیقی، ثعالبی اور بہت سے دیگر لوگوں نے اس کو فارسی بتایا ہے۔

یَحُوْرُ: ابن ابی حاتم نے داؤد بن ہند سے قولہ تعالیٰ ''ظَنَّ اَنْ لَّنْ یَّحُوْرَ'' کے معنوں میں روایت کی ہے۔ اس نے کہا ''حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں ''یَرْجِعُ'' (لوٹ آئے گا) اور ایسی ہی روایت عکرمہ سے بھی کی ہے۔ پھر ابن عباسؓ سے بھی یہی معنی بتانا اب سے پہلے نافع بن الارزق کے سوالات میں بیان ہو چکا ہے۔

یٰسٓ: ابن مردویہ نے قولہ تعالیٰ ''یٰسٓ'' کے معنی میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے ''حبش کی زبان میں ''یَا اِنْسَانُ'' اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے ''یٰسٓ'' حبش کی زبان میں بمعنی ''یَا رَجُلُ'' (اے مرد) آتا ہے۔

یَصُدُّوْنَ: ابن الجوزی کہتا ہے ''حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں کہ ''غل مچاتے ہیں''۔

یُصْهَرُ: شیدلۃ ذکر کرتا ہے ''اہل مغرب کی زبان میں اس کے معنی ہیں ''پختہ ہوتا ہے''۔

اَلْیَمُّ: ابن قتیبہ کہتا ہے ''سریانی زبان میں دریا کو کہتے ہیں۔ ابن الجوزی بتاتا ہے ''عبرانی زبان میں دریا کو کہتے ہیں۔ شیدلۃ کہتا ہے کہ ''قبطی زبان میں''۔

اَلْیَهُوْدُ: الجوالیقی کا قول ہے غیر عربی زبان کا لفظ اور معرب ہے۔ یہوذ یہود بن یعقوبؑ کی جانب منسوب ہیں اس لئے ذال کو مہملہ (د) بنا کر اس کی تعریب کر لی گئی۔

قرآن شریف میں جس قدر معرب الفاظ ہیں وہ یہ ہیں جن کو میں سخت جانفشانی اور سالہا سال کی دماغ سوزی کے

بعد تلاش اور تحقیق کر پایا۔ میری اس کتاب سے قبل یہ سب الفاظ کسی کتاب میں ایک جا کر کے بیان نہیں ہوئے تھے۔ ایسے الفاظ میں سے (۲۷) لفظوں کو قاضی تاج الدین ابن السبکی نے چند اشعار میں نظم کیا تھا پھر اُن پر حافظ ابوالفضل ابن حجر نے چند اور اشعار بڑھائے جن میں چوبیس نئے لفظ نظم کئے تھے اور آخر میں جس قدر ان دونوں صاحبوں سے ترک ہو گئے تھے۔ میں نے اُن کو بھی نظم کر کے انہی ابیات سے شامل کر دیا۔ میرے منظومہ الفاظ ساٹھ سے چند زائد ہیں اس وقت سب الفاظ مل کر ایک سو سے زائد ہو گئے ہیں۔

ابن السبکی کہتا ہے

السلسبیل. و. طٰــہٰ. كُورَتْ. بَيعٌ — روم. وطوبیٰ. وسجّیلٌ. و. كَافُوْر
والزنجبیل. و. مِشكاة. سرادق. مع — استبرق. صَلٰوت. سندس. طُوْرُ
كذا. قراطیس. ربانیهم و. غسَاً — ق. ثم. دینار. القسطاس. مشهور
كذاك. قسورة. و. اليَمُّ. ناشِئَةَ — و. یوت. كفلین. مذكورٌ. و. مسطور
لـه مقالید. فردوس. یعدُّ. كذا — فيما حكى ابن دُرَيْدٍ منه. تَنُّورُ

ابن حجر کہتا ہے

وزدت. حرم. وْ. مهل. والسجّلَ. كذا — السَّرِيُّ. والاَبُّ. ثم. الجِبْتِ. مذكور
وقِطَّنَا. و. اِنَاهُ. ثمّ. مُتَّكِئًا — وارست. یُصَهُر. منه فهو. مصهور
و. هَيْتَ. والسَكرَ. الاوَّاهُ. مع. حَصُبٍ — و. اَوِّبِی معه. و. الطَّاغُوْت. مسطور
صُرهُنَّ. اِصْری. وغیض الماء. مع. وَزَرٍ — ثم. الرَّقيم. مَنَاص والسَّنَا. النور

اور میں کہتا ہوں

وزدت. یٰس. والرحمٰن. مع. ملكو — ت. ثم. سينين. شطر البيت. مشهور
ثم. الصِّراط. و. دُرِّيٌّ. يَحُوْدُ. و. مَرْ — جانٌ. اَلِيْمٌ. مع. القِنْطَار. مذكورُ
و. رَاعِنَا. طَفِقَا. هُدْنَا. ابلعِی. و. وراء — و. الاَرَائِكِ. والاكْوَابِ. مأثورُ
هُوْدٌ. و. قِسْطٌ. و. كَفِّرْ. رَمْزه. سَقَرٌ — هَوْنٌ. يصُدُّوْنَ. و. المِنْسَأة مسطورُ
شهرٌ. مَجُوْسٌ. و. اقفالٌ. يُهُود. حَوَا — رِيُّوْن. كَنْزٌ. وسِجِّيْنَ. وتَتْبِيرُ.
بَعِير. آزَرَ. حَوْبٌ. وَرْدَةٌ. عَرِمٌ — آلٌ. ومِنْ تحتِها. عَبَّدت. والصُّورُ
و. لِينَةٌ. فُومها. رهوٌ. و. اَخْلَدَ. مَزْ — جَاةٌ. و. سَيِّدَهَا. القَيُّوْم. موفورُ
و. قُمَّلٌ. ثم. اسفارٌ. عنى. كِتَبَا — و. سُجَّدًا. ثم. رِبِّيُّوْن. تكثيرُ
و. حِطَّةٌ. وطُوْىٰ. والرَّس. نون. كذا — عَدْنٌ. و. منفطِرٌ. الاَسْبَاطِ. مذكورُ
سك. اباريق ياقوت رودوافهنا — مانات من عدداه لفاظ محصورُ.
وبعضهم عدَّ الاُولی. مع. بَطَائِنُهَا. — والآخرة لمعانی الضدّ مقصورُ

اُنتالیسویں نوع

وجوہ اور نظائر

اس نوع میں قدیم تصنیف مقاتل بن سلیمان کی ہے متاخرین میں سے ابن الجوزی' ابن الدامغانی' ابوالحسین' محمد بن عبدالصمد المصری اور ابن فارس وغیرہ کئی ایک دیگر علماء کی تصانیف موجود ہیں۔ وجوہ وہ مشترک لفظ جو کئی ایک معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ "اُمَّۃٌ" اور میں نے اس فن میں ایک جداگانہ کتاب تالیف کی ہے جس کا نام "معترک الاقرآن فی مشترک القرآن" رکھا ہے نظائر باہم موافقت رکھنے والے مترادف اور ہم معنی الفاظ کو کہا جاتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ نظائر لفظ میں اور وجوہ معانی میں پائے جاتے ہیں مگر یہ قول ضعیف ہے اس لئے کہ اگر یہ صحیح مانا جاتا تو وجوہ اور نظائر سب مشترک الفاظ ہی میں پائے جاتے۔ حالانکہ یہ بات نہیں کیونکہ مذکورہ بالا علمائے فن نے اپنی کتابوں میں ایک ہی معنی کے لفظ کو بہت سی جگہوں میں ذکر کیا ہے اور وجوہ کو ایک قسم کے لفظوں کی نوع قرار دیا ہے تو نظائر کو دوسرے الفاظ کی نوع بتایا ہے اسی کے ساتھ بعض علماء نے اس بات کو قرآن کا ایک معجزہ بھی بیان کیا ہے کہ اُس کا ایک ایک کلمہ بیس یا اس سے زائد اور کم وجوہ پر پھرتا ہے اور یہ بات انسان کے کلام میں پائی نہیں جاتی۔

مقاتل نے اپنی کتاب کے آغاز میں یہ مرفوع حدیث ذکر کی ہے "کوئی شخص اُس وقت تک پورا فقیہ نہیں ہوسکتا جب تک کہ وہ قرآن کی بہت سی وجوہ پر نظر نہ رکھتا ہو"۔ میں کہتا ہوں اس حدیث کو ابن سعد وغیرہ نے بھی موقوفاً ابی الدرداءؓ سے روایت کیا ہے اور اُن کے لفظ یہ ہیں[1] "لَا یَفْقَہُ الرَّجُلُ کُلَّ الْفِقْہِ" اور بعض علماء نے اس حدیث کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ وہ شخص ایک لفظ کو متعدد معنوں کا متحمل دیکھے اور اُن سب معنوں کو اُس لفظ پر وارد کرے مگر اس صورت میں کہ وہ معانی باہم متضاد (ایک دوسرے کے خلاف) نہ ہوں اور اُن معانی میں سے صرف ایک ہی معنی پر کمی کر کے نہ رہ جائے چند دوسرے علماء نے یہ اشارہ کیا ہے کہ اس حدیث کی مراد اشارات باطنی کا بھی استعمال کرنا ہے نہ یہ کہ صرف ظاہری تفسیر پر اقتصار کر دیا جائے اس حدیث کو ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حماد بن زید کے طریق پر ایوب سے بواسطہ ابی قلابہ اور ابی قلابہ نے ابی الدرداءؓ سے روایت کیا ہے کہ ابی الدرداءؓ نے کہا[2] "اِنَّکَ لَنْ تَفْقَہَ کُلَّ الْفِقْہِ حَتّٰی تَرَی لِلْقُرْآنِ وُجُوْھًا" حماد کہتا ہے۔ یہ سن کر میں نے ایوب (راوی) سے کہا "کیا تمہارے خیال میں اُن کا قول "حَتّٰی تَرَی الْقُرْآنَ وُجُوْھًا" یہ معنی رکھتا ہے کہ تم قرآن کے وجوہ خیال میں آتے ہوئے اُن پر اقدام کرنے (قدم بڑھانے) سے خوف کھاؤ؟"۔

---

1. کوئی شخص اُس وقت تک پوری طرح فقیہ نہیں ہوسکتا۔
2. تو ہرگز پورا فقیہہ نہ ہو سکے گا جب تک قرآن کی بکثرت وجوہ کو نہ دیکھے۔

ایوب نے جواب دیا "ہاں۔ یہی۔ یہی"۔ یعنی یہی مدعا میں نے سمجھا ہے۔

اور ابن سعد نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "علی بن ابی طالبؓ نے ابن عباسؓ کو فرقۂ خوارج کی طرف مباحث کرنے کی غرض سے ارسال کرتے ہوئے اُن سے کہا "تم خوارج کے پاس جا کر اُن سے مباحثہ کرنا مگر خبردار قرآن سے دلیل نہ لانا کیونکہ وہ بہت سے وجوہ رکھتا ہے البتہ سنت کو دلیل میں پیش کرنا" اور پھر دوسری وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے علیؓ کی بات سن کر کہا "امیر المومنین! میں خوارج کی نسبت سے کتاب اللہ کا بہت اچھا عالم ہوں۔ کلام الٰہی ہمارے گھروں میں نازل ہوا (اور ہم سے بڑھ کر اُس کا سمجھنے والا کون ہے) علیؓ نے فرمایا "تم یہ سچ کہتے ہو لیکن قرآن "حمال ذو وجوہ" ہے تم ایک بات کہو گے وہ دوسری بات کہیں گے (یعنی تم ایک لفظ کے جو معنی بیان کرو گے اُسی لفظ کے وہ لوگ دوسرے معنی لگائیں گے) مگر تم اُن سے مباحثہ کرنے میں حدیث نبویؐ کو دلیل بنانا کیونکہ اس سے انہیں بچنے کا موقع نہ ملے گا"۔ چنانچہ ابن عباسؓ خوارج کے پاس گئے اور احادیث سے استدلال کر کے اُنہیں قائل بنا دیا اور بند کر دیا۔

اور اس نوع کی مثالوں میں سے چند عیون (خاص الفاظ) یہ ہیں۔

لفظ کتنی شکلوں سے آتا ھے

اَلْهُدٰی: یہ لفظ سترہ وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) بمعنی ثبات۔ اهدنا الصراط المستقیم. (۲) بمعنی بیان: اولٰئک علی هُدًی مِن ربّهم (۳) بمعنی دین۔ ان الهُدٰی هُدَی اللّٰه (۴) ایمان۔ ویزید اللّٰه الذین اهتدوا هُدًی (۵) دعاء۔ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ + وَجَعَلْنَا هُمْ اَئِمَّةً يَهْدُوْنَ بِاَمْرِنا (۶) رسولوں اور کتابوں کے معنوں میں: فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُم مِنِّى هُدًى (۷) معرفت: وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُوْنَ (۸) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معنی میں: اَنّ الذين يكتمُوْنَ مَا اَنْزَلْنَا مِنَ البينات والهُدى. (۹) ولقد جاءَ هُم مِن رَبِّهِمُ الهُدَىٰ. (۱۰) توراۃ: ولقد اتينا موسىٰ الهُدَى. (۱۱) استرجاع۔ وَاُولٰئک هُمُ المهتدون. (۱۲) حجت۔ لا يهدى القوم الظالمين. قولہ تعالیٰ "اَلَمْ تَرَ الى الذى حاجّ اِبْرَاهِيمَ فِى رَبِّهٖ" کے بعد۔ یعنی خدا اُن کو کوئی حجت نہیں سمجھاتا۔ (۱۳) توحید۔ ان نتبع الهُدَى مَعَکَ (۱۴) سنت۔ فبهُداهُمُ اقْتَدِه۔ اِنّا على اٰثارِهِمْ مهتدون (۱۵) اصلاح: اِنَّ اللّٰهَ لاَ يَهْدِى كيد الخائنين. (۱۶) الہام۔ اعطىٰ كلّ شئ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدىٰ: یعنی اُس کو زندگی بسر کرنے کا طریقہ بذریعۂ الہام بتایا۔ (۱۷) توبہ۔ انّا هدنا اِلَيْکَ. (۱۸) ارشاد۔ ان يهدنى سَوَاءَ السبيل (مثالوں کی تعداد میں ایک وجہ زائد ہے اور آغاز میں صرف سترہ وجوہ لکھی گئی ہیں یہ اصل کتاب کی پابندی ہے۔ مترجم)

السُّوء: یہ حسب ذیل وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) سختی: يَسُومُونكم سُوءَ العذاب. (۲) کونچیں کاٹنا: ولا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ. (۳) زنا: ماجزاء من اراد باهلک سُوءًا: اور مَا كَانَ اَبُوْکَ اِمْرَأَ. (۴) برص: بيضاء من غير سُوءٍ. (۵) عذاب: اِنَّ الخِزْىَ اليوم وَالسُّوءَ (۶) شرک: مَاكُنَّا نعمل من سُوء. (۷) شتم: لاَ يُحب الله الجهر بِالسُّوءِ اور السنتهم بالسُّوء۔ (۸) گناہ: يعملون السُّوء بجهالة. (۹) بمعنی بئس: ولهم سُوءُ الدّار. (۱۰) رنج و

آفت: وَیکشف السُّوء اورمامسّنی السُّوء: (۱۱) قتل اور شکست: لم یمسّسھم سوءٌ۔

اَلصّلوٰۃ: یہ بھی کئی وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) نماز پنجگانہ: یقیمونَ الصّلوٰۃ (۲) نمازِ عصر: تحبِسونھما من بعد الصّلوٰۃ۔ (۳) نمازِ جمعہ: اذا نُودِیَ لِلصّلوٰۃ۔ (۴) نماز جنازہ: ولا تُصَلِّ عَلٰی اَحَدٍمِنھُمْ۔ (۵) دعا: وَصَلِّ علیھم۔ (۶) دین: صلٰوتک تأمُرُکَ۔ (۷) قراءت: ولا تجھر بصلٰوتک۔ (۸) رحمت اور استغفار: اِنَّ اللّٰہَ وَمَلاَئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِی۔ (۹) نماز کی جگہیں: وصلوات ومساجدُ۔ لا تقربوا الصّلوٰۃ۔

اَلرَّحْمَۃُ: (۱) اسلام: یَخْتصُّ بِرَحمتِہٖ من یشآء۔ (۲) ایمان: واٰتانی رحمۃً من عندہٖ۔ (۳) جنت: ففی رحمۃ اللّٰہ ھُمْ فیھا خالِدُوْن۔ (۴) بارش: نشرًا بین یدی رحمتہٖ۔ (۵) نعمت: لولا فضلُ اللّٰہِ علیکم ورحمتُہٗ۔ (۶) نبوت: اَمْ عندھُمْ خزائن رحمۃ ربّکَ + اَھُمْ یقسمون رحمۃ رَبِّکَ۔ (۷) قرآن: قل بفضل اللّٰہِ وبرحمتِہٖ۔ (۸) رزق: خزائِنُ رحمۃ ربیّ۔ نصر اور فتح: اِن اَرَادبکم سُوْءًا اواراد بکم رحمۃً۔ (۱۰) عافیت: اوارادنی برحمۃٍ (۱۱) مودت: رأفۃً ورحمۃً۔ رُحَمَاءُ بَیْنَھُمْ۔ (۱۲) کشائش: تخفیفٌ مِن رَبِّکم ورحمۃ۔ (۱۳) مغفرت: کتب علٰی نفسہ الرَّحمۃ۔ (۱۴) عصمت: لا عَاصِمَ الیوم من امر اللّٰہ اِلاَّ من رحم۔

اَلْقضَاءُ: (۱) فراغ: فَاذا قَضَیتم مناسککم۔ (۲) حکم: اِذا قضیٰ امرًا۔ (۳) اجل: فمنھم من قضیٰ نحبَہٗ۔ (۴) فصل: لَقُضِیَ الامر بینی وبینکم۔ (۵) گذر جانا: لیقضی اللّٰہ امرًا کان مفعولاً۔ (۶) ہلاک: لَقُضِیَ الیھم اَجلھم۔ (۷) وجوب: قضی الاَمْرُ۔ (۸) ابرام: فی نفس یعقوب قضاھا۔ (۹) آگاہ کرنا: وقضینا الٰی بنی اسرائیل۔ (۱۰) وصیت: وقضٰی ربّکَ اَلاَّ تعبدوا اِلاَّ اِیَّاہ۔ (۱۱) موت۔ فقضیٰ علیہ۔ (۱۲) نزول: فلَمَّا قضینا علیہ الْمَوْتَ۔ (۱۳) خلق (آفرینش) فقضا ھُنَّ سبع سموات۔ (۱۴) فعل: کَلاَّ لمَّا یقضِ مَا اَمَرَہ: یعنی حقًّا یَفْعَلُ (ضرور ہی کرے گا) (۱۵) عہد: اذ قضینا الٰی موسیَ الاَمْرَ۔

فِتْنَۃ: (۱) شرک: والفتنۃ اشدُّ من القتل۔ حتّٰی لا تکون فِتنۃ۔ (۲) گمراہ بنانا: ابتغاءَ الفتنۃِ۔ (۳) قتل: ان یَّفْتِنَکُم الَّذِیْنَ کَفَروا۔ (۴) صد (رکاوٹ وروگردانی) واحذرھم ان یفتنوکَ۔ (۵) گمراہی: ومن یُرِد اللّٰہ فتنتہٗ۔ (۶) معذرت: ثُمَّ لَمْ تکن فتنتھُمْ۔ (۷) قضاء: اِنْ ھی الا فتنتُکَ۔ (۸) اثم: اَلاَ فِی الفتنۃ سقطوا۔ (۹) مرض: یفتِنون فِی کُلِّ عَامٍ۔ (۱۰) عبرت: لاَ تجعلنَا فتنۃً۔ (۱۱) عقوبت: ان تصیبھم فتنۃٌ۔ (۱۲) اختیار: ولقد فتنَّا الذین من قبلِھمْ۔ (۱۳) عذاب: جَعَلَ فتنۃ الناس کعذاب اللّٰہ۔ (۱۴) جلانا: یَوْمَ ھُمْ عَلَی النَّارِ یُفْتَنُوْنَ۔ (۱۵) جنون: بِاَیِّکُمُ الْمَفْتُوْنَ۔

اَلرُّوْحُ: (۱) حکم: وَرُوْحٌ مِنْہُ۔ (۲) وحی: یُنَزِّلُ الْمَلٰٓئکۃ بالرُّوْحِ۔ (۳) قرآن: اَوْحَیْنَا الیک روحًا من امرنَا۔ (۴) رحمت: وَاَیَّدَھُمْ بروحٍ منہ۔ (۵) (حیات) فَرَوْحٌ وریحانٌ۔ (۶) جبریل: فَاَرْسَلْنَا اِلَیْھَا رُوْحَنَا + نَزَلَ بہ الرُّوْحُ الاَمین۔ (۷) ایک بہت بڑا فرشتہ: یَوْمَ یقوم الرُّوْحُ۔ (۸) فرشتوں کی ایک فوج: تنزل الملٰئکۃ

والرُّوحُ فیها. (۹) اور بدن کی روح (جان) وَیَسْئلونک عَنِ الرُّوح.

اَلذِّکْرُ: (۱) زبان کا ذکر: فاذکروا اللّٰہ کذکرکم اٰباءکم. (۲) قلب کا ذکر: ذکروا اللّٰہ فاستغفروا لذنوبھم. (۳) حفظ: وذکروا ما فیہ. (۴) طاعت و جزاء: فاذکرونی اذکرکم. (۵) نماز پنجگانہ: فاذا امنتم فاذکروا اللّٰہ. (۶) پند و نصیحت کرنا: فلما نسوا ما ذکروا بہ. وذکر فان الذکری. (۷) بیان: اَوَعجبتم اَنْ جاءَ کُمْ ذکرٌ مِن ربکم. (۸) بات کرنا: واذکرنی عند ربک + : اے حدثہ بحالی (اُس سے میرا حال کہنا برسبیل تذکرہ)۔(۹) قرآن: وَمَنْ اَعْرَض عَنْ ذِکْرِی. مَا یاتیھم من ذکر. (۱۰) توراۃ: فاسئلوا اَھْلَ الذِّکْر. (۱۱) خبر: ساءَ تلوا علیکم منہ ذکرًا. (۱۲) شرف: وانہ لذکر لک. (۱۳) عیب: اھذا الذی یذکر اٰلھتکم. (۱۴) لوحِ محفوظ: مِن بعد الذِّکر. (۱۵) ثناء: وذکر اللّٰہ کثیرًا. (۱۶) وحی: فالتّالیاتِ ذِکْرًا. (۱۷) رسول: ذکرًا رَّسُولاً. (۱۸) نماز: وَلَذِکْرُ اللّٰہِ اَکْبَرُ. (۱۹) نمازِ جمعہ: فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ. (۲۰) نمازِ عصر: عَنْ ذِکْرِ رَبِّی.

اَلدُّعَاءُ: (۱) عبادت: ولا تدعُ من دون اللّٰہ ما لا ینفعک ولا یضرک. (۲) استعانت: وَادْعُوا شُھَدَاءَکُمْ. (۳) سوال: اُدْعُوْنِیْ استجبْ لکُمْ. (۴) قول: دَعْوَاھُمْ فیھا سُبْحٰنک اللّٰھُمَّ. (۵) نداء: یَوْمَ یَدْعُوْکُمْ. (۶) تسمیہ: لاَ تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَیْنکم کدُعَاءِ بَعْضِکُمْ بَعْضًا.

اَلْاِحِصَانُ: (۱) پاکدامنی: وَالّذین یرمون المحصناتِ. (۲) شادی کرنا: فَاِذَا اُحْصِنَّ. (۳) عورت و مرد کا آزاد ہونا: نِصْفُ مَا علی المُحصناتِ مِنَ العذاب.

فصل

ابن الفارس کتاب الافراد میں لکھتا ہے "قرآن شریف میں تمام مقامات پر لفظ اَسَف رنج اور کڑھنے کے معنی میں آیا ہے مگر ایک مقام "فَلَمَّا اٰسَفُوْنَا" میں اس کے معنی ہیں "پھر جب ہم کو انہوں نے غصہ دلایا" جہاں کہیں بروج کا ذکر آیا ہوا ہے اُس سے ستاروں کے برج مراد ہیں مگر "ولو کُنتم فِی بُرُوجٍ مُّشَیَّدَۃٍ" میں بروج کے معنی مستحکم اور عظیم الشان محلوں کے ہیں۔ برّ اور بحر کا عموماً دریا اور خشکی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے مگر "ظَھَرَ الْفَسَادُ فِی البَرِّ وَالْبَحْرِ" میں اُن سے صحرا اور آبادیاں مقصود ہیں ہر موقعہ پر لفظ "بَخْسٍ" سے نقص (کمی) مراد ہے لیکن "بِثَمَنٍ بَخْسٍ" میں اس سے حرام قیمت مراد ہے۔ بَعْل کا لفظ عام طور پر شوہر کے معنوں میں آیا ہے مگر "اَتَدْعُوْنَ بَعْلاً" میں کہ یہ ایک بت کا نام ہے۔ بُکم کے لفظ سے ہر جگہ وہ گونگا پن مقصود ہے جو ایمان کی بات کہنے میں عارض ہو۔ مگر سورۃ اسراء میں "عُمْیًا وَّ بُکْمًا وَّصُمًّا" اور سورۃ النحل میں "اَحَدُھُمَا اَبْکَمُ" یہ دو مقام ایسے ہیں جہاں بُکم سے مراد مطلقاً گویائی کی قدرت نہ رکھنا مراد ہے۔ جِثِیًّا کا لفظ جہاں کہیں آیا ہے اُس کے معنی جمیعًا (سب کے سب) لئے گئے ہیں لیکن "وَتَرٰی کُلَّ اُمَّۃٍ جَاثِیَۃً" کی مثال میں اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ قومیں اپنے گھٹنوں کے بل زمین پر بیٹھی ہیں۔ حُسْبَان کا لفظ ہر ایک موقع پر تعداد کے معنوں میں

آیا ہے مگر سورۃ الکہف میں "حُسْبَانًا مِنَ السَّمَاءِ" کہ ایک مقام پر وہ عذاب آسمانی کے معنی میں آیا ہے۔ حَسرَۃ عموماً ندامت (پشیمانی) کے معنی میں آیا ہے مگر "لِيَجْعَلَ اللّٰهُ ذٰلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوْبِهِمْ" کہ اس جگہ اس کے معنی ہیں رنج کھانا اور کڑھنا۔ دَحض کے معنی ہر جگہ باطل کے آئے ہیں مگر "فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِيْنَ" میں اس کے معنی ہیں "قرعہ میں نکلے ہوئے" یعنی ان کے نام سے چٹھی اٹھی۔ رِجز کے معنی ہر مقام پر عذاب کے ہیں مگر "وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ" میں اس کے معنی بت کے ہیں۔ رَیب کے معنی عموماً شک کے آئے ہیں مگر "رَيْبَ الْمَنُوْنِ" میں حوادث زمانہ مراد ہیں۔ رَجم کے معنی ہر جگہ قتل کے ہیں مگر "لَاَرْجُمَنَّكَ" میں یہ معنی ہیں کہ "میں ضرور تجھ کو گالی دوں گا" اور "رَجْمًا بِالْغَيْبِ" کی مثال میں اس کے معنی ہیں "ظَنّ" یعنی غیب کا گمان اور جس جس مقام پر زُور کا لفظ آیا ہے اُس سے جھوٹ بولنا شرک کے ساتھ مراد ہے۔ باستثنائے "مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا" کے۔ اس لئے کہ یہاں صرف جھوٹ بات مراد ہے اور شرک کی اس میں آمیزش نہیں۔ زکوٰۃ کا لفظ ہر موقع پر بمعنی مال (صدقہ) کے آیا ہے مگر "حَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكٰوةً" میں اس کے معنی ہیں پاکیزگی (طُهْرَةً)۔ زَیغ ہر موقع پر بمعنی مائل ہونے اور جھکنے کے آیا ہے مگر "وَاِذْ زَاغَتِ الْاَبْصَارُ" کی مثال میں اُس کے معنی ہیں "آنکھوں کو پھیلا کر دیکھنا۔ سُخر اس کے مشتقات ہر جگہ ہنسی اڑانے کے معنی میں آئے ہیں مگر ایک مقام سورۃ الزخرف میں "سِخْرِيًّا" کا لفظ "تسخیر اور استخدام" سے ماخوذ ہے۔ یعنی اس کے معنی قابو میں رکھنے اور خدمت لینے کے ہیں۔ سکینۃ کا لفظ قرآن میں ہر جگہ اطمینان پانے کے معنی میں آیا ہے مگر "طَالُوْت" کے حالات میں جس "سكينة" کا ذکر ہوا ہے وہ ایک چیز تھی بلی کے سر کی طرح اور اُس کے دو بازو بھی تھے۔ سَعِیر عموماً آگ اور اس کی سوزش کے معنی میں آیا ہے مگر "فِي ضَلٰلٍ وَّسُعُرٍ" کی مثال میں کہ یہاں سختی اور تکلیف کے معنی میں شیطان سے ہر جگہ ابلیس اور اس کی فوج (چیلے) مراد ہیں مگر "وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيٰطِيْنِهِمْ" میں یہ مراد نہیں بلکہ کفار کے بھائی بند اور دوست مراد ہیں۔ مقتول لوگوں کے ذکر کے ساتھ آنے کے علاوہ اور جن مقامات پر شہید کا لفظ قرآن میں آیا ہے اُس سے لوگوں کے معاملات میں گواہی دینے والا شخص مراد ہے مگر "وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ" کی مثال میں یہ مراد ہے کہ اپنے شریک لوگوں کو بلاؤ۔ اَصْحَابُ النَّار سے ہر جگہ دوزخی لوگ مراد لیں مگر "وَمَا جَعَلْنَا اَصْحٰبَ النَّارِ اِلَّا مَلٰٓئِكَةً" میں دوزخ کے محافظ فرشتے مراد ہیں۔ صلوٰۃ کا لفظ عموماً عبادت اور رحمت کے معنی دیتا ہے مگر "وَصَلَوٰتٌ وَّمَسٰجِدُ" کہ اس سے مقامات عبادت مقصود ہیں۔ لفظ صُمّ (بہرا پن) ہر جگہ ایمان کی بات اور خاص کر قرآن کے سننے سے بہرے ہونے کی بابت آیا ہے مگر سورۃ اسراء میں اس سے واقعی اور مطلقاً بہرا پن مراد ہے۔ عَذَابٌ کا لفظ ہر موقع پر سزا دینے اور عذاب کرنے کے لئے آیا ہے مگر "وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا" میں اس کے معنی مار پیٹنے کے ہیں۔ قُنُوت ہر جگہ طاعت و فرمانبرداری کے معنی میں آیا ہے لیکن "كُلٌّ لَّهٗ قٰنِتُوْنَ" میں اس سے مراد ہے کہ "وہ لوگ اقرار کرنے والے ہیں"۔ کَنز کا لفظ ہر موقع پر مال کے معنی میں آیا ہے لیکن جو لفظ کنز سورۃ الکہف میں آیا ہے اُس کے معنی ہیں ایک علم کا صحیفہ (کتاب) قرآن میں جس جس موقع پر مصباح کا لفظ آیا ہے اس کے معنی ستارہ کے ہیں مگر سورۃ النور میں چراغ کے معنی میں وارد ہوا ہے۔ نکاح کے لفظ سے عموماً تعلقات زن و شوہر اور شادی مراد ہیں مگر "حَتّٰى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ" میں سن تمیز کو پہنچنا مقصود ہے۔ نَبَاءٌ کا لفظ ہر جگہ خبر کے معنی دیتا ہے مگر "فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ

الْاَنْبَـاءُ" میں اس سے دلیلیں نہ سوجھنا مراد ہے۔ وَرُوْدُ ہر موقع پر داخل ہونے کے معنی میں آیا ہے مگر "وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ" میں یہ مراد ہے کہ اُس چشمہ پر ہجوم کیا لیکن اُس میں داخل نہیں ہوا۔ قرآن میں جہاں جہاں "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" وارد ہوا ہے اُس سے یہ مقصود ہے کہ خداوند کریم عمل میں کسی شخص کو اس کی قوت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا مگر طلاق کے بارے میں اس جملہ کے لانے سے عورت کا روٹی کپڑا مراد لیا گیا ہے۔ يَأْس کا لفظ ہر جگہ نا اُمیدی کے معنی دیتا ہے مگر سورۃ رعد میں جو لفظ "يَيْأَسِ" آیا ہے وہ علم سے ہے یعنی اس کے معنی ہیں کیا معلوم نہیں کیا؟ اور قرآن میں صبر کا حکم ہر جگہ قابلِ تعریف باتوں پر دیا گیا ہے مگر دو جگہوں میں اس کے خلاف ہیں۔ اوّل "لَوْلَا اَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا" میں اور دوم "وَاصْبِرُوْا عَلٰى اٰلِهَتِكُمْ" میں۔ ابن الفارس نے یہیں تک ذکر کیا ہے اور اس کے علاوہ کسی اور شخص نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے "قرآن میں صوم کا ذکر جہاں کہیں بھی آیا ہے اُس سے عبادت کا روزہ مراد ہے مگر "نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا" میں خدا سے چپ رہنے کا عہد کرنا مراد ہے۔ ظلمات اور نور کا جہاں کہیں بھی ذکر ہوا ہے اس سے کفر و ایمان ہی مراد ہے مگر سورۃ انعام کے آغاز میں رات کی تاریکی اور دن کی روشنی مراد لی گئی ہے جہاں کہیں انفاق (خرچ کرنے) کا حکم آیا ہے اُس سے صدقہ دینا مراد ہے مگر "فَاٰتُوا الَّذِيْنَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا اَنْفَقُوْا" میں مہر دینا مقصود ہے" الدانی کہتا ہے "قرآن میں جہاں کہیں حُضُوْر کا لفظ آیا ہے وہ بالعموم حرف ضاد کے ساتھ مشاہدہ کے معنی میں آیا ہے مگر ایک جگہ حرف ظا کے ساتھ بمعنی "منع" (روکنے اور باز رکھنے) کے وارد ہوا ہے یعنی قولہ تعالیٰ "كَهَشِيْمِ الْمُحْتَظِرِ" میں" ابن خالویہ کہتا ہے "قرآن میں بعد بمعنی قبل حرف ایک جگہ آیا ہے "وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُوْرِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ" مغلطا ئے کتاب المیسر میں بیان کرتا ہے "اور ہم نے ایک دوسرا مقام بھی پایا ہے۔ وہ قولہ تعالیٰ "وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا" ہے"۔ ابوموسیٰ کتاب المغیث میں بیان کرتا ہے "یہاں پر بعد کے معنی قبل کے ہیں اس لئے کہ خداوند تعالیٰ نے زمین کو دو دنوں میں پیدا فرمایا پھر وہ آسمان کی خلقت پر متوجہ ہوا۔ چنانچہ اس اعتبار سے زمین کی آفرینش خلقت آسمان سے قبل ہوئی ہے"۔

میں کہتا ہوں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ صحابہؓ اور تابعین نے بھی اس نوع میں کچھ باتیں فرمائی ہیں چنانچہ امام احمد نے اپنے مسند میں اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے موراج کے طریق پر بواسطہ ابی الہیثم۔ ابی سعید الخدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "قرآن کا ہر ایک حرف جس میں قنوت کا ذکر ہوا اُس سے طاعت (عبادت) مراد ہے"۔ اس حدیث کے اسناد نہایت اچھے ہیں اور ابن حبان اس کی تصحیح کرتا ہے۔ ابن ابی حاتم عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے راوی ہے۔ "ابن عباسؓ نے کہا "قرآن میں جہاں کہیں اَلِيْم کا لفظ آیا ہے اس کے معنی دُکھ دینے والا ہیں" علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "ہر چیز جو قرآن میں لفظ قتل کے ساتھ آئی ہے وہ لعنت (کے معنی میں) ہے" ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "کتاب اللہ میں جہاں کہیں لفظ "رجز" آیا ہے اُس سے عذاب ہی مراد ہے" فریابی کہتا ہے "حدثنا قیس۔ عن عمار الذہبی۔ عن سعید بن جبیر اور سعید بن جبیر نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ اُنھوں نے کہا "قرآن میں ہر ایک تسبیح سے نماز اور ہر ایک سلطان سے حجت مراد ہے" یعنی جہاں یہ الفاظ آئیں اُن کے یہی معنی لئے جائیں گے۔ ابن ابی حاتم ہی عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ "قرآن میں جہاں کہیں

دین کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی حساب کے ہیں''۔ ابن الانباری نے کتاب الوقف والابتداء میں السدی کے طریق پر بواسطۂ ابی مالک ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا'' قرآن میں ہر ایک رَیْبَ شک کے معنی میں آیا ہے مگر ایک جگہ والطور میں ''رَیْبَ الْمَنُوْنِ'' حادثات کے معنی میں وارد ہوا ہے''۔ ابن ابی حاتم وغیرہ اُبی بن کعب سے روایت کرتے ہیں اُنہوں نے کہا'' قرآن میں جہاں کہیں لفظ رِیَاحْ آیا ہے اُس سے رحمت اور جس جگہ لفظ رِیْح وارد ہوا ہے اُس سے عذاب مراد ہے'' اور ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' قرآن میں خداوند کریم نے جس موقع پر بھی ''کَاسْ'' کا ذکر فرمایا ہے اُس سے شراب ہی مراد لی ہے۔ پھر اسی راوی سے روایت کی ہے'' ہر ایک شے جس کو قرآن میں فَاطِرٌ کے لفظ سے ذکر کیا گیا ہے وہ بمعنی'' خالق'' کے آئی ہے'' اور سعید بن جبیر سے روایت کی ہے'' قرآن میں جو چیز افک کے لفظ سے بیان ہوئی ہے اُس کے معنی ہیں غلط بیانی۔ جھوٹ'' اور ابی العالیہ سے روایت کرتا ہے'' ہر ایک آیت قرآن کی جو بہتر کاموں کا حکم دیتی ہے وہ کام اسلام ہے اور جس میں برے کاموں کی ممانعت آئی ہے اُس سے بت پرستی سے منع کرنا مراد ہے'' پھر ابی العالیہ ہی سے یہ بھی روایت کرتا ہے کہ'' قرآن میں جس آیت کے اندر شرمگاہ کی حفاظت کا ذکر آیا ہے اُس سے زنا کے قریب نہ جانا مراد ہے مگر قولہ تعالیٰ ''قُلْ لِلْمُؤْمِنِیْنَ یَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَیَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ'' میں شرمگاہ کو چھپانا مراد ہے تاکہ اُسے کوئی دیکھ نہ سکے مجاہد سے روایت کی ہے جہاں کہیں بھی قرآن میں ''اِنَّ الْاِنْسَانَ کَفُوْرٌ'' آیا ہے اس سے کفار ہی مراد ہیں اور عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا'' قرآن میں جس جس جگہ ''خُلُوْد'' (ہمیشہ دوزخ میں رہنے) کا ذکر آیا ہے وہ ایسی باتیں ہیں جن کی تلافی توبہ سے نہیں ہو سکتی (یعنی ان کے مرتکب ہونے والے کی توبہ قبول نہیں ہو سکتی) اور عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' قرآن میں جہاں کہیں ''یَقْدِرُ'' کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی ''یَقِلُّ'' (کم ہوتا ہے) ہیں'' پھر اسی راوی سے روایت کی ہے کہ'' تمام قرآن میں ''تَزَکّٰی'' سے اسلام ہی مراد ہے''۔ ابی مالک سے روایت کی ہے کہ'' تمام قرآن میں ''وَرَاءَ'' بمعنی آگے اور سامنے ہی کے آیا ہے لیکن دو مقام اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اوّل قولہ تعالیٰ ''فَمَنِ ابْتَغٰی وَرَاءَ ذٰلِکَ'' یعنی سوائے ذلک (اس کے سوا) اور دوم ''وَاُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ'' یعنی سِوٰی ذٰلِکُمْ (اس چیز کے سوا) اور ابی بکر بن عیاش سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' قرآن میں جس مقام پر ''کِسَفًا'' آیا ہے وہ عذاب کے معنی میں ہے اور جس جگہ ''کِسْفًا'' آیا ہے اس کے معنی ہیں ابر کے ٹکڑے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' جو چیز خدا نے بنائی وہ ''اَلسُّدُّ'' ہے اور جو چیز انسان کے ہاتھوں بنی اسے ''اَلسَّدُّ'' کہتے ہیں اور ابن جریر نے ابی روق سے روایت کی ہے اُس نے کہا'' قرآن میں جس جگہ ''جَعَلَ'' کا لفظ کسی شے کی نسبت آیا ہے تو اس سے خلق (پیدا کیا) مراد ہے اور ابن جریر ہی مجاہد سے یہ روایت کرتا ہے'' کتاب اللہ میں مباشرت کے معنی جماع کے لئے گئے ہیں'' اور اسی نے ابی زید سے روایت کی ہے اُس نے کہا'' قرآن میں بہت کم جگہوں کے علاوہ باقی ہر مقام پر فاسق بمعنی کاذب کے آیا ہے''۔ ابن المنذر السدی سے روایت کرتا ہے'' قرآن میں جہاں کہیں[1] ''حَنِیْفًا

[1] حاشیہ: اصل عبارت یوں ہے ''ما کان فی القرآن حنیفاً مسلماً وکان فی القرآن حنفاء مسلمین حجاجاً'' لہٰذا ممکن ہے کہ اس سے حجت لانے والے یعنی دلیل کے ساتھ ایمان قبول کرنے والے مراد ہوں۔ مترجم

مُسلِمًا" اور جس جگہ "حُنفَاءَ مُسلِمِینَ" آیا ہے وہاں حج کرنے والے لوگ مراد ہیں اور سعید بن جبیر سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا" قرآن میں "عفو" تین طرح پر آیا ہے۔ایک قسم عفو کی خطا سے درگذر کرنا ہے۔ دوسری قسم خرچ میں میانہ روی اور کفایت شعاری کرنا ہے"وَیسئلونَکَ مَا ذا یُنفِقُونَ ۖ قُلِ العَفو" (اے پیغمبر!) وہ لوگ تم سے دریافت کرتے ہیں کہ (راہِ خدا میں) کیا خرچ کریں؟ تم اُن سے کہہ دو کہ جو کچھ (اُن کی ضرورتوں میں کفایت شعاری کرنے کے بعد) بچ رہے (اُس کو خرچ کریں)" اور تیسری قسم عفو کی آدمیوں کے آپس میں احسان (نیکی کرنے) میں ہوتی ہے "اِلَّآ اَن یَّعفُونَ اَو یَعفُوَ الَّذِی بِیَدِہٖ عُقدَۃُ النِّکَاحِ" ترجمہ "مگر یہ کہ وہ عورتیں اپنا حق معاف کردیں یا وہ شخص معاف کردے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے اور صحیح بخاری میں آیا ہے" سفیان بن عینیہ نے کہا" خدا تعالیٰ نے قرآن میں جہاں کہیں بھی "مَطَر" (بارش) کا نام لیا ہے اُس سے عذاب مراد ہے ورنہ اہل عرب بارش کو غیث کہتے ہیں"۔ میں کہتا ہوں "اِن کَانَ بِکُم اَذًی مِّن مَّطَرٍ" اس قید سے مستثنیٰ ہے کیونکہ یہاں پر قطعامطر سے بارش ہی مقصود ہے اور ابوعبیدہ کا قول ہے" جس مقام پر اس لفظ کا استعمال عذاب کے معنوں میں ہوا ہے وہاں "اَمطَرَتْ" آیا ہے اور جس جگہ رحمت کے معنی مراد ہیں وہاں "مَطَرَتْ" استعمال ہوا ہے"۔

فرع' ابوالشیخ' ضحاک سے روایت کرتا ہے ضحاک نے کہا" مجھ سے ابن عباسؓ نے بیان کیا ہے" تم میری یہ بات خوب یاد رکھو قرآن میں جہاں کہیں بھی "مَالَھُم فِی الاَرضِ مِن وَّلِیٍّ وَّلَا نَصِیرٍ" آیا ہے وہ مشرکین ہی کے لئے ہے ورنہ مسلمانوں اور اہل ایمان کے مددگار اور شفاعت خواہ بہت کثرت سے ہیں"۔ سعید بن منصور۔ مجاہد سے روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا" قرآن میں جس جگہ" طعام" (کھانے) کا ذکر آیا ہے اُس سے نصف صاع (کھانے کی چیز) کا وزن مراد ہے۔ ابن ابی حاتم راوی ہے" وہب بن منبہ نے بیان کیا" قرآن میں "قَلِیلٌ" اور "اِلَّا قَلِیلٌ" دس کی مقدار سے کم چیزوں کے لئے آیا ہے" اور مسروق نے بیان کیا ہے" قرآن میں جہاں کہیں بھی "عَلٰی صَلٰوتِھِم یُحَافِظُونَ" اور "حَافِظُوا عَلَی الصَّلَوٰتِ" آیا ہے اس سے وقت پر نمازیں ادا کرتے رہنا مراد ہے" اور سفیان بن عینیہ نے بیان کیا" قرآن میں جس مقام پر "وَمَا یُدرِیکَ" آیا ہے وہ خداوند کریم نے کوئی خبر نہیں دی کہ وہ کیا چیز ہے اور جس جگہ "وَمَا اَدرٰکَ" ارشاد کیا ہے وہاں بتا بھی دیا ہے کہ وہ کیا شے ہے" پھر اسی سفیان نے کہا" قرآن میں جن جن مقاموں پر "مَکر" کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی "عمل" ہیں مجاہد کہتا ہے قرآن میں "قتل" اور "لعن" کے ساتھ کافروں کو مراد لیا گیا ہے اور امام راغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں بیان کرتا ہے" خداوند کریم نے جس چیز کا ذکر اپنے قول "وَمَا اَدرٰکَ" سے کیا ہے اُس کی خود تفسیر بھی کردی ہے اور جس شے کو قولہ تعالیٰ "وَمَا یُدرِیکَ" کے ساتھ بیان فرمایا ہے اُس کی توضیح نہیں فرمائی۔ دیکھو پروردگارِ عالم نے ذکر فرمایا "وَمَا اَدرٰکَ مَا سِجِّینٌ" اور "وَمَا اَدرٰکَ مَا عِلِّیُّونَ" اور پھر اس کی تفسیر "کِتٰبٌ مَّرقُومٌ" کے ساتھ فرمائی اور الفاظ عِلِّیُّونَ اور سِجِّینٌ ہی کا اعادہ نہیں کیا اس امر میں ایک لطیف نکتہ ہے"۔ امام راغب نے اسی قدر لکھ کر بس کردیا اور وہ نکتہ بیان نہیں کیا جو باتیں اس نوع میں بیان ہونے سے رہ گئی ہیں اُن کا ذکر اگلی نوع میں ان شاء اللہ تعالیٰ آجائے گا۔

چالیسویں نوع

اُن اَدوات کے معانی جن کی ایک مفسر کو ضرورت ہوتی ہے

اَدوات: سے میری مراد حروف اور اُن کے ہمشکل اسماء افعال اور اسماء ظروف ہیں۔ اُن کا جاننا اس لحاظ سے بے حد ضروری امر ہے کہ اُن کے واقع ہونے کی جگہوں میں اختلاف ہونے سے کلام اور استنباط کا اختلاف نمایاں ہوتا ہے جیسے مواقع پر یہ آئیں گے اُسی کے اعتبار سے اُن کے معانی بدل جائیں گے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "وَاِنَّا وَاِیَّاکُم لَعَلٰی هُدًی اَوْفِیْ ضَلَالٍ مُّبِیْنٍ" میں حرف علیٰ حق کے پہلو میں استعمال کیا گیا ہے اور حرف فِیْ گمراہی کی جانب میں اور اس کی علت یہ ہے صاحب حق (خیالات کی) بلندی پر ہوتا ہے جہاں سے وہ چاروں طرف نظر دوڑا سکتا اور مفید کارآمد باتوں اور چیزوں کو دیکھ کر معلوم کر سکتا ہے مگر گمراہ اور باطل میں پڑا ہوا آدمی ایسی پستی (خیالات) اور تاریکی (جہالت) کے دریا میں ڈوبا رہتا ہے کہ اُسے اپنی نکاس کا کوئی راستہ ہی نہیں سوجھ پڑتا اور قولہ تعالیٰ "فَابْعَثُوْا اَحَدَکُمْ بِوَرِقِکُمْ هٰذِهٖ اِلَی الْمَدِیْنَةِ فَلْیَنْظُرْ اَیُّهَا اَزْکٰی طَعَامًا فَلْیَاْتِکُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُمْ وَلْیَتَلَطَّفْ" میں حرف "فا" کے ساتھ۔ فَابْعَثُوْا۔ فَلْیَنْظُرُوْا اور فَلْیَاْتِکُمْ تین جملوں کا عطف اس سے قبل کے جملوں پر ہوا ہے اور آخری جملہ "وَلْیَتَلَطَّفْ" کا عطف حرف "واوَ" کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آخری جملہ میں ترتیب کا سلسلہ منقطع ہو گیا یوں کہ "تَلَطُّفْ" کو کھانا لانے کی کارروائی سے اُس طرح کا کوئی تعلق نہیں جیسا خاص تعلق کھانا لانے کے ساتھ اُس کے اچھے بُرے کی دیکھ بھال کو اور کھانے کے اچھے بُرے کی دیکھ بھال کا تعلق اُسے لینے کے واسطے جانے کے ساتھ تھا۔ یا ایسے ہی جو تعلق اصحاب کہف کے سدتِ قیامِ غار پر غور کرنے کا باہمی جھگڑا ترک کرنے کے ساتھ خریداری طعام کے لئے باہر جانے کو تھا وہ بھی مخصوص علاقہ ہے یعنی یہ کہ اُنہوں نے اپنے زمانہ قیامِ غار کی نسبت یہ بات مان کر کہ اس کا علم محض اللہ تعالیٰ کو ہے وہ گفتگو بند کر دی اور پھر اپنے ایک ساتھی کو کھانا لانے کے واسطے بھیجا" اور قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ......" میں حرف لام سے تجاوز کر کے آخر کے چار مصارف صدقہ کے بارے میں حرف "فی" کو (ربط کے لئے) استعمال کرنے سے اس بات کا جتانا مقصود تھا کہ وہ لوگ صدقہ دیئے جانے کے لئے بہ نسبت اُن لوگوں کے زیادہ مستحق ہیں جن کا ذکر قبل میں حرفِ لام کے ساتھ ہوا ہے۔ کیونکہ فی طرفیہ کے لئے استعمال ہوتا ہے لہٰذا اُس کو استعمال میں لا کر اس بات کی تنبیہ کر دی گئی کہ فی تحت میں ذکر کئے جانے والے لوگ اس امر کے بہت بڑے حقدار ہیں کہ اُن کو صدقات کے رکھنے کی جگہ گمان کیا جائے اور وہ لوگ صدقہ کے ظروف ہیں یعنی جس طرح برتنوں میں کوئی چیز رکھی جاتی ہے تو وہ اُن میں قرار پذیر بن جاتی ہے اسی طرح یہ لوگ صدقہ کے قرار پکڑنے کی جگہیں ہیں الفارسی کہتا ہے کہ خداوند کریم نے "وَفِی الرِّقَابِ" کہہ کر اور "وَلِلرِّقَابِ" کہنے سے پہلو تہی فرما کر یہ فائدہ عیاں کر دیا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا (لہٰذا اگر اُس کو کچھ دیا جائے تو وہ عطیہ اُس کے آقا کی مِلک ہو جائے گا اور

غلام اُس سے کوئی نفع نہ اٹھا سکے گا مگر بخلاف اس کے جب کہ غلام کے آقا کو صدقہ کی آمدنی میں سے کوئی رقم دے کر غلام کو اُس سے آزادی دلوا دی جائے تو اس شکل میں غلام اس عطیہ سے پورا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔) اور ابن عباسؓ سے مروی ہے اُنہوں نے کہا'' خدا کا شکر ہے کہ اُس نے "عَنْ صَلاَتِهِمْ سَاهُوْن" ارشاد کیا اور "فِي صَلٰوتِهِمْ" نہیں کہا'' اور آگے چل کر اس طرح کی بہت سی باتوں کا بترتیب حروفِ تہجی بیان کیا جائے گا۔ اس نوع میں بہت سے لوگوں نے مستقل کتابیں بھی تصنیف کی ہیں جن میں سے متقدمین میں سے الھروی کی کتاب الازهية اور متاخرین میں سے ابن اُم قاسم کی تصنیف حنی الدانی کے اندر اس نوع کا تفصیلی بیان آیا ہے۔

ھمزہ۔ یہ دو طرح پر آتا ہے۔ وجہ اوّل استفہام ہے اور اُس کی حقیقت (اصلیت) دوسرے شخص سے کسی بات کو سمجھا دینے کی خواہش کرنا ہے ہمزہ استفہام کا اصلی حرف ہے اور اسی باعث سے وہ کئی امور کے ساتھ مخصوص ہوا ہے (۱) اس کا حذف جائز ہے۔ یہ بیان چھپنویں نوع میں کیا جائے گا۔ (۲) یہ تصور اور تصدیق دونوں کی طلب کے لئے وارد ہوتا ہے بخلاف "ھَلْ" کے کہ وہ محض طلبِ تصدیق کے لئے مخصوص ہے'' اور باقی تمام حروفِ استفہام حرفِ طلب تصور کے ساتھ خاص ہیں۔ (۳) ہمزہ کا دخول اثبات (اقراری) اور نفی (انکاری) دونوں طرح کے کلمات پر ہوتا ہے۔ مثبت الفاظ پر آنے کی مثالیں "اَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا" اور "آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ" ہیں اور منفی کلمات پر وارد ہونے کی مثال ہے "اَلَمْ نَشْرَحْ" اور اس وقت میں وہ (ہمزہ استفہام) دو معنوں کا فائدہ دیتا ہے۔ اوّل یاددہانی اور تنبیہ کا جیسا کہ مذکورۂ بالا مثال میں ہے یا جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ" میں آیا ہے دوم کسی بڑے کام سے تعجب ظاہر کرنے کو مفید ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ اُلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ" ہیں اور دونوں حالتوں میں یہ ہمزہ ایک طرح کی تحذیر (ڈرانے) سے مشابہ ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلِيْنَ" (۴) ہمزہ حرفِ عطف پر اس امر سے آگاہ کرنے کے لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ صدر کلام میں آنے کے واسطے اصلی حرف یہی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَوَ كُلَّمَا عَاهَدُوْا عَهْدًا. اَفَامِنَ اَهْلُ الْقُرٰى اور اَثُمَّ اِذَا مَا وَقَعَ" اور ہمزہ کے تمام دیگر اخوات (ہم معنی کلمات میں یعنی حرفِ استفہام) حرفِ عطف سے بعد واقع ہوتے ہیں جیسا کہ اجزائے جملہ معطوفہ کا عام قاعدہ ہے مثال کے طور پر قولہ تعالیٰ "فَكَيْفَ تَتَّقُوْنَ. فَاَيْنَ تَذْهَبُوْنَ. فَاَنّٰى تُؤْفَكُوْنَ. فَهَلْ يُهْلَكُ. فَاَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ اور. فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِيْنَ" کی حالتوں پر غور کرو۔ (۵) ہمزہ کے ساتھ اُس وقت تک استفہام نہیں کیا جاتا جب تک کہ سوال کرنے والے کے دل میں دریافت کی جانے والی چیز کے اثبات کا خیال نہ گزرے اور ھـل: اس کے خلاف ہے یعنی اُس کے ساتھ ایسی حالت میں استفہام کیا جاتا ہے جب کہ سائل کے دل میں نفی یا اثبات دونوں میں سے ایک امر کی بھی ترجیح نہ پائی جاتی ہو۔ اس بات کو ابوحیان نے بعض علماء سے روایت کیا ہے۔ (۶) ہمزہ شرط پر داخل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دوسرے حروف استفہام شرط پر نہیں آتے مثلاً اَفَاِنْ مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُوْنَ اور اَفَاِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ میں اور ان حالت میں وہ ہمزہ استفہام حقیقی کے معنی سے خارج ہو کر ایسے معنوں کے واسطے آتا ہے جن کا بیان ستاونویں نوع میں کیا جائے گا۔

فائدہ: جس وقت ہمزہ استفہام "رَاَيْتَ" پر داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں رُویت کا آنکھوں یا دل سے دیکھنے کے معنی میں آنا ممنوع ہو جاتا ہے اور اُس کے معنی "اَخْبِرْنِيْ" (مجھ کو خبر دو) کے ہو جاتے ہیں اور گاہے اُس ہمزہ کو ''ھا'' کے

ساتھ بدل لیتے ہیں چنانچہ اسی شکل پر قنبل کی قراءت "هَا اَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ" قصر کے ساتھ روایت کی گئی ہے اور کبھی ہمزہ استفہام قسم میں واقع ہوتا ہے اور اس طرح کی مثال میں یہ قراءت ہے "وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةً" (تنوین کے ساتھ) "آللّٰهِ" (مد کے ساتھ) یعنی قولہ تعالیٰ "وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللّٰهِ اِنَّا اِذًا لَّمِنَ الْاٰثِمِيْنَ" میں شَهَادَةً: کو تنوین دے کر آگے اس ذات پر ہمزہ استفہام داخل کیا اور اسم کو قسم قرار دیا گیا ہے۔ مترجم۔

اور ہمزہ کی دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ قریب والے شخص کے لئے نداء کا حرف ہوتا ہے۔ قاریوں نے قولہ تعالیٰ "اَمَنْ هُوَ قَانِتٌ اٰنَاءَ الَّيْلِ" حرف میم کی تخفیف کے ساتھ اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور اس کے معنی یہ لئے ہیں کہ "اے ان صفتوں کے شخص"۔ ابن ہشام کہتا ہے "اس لحاظ سے کہ کتاب اللہ میں کوئی نداء بغیر "یا" (حرفِ نداء) کے آئی ہی نہیں یہ قول عقل میں آنے سے دور اور اس حیثیت سے کہ یہاں پر ہمزہ کہ حرفِ ندا مان لینے میں استفہام کے مجازی ہونے اور جملہ میں کثرتِ حذف کا دعویٰ کرنے سے نجات مل جاتی ہے۔ یہ قول سمجھ میں آنے کے قریب ہے۔ اس لئے کہ خداوند کریم کی طرف سے کبھی حقیقی معنوں میں استفہام نہیں ہو سکتا جو لوگ اس مثال میں ہمزہ استفہامیہ مانتے ہیں وہ عبارت کی تقدیر یہ قرار دیتے ہیں "اَمَنْ هُوَ قَانِتٌ. خيرٌ ام هٰذا الكافر اى المخاطب" بقولہ تعالیٰ "قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيْلًا" (آیا وہ شخص جو ہماری عبادت کیا کرتا ہے۔ وہ اچھا ہے یا یہ کافر یعنی قولہ تعالیٰ "قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيْلًا" کا مخاطب) اور اس صورت میں دو چیزیں حذف کی گئیں ایک معادل ہمزہ اور (یعنی "ام") دوم خبر هٰذَا الْكَافِرُ۔

اَحَدٌ: ابو حاتم کتاب المزینۃ میں بیان کرتا ہے "اَحَدٌ" واحد کی نسبت بہت زیادہ مکمل اسم ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کہا جائے "فُلَانٌ لَا يَقُوْمُ لَهٗ وَاحِدٌ" تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس کی تعظیم کو دو یا اس سے زائد آدمی بھی کھڑے نہ ہوں بلکہ معنی ایسا ہو سکنا جائز معلوم ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے کہ اگر کہا جائے کہ [2] "لَا يَقُوْمُ لَهٗ اَحَدٌ" تو اس سے ایک یا زائد اشخاص سب کے قیام کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اَحَدٌ میں وہ خصوصیت ہے جو وَاحِدٌ میں ہرگز نہیں مثلاً کہا جائے [3] "لَيْسَ فِي الدَّارِ وَاحِدٌ" اس سے آدمی چوپایہ جانوروں چڑیوں یا وحشی جانوروں وغیرہ میں سے کسی ایک کا گھر میں ہونا جائز ہے۔ غرضیکہ وَاحِدٌ: کا لفظ حیوان ناطق اور مطلق وغیرہ سب کے لئے عام اور اَحَدٌ: محض انسانوں کے لئے خاص ہے چنانچہ "لَيْسَ فِي الدَّارِ اَحَدٌ" کہنے سے یہی مفہوم ہوگا کہ گھر میں کوئی آدمی نہیں ہے اور اَحَدٌ کا لفظ کلام عرب میں اوّل اور واحد دونوں معنوں میں آتا ہے اور اثبات اور نفی دونوں کلاموں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ: یعنی وَاحِدٌ: اور اَوَّلٌ: اور قولہ تعالیٰ "فَابْعَثُوْٓا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ" اور واحد اور اوّل کے خلاف دوسرے معنی مطلوب ہوں تو صرف منفی کلام میں مستعمل ہوگا مثلاً کہا جائے گا "مَا جَاءَنِيْ مِنْ اَحَدٍ" اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "اَيَحْسَبُ اَنْ لَّنْ يَّقْدِرَ عَلَيْهِ اَحَدٌ" اَنْ لَّمْ يَرَهٗٓ اَحَدٌ. فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ اَحَدٍ. وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓى اَحَدٍ" اور لفظ واحد اثبات و نفی دونوں میں بلا کسی قید کے استعمال کیا جاتا ہے احد میں مذکر و مؤنث کا کوئی فرق نہیں قال اللہ تعالیٰ "لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ" بخلاف

---

1. فلاں شخص کے لئے ایک آدمی کھڑا نہیں ہوتا (تعظیما)
2. اُس کی تعظیم کے لئے ایک بھی کھڑا نہیں ہوتا۔
3. گھر میں ایک آدمی نہیں۔

وَاحِدٌ: کے کہ اُس میں "وَاحِدٍ مِنَ النِّسَاءِ" نہیں کہا جا سکتا بلکہ وَاحِدَۃٍ کہنا ضروری ہے اور اَحَدٌ کا استعمال افراد اور جمع دونوں صورتوں میں درست ہے (میں کہتا ہوں۔ اسی لئے قولہ تعالیٰ "فَمَا مِنْکُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِیْنَ" میں اُس کی صفت صیغۂ جمع کے ساتھ آئی ہے) اور اَحَدٌ کی جمع اُس کے لفظ کے ساتھ یعنی اَحَدُوْن اور اَحَادٌ آتی ہے مگر وَاحِدٌ کی جمع اُس کے لفظ سے نہیں آتی یعنی وَاحِدُوْن کہنا ہرگز جائز نہیں بلکہ اِثْنَانِ اور ثلاثۃ کہا جائے گا۔ نیز لفظ اَحَدٌ حساب میں نہیں آتا۔ جمع۔ ضرب اور تقسیم یا کسی حسابی قاعدہ میں اُس کو نہیں لایا جاتا حالانکہ وَاحِدٌ ان سب قاعدہ ہائے حساب میں بلا تکلف آ سکتا ہے اور آتا ہے"۔ ابو حاتم کے بیان کا خلاصہ تمام ہو چکا اور اس کے بیان سے اَحَدٌ اور وَاحِدٌ کے مابین سات امتیازی فرق نمایاں ہوئے۔ اس کے علاوہ البارزی کی کتاب تفسیر اسرار التنزیل میں سورۃ الاخلاص کی تفسیر کے تحت میں آیا ہے پس اگر کہا جائے کہ کلام عرب میں اَحَدٌ کا نفی کے بعد اور وَاحِدٌ کا اثبات کے بعد استعمال کیا جانا مشہور اور یہاں "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" اثبات کے بعد استعمال ہوا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ ابو عبید نے ان دونوں کا ایک ہی معنی میں آنا مختار قرار دیا ہے اور اس صورت میں اُن میں کسی ایک کو کوئی ایسی خصوصیت دینا جو دوسرے کو حاصل نہ ہو درست نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ استعمال کی رو سے اَحَدٌ: کا نفی میں آنا ہی بیشتر پایا جاتا ہو ہوسکتا ہے کہ اس مقام "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" پر بیشتر اور غالب استعمال سے بلحاظ دیگر فواصل (آیتوں) کے عدول (تجاوز) کر لیا گیا ہو"۔ امام راغب اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتے ہیں: "اَحَدٌ کا استعمال دو طریقوں پر آتا ہے۔ ایک محض نفی میں اور دوسرے اثبات میں بھی۔ پہلا استعمال (یعنی نفی میں استعمال کرنا) جنس ناطقین کے استغراق کے لئے ہوتا ہے اور قلیل و کثیر سب کو شامل ہوتا ہے۔ اسی لئے درست ہے کہ "مَا مِنْ اَحَدٍ فَاضِلِیْنَ" کہا جائے جیسے طرح اللہ پاک نے "فَمَا مِنْکُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِیْنَ" ارشاد فرمایا ہے دوسرا استعمال تین صورتوں پر آتا ہے۔ اول دہائیوں کے ساتھ عدد میں۔ جیسے اَحَدَ عَشَرَ اور اَحَدٌ وَّعِشْرُوْنَ دوم۔ مضاف الیہ ہو کر اول کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ "اَمَّا اَحَدُکُمَا فَیَسْقِیْ رَبَّهٗ خَمْرًا" اور سوم مطلق وصف ہو کر استعمال ہوتا ہے اور یہ وصف اللہ کیلئے مخصوص ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" اور اس کی اصل وَحَدٌ تھی مگر وَحَدٌ کا استعمال غیر اللہ کی صفت میں ہوتا ہے"۔

اِذْ: یہ بھی کئی شکلوں سے وارد ہوتا ہے۔ ایک زمانہ ماضی کا اسم ہو کر اور غالباً یہی ہوتا ہے۔ پھر جمہور کا قول ہے کہ اِذْ: ترتیب کلام میں اس کے سوا اور کچھ نہیں واقع ہوتا کہ ظرف ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا" یا مضاف بسوئے ظرف ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "بَعْدَ اِذْ هَدَیْتَنَا۔ یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ۔ وَاَنْتُمْ حِیْنَئِذٍ تَنْظُرُوْنَ" اور جمہور کے علاوہ دیگر لوگ کہتے ہیں کہ "نہیں وہ (اِذْ) مفعول بہ بھی ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَاذْکُرُوْا اِذْ کُنْتُمْ قَلِیْلًا" اور اسی طرح قصص کے اوائل میں جہاں جہاں لفظ اِذْ: آیا ہے وہ مفعول بہ واقع ہوا ہے مگر فعل "اُذْکُرْ" کی تقدیر پر اور اس مفعول بہ سے بدل بھی واقع ہوتا ہے مثلاً "وَاذْکُرْ فِی الْکِتٰبِ مَرْیَمَ اِذِ انْتَبَذَتْ" اس مقام پر لفظ اِذْ لفظ مَرْیَمَ سے اُسی طرح بدل اشتمال واقع ہوا ہے جس طرح کا بدل اشتمال "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِیْهِ" میں ہے اور وَاذْکُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَیْکُمْ اِذْ جَعَلَ فِیْکُمْ اَنْبِیَآءَ" یعنی اُس نعمت کو یاد کرو جو یہی مذکور جعل (انبیاء کو انسانوں میں سے کرنا) ہے اور یہ بدل الکل مِنَ الکل واقع ہوا ہے اور سابق کی دونوں مثالوں میں جمہور اُس کو مثال اوّل یعنی وَاذْکُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ اِذْ کُنْتُمْ

قلیلاً : میں مفعول محذوف (نعمۃ اللہ) کا ظرف بناتے اور مثال دوم یعنی "وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ......" میں مفعول محذوف (قصہ) کے مضاف (مریم) کا ظرف قرار دیتے ہیں اس بات کی تائید قولہ تعالیٰ "وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً......" میں مفعول کی صریحی طور پر مذکور ہونے سے نکلتی ہے۔ زمخشری بیان کرتا ہے کہ "اِذْ مبتدا ہوتا ہے اور اس کی مثال میں بعض قاریوں کی قراءت "إِذْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ" روایت کر کے کہا ہے کہ عبارت میں اِذْ بَعَثَ مقدر ہے اس واسطے وہ اس مقام پر اسی طرح محل رفع میں ہے جس طرح تمہارے قول اخطب ما یکون الا میر اذْ کان قائماً" میں لفظ اِذْ محل رفع میں واقع ہوتا ہے یعنی اس سے مراد یہ ہے کہ "لِمَنْ مَنَّ اللّٰهِ علی المومنینَ وَقْتَ بَعْثِهٖ" ابن ہشام کہتا ہے "ہم کو اس بات کا جو زمخشری نے کہی ہے کوئی اور کہنے والا معلوم نہیں ہو سکا اور کثیر نے ذکر کیا ہے کہ اِذْ فعل کو زمانہ گذشتہ سے زمانہ آئندہ کی طرف نکال لاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا" مگر جمہور اس بات کو نہیں مانتے اور اس آیت کو قولہ تعالیٰ "وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ" کے قبیل سے گردانتے ہیں یعنی مستقبل واجب الوقوع کو ماضی واقع کی جگہ پر قائم کرنے کی قسم سے اور قول ماسبق کو ثابت کرنے والوں نے جن میں ابن مالک بھی شامل ہے یہ حجت پیش کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَسَوْفَ يَعْلَمُوْنَ اذِ الْاَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ" میں يَعْلَمُوْنَ لفظاً اور معنیً ہر طرح پر مستقبل کا صیغہ ہے کیونکہ حرف تنفیس (توسیع) س اُس پر داخل ہوا ہے۔ پھر اُس نے اِذْ پر اپنا عمل بھی کیا ہے اور اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ بجائے اِذْ کے مانا جائے اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ اِذْحال کے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا تَعْمَلُوْنَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوْدًا إِذْ تُفِيْضُوْنَ فِيْهِ" یعنی حِيْنَ تُفِيْضُوْنَ فِيْهِ.

فائدہ: ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک سے نقل کیا ہے اُس نے کہا "قرآن میں جہاں کہیں ان کسرہ الف کے ساتھ آیا ہے اُس کے معنی لَمْ يَكُنْ (نہیں تھا) اور جس مقام پر اِذْ آیا ہے اُس کے معنی فَقَدْ كَانَ (بے شک تھا) کے ہوں گے۔

(۲) دوسری وجہ اِذْ کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ تعلیلیہ (سببیہ) ہو جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَنْ يَنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُوْنَ" یعنی آج کے دن (قیامت کے دن) تم لوگوں کا عذاب میں شریک بنایا جانا تمہیں اس واسطے کوئی نفع نہ دے گا کہ تم نے دنیا میں ظلم (گناہ) کئے تھے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا حرف اِذْ بمنز لہ لام سببیت کے ہے یا ظرف بمعنی وقت ہے اور تعلیل کلام کے زور سے سمجھ میں آئی ہے نہ کہ لفظ سے؟ یہ دو قول ہیں ان میں سے پہلا قول یعنی اِذْ کا لام علت کا قائم مقام ہونا سیبویہ کی جانب منسوب ہے اور دوسرے قول کی بنیاد پر آیت میں دو اشکال واقع ہوتے ہیں (۱) دونوں زمانوں کے مختلف ہونے کے باعث اِذْ. الیوم سے بدل نہیں پڑ سکتا۔ (۲) ظرف مانا جائے تو يَنْفَعُ کا ظرف اس لئے نہیں بن سکتا کہ ایک فعل دو دو ظروف میں عمل نہیں کر سکتا۔ مُشْتَرِكُوْنَ کا ظرف یوں نہ بنے گا کہ ان اور اُس کے اخوات کی خبر کا معمول اُس پر مقدم نہیں ہوتا اس لئے بھی کہ صلہ کا معمول موصول پر مقدم نہیں کیا جاتا اور اس وجہ سے بھی ظرف نہ قرار پائے گا کہ اُن لوگوں کی عذاب میں شرکت آخرت کے زمانہ میں ہوگی نہ یہ کہ خاص اُسی زمانہ میں جس کے اندر اُنہوں نے ظلم کیا تھا جن امور نے یہاں اذ کے تعلیلیہ ماننے پر آمادہ بنایا ہے وہ ذیل کی مثالیں ہیں۔ قال تعالیٰ "وَاِذْ

[1] جس وقت تم اُس کام میں مصروف ہوتے ہو۔

لَمْ یَھْتَدُوْا بِہٖ فَسَیَقُوْلُوْنَ ھٰذَا اِفْکٌ قَدِیْمٌ" اور "وَاِذْ عْتَزَلْتُمُوْھُمْ وَمَا یَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰہَ فَاْوُوْا اِلَی الْکَھْفِ" مگر جمہور نے اس قسم کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں عبارت کی تقدیر۔ بَعْدَ اِذْ ظَلَمْتُمْ ہے اور ابن جنی کہتا ہے "میں نے ابی علی سے بار ہا قولہ تعالیٰ "وَلَنْ یَنْفَعَکُمُ الْیَوْمَ......" کے بارے میں اَلْیَوْم سے اِذْ کا بدل پڑنا مشکل ظاہر کر کے اس بات کا دفعیہ معلوم کرنا چاہا۔ تو آخر میں اُن کی گفتگو سے جو بات جو میری سمجھ میں آئی وہ یہ تھی کہ دنیا اور آخرت دونوں زمانے باہم متصل ہیں اور خدا کے نزدیک اُن کا حکم ایک ہی سا ہے اس لحاظ سے الیوم (بھی) ماضی (گزشتہ زمانہ) ہوگا"۔

(۳) تیسری وجہ استعمال اِذْ کی تو کید ہے یوں کہ وہ زائد ہونے پر محمول ہو۔ یہ قول ابوعبیدہ کا ہے اور اس بارے میں ابن قتیبہ اس کی پیروی کرتا ہے۔ ان دونوں نے کئی آیتوں کو اس پر حمل کیا ہے کہ منجملہ ان کے ایک قولہ تعالیٰ "وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰئِکَۃِ......" ہے۔

(۴) چوتھی وجہ تحقیق کے معنی میں آنے کی ہے جس طرح "قَدْ" تحقیق کے لئے آتا ہے اس وجہ پر بھی آیت مذکورہ فوق کو محمول کیا گیا ہے۔ نیز سہیلی نے قولہ تعالیٰ "بَعْدَ اِذْ اَنْتُمْ مُسْلِمُوْنَ" اسی قبیل سے قرار دیا ہے۔ مگر ابن ہشام کہتا ہے کہ یہ دونوں قول کچھ بھی نہیں ہیں' یعنی قابل تسلیم نہیں۔

مسئلہ: اِذْ کے لئے کسی جملہ کی طرف مضاف ہونا لازم ہے۔ جملہ اسمیہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاذْکُرُوْا اِذْ اَنْتُمْ قَلِیْلٌ......" یا ایسا جملہ فعلیہ ہو جس کا فعل لفظاً اور معنیً دونوں طرح پر ماضی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰئِکَۃِ" اور "وَاِذِ ابْتَلٰی اِبْرَاھِیْمَ رَبُّہٗ" یا اُس جملہ فعلیہ کا فعل صرف معنیً فعل ماضی نہ ہو کہ لفظاً جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْ اَنْعَمَ اللّٰہُ عَلَیْہِ" اور یہ تینوں شکلیں ایک ساتھ قولہ تعالیٰ "اِلَّا تَنْصُرُوْہُ فَقَدْ نَصَرَہُ اللّٰہُ اِذْ اَخْرَجَہُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ثَانِیَ اثْنَیْنِ اِذْ ھُمَا فِی الْغَارِ اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِہٖ......" میں اکٹھا ہوگئی ہیں اور کا ہے اِذْ کا مضاف الیہ جملہ بوجہ اس کے کہ اُس کا علم حاصل ہوتا ہے۔ حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی جگہ پر بمعاوضہ جملہ تنوین لاتے ہیں اور ذال کو دو ساکن حرفوں کے اک جا ہونے کے باعث کسرہ دیتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "وَیَوْمَئِذٍ یَفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ" اور "وَاَنْتُمْ حِیْنَئِذٍ تَنْظُرُوْنَ" میں آیا ہے اور اخفش نے اس مقام پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ان مثالوں میں اِذْ معرب ہو گیا ہے اس واسطے کہ اُس کو جملہ کے مضاف الیہ بنانے کی ضرورت باقی نہ رہی تو یَوْم اور حِیْنَ کے الفاظ اُس کی جانب مضاف ہو گئے اور اُس نے مضاف الیہ بن کر کسرہ کا اعراب قبول کر لیا اخفش کا یہ قول اس طرح پر رد کر دیا گیا ہے کہ اِذْ کا مبنی ہونا اُس کے دو حرفوں پر وضع کرنے کی وجہ سے ہے اور اُس کو لفظاً جملہ کی حاجت نہیں رہی تو معناً بہر حال باقی ہے جس طرح کہ موصول کا صلہ لفظاً حذف کر دیا جایا کرتا ہے مگر اس سے معنی مستغنی نہیں ہوتا۔

اِذَا: دو وجہوں پر مستعمل ہوتا ہے۔ (۱) مفاجات (ناگہانی بات) کے لئے۔ اس حالت میں جملہ ہائے اسمیہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور جواب کا محتاج نہیں رہتا۔ اِذَا فجائیہ ابتدا میں نہیں واقع ہوتا اور اس کے معنی حال کے ہوتے ہیں نہ کہ استقبال کے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَلْقٰھَا فَاِذَا ھِیَ حَیَّۃٌ تَسْعٰی" اور "فَلَمَّا اَنْجٰھُمْ اِذَا ھُمْ یَبْغُوْنَ" اور "وَاِذَا اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَۃً مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْھُمْ" اور "وَاِذَا لَھُمْ مَکْرٌ فِیْ آیٰتِنَا" ابن الحاجب کہتا ہے۔ مفاجاۃ کے معنی یہ ہیں کہ

کوئی شے تمہارے ساتھ کسی فعلی وصف میں موجود اور حاضر ہو۔ مثلاً تم کہو "خَرَجْتُ فَاِذَا الْاَسَدُ بِالْبَابِ"[1] اب اس قول کے معنی یہ نہیں کہ جس وقت میں تم فعل خروج کے وصف سے موصوف ہوئے تھے اُسی زمانہ میں شیر تمہارے ساتھ آ موجود ہوا۔ یا تمہارے نکلنے کے مقام میں وہ تمہارا ساتھی بن گیا مگر یہ حضور (موجود ہونا) مکانی زیادہ دل کو لگتی بات ہے کیونکہ نکلنے کے وقت میں اُس کا تمہارے ساتھ موجود ہونا اس قدر قوی نہیں جتنا کہ جگہ میں اس حضور کو خصوصیت حاصل ہے اور ہر ایک ظرف یا وصوف جو موصوف اور مظروف کے ساتھ قریب تر ہو سکتا ہے اُسی میں مفاجاۃ زیادہ قوی ہوتی ہے۔

اس اِذَا کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ حرف ہے اخفش اسی بات کو کہتا ہے اور اسی کو ابن مالک نے ترجیح دی ہے۔ دوسرا قول ہے کہ یہ ظرف مکان ہے اس کو مبرد مانتا ہے اور اس کی ترجیح ابن عصفور نے کی ہے تیسرا قول ظرف زمان ہونے کا ہے۔ زجاج اس کا قائل اور زمخشری اسے ترجیح دینے والا ہے۔ زمخشری کہتا ہے کہ اس کا عامل وہ فعل مقدر ہے جو لفظ مفاجاۃ سے مشتق ہوتا ہے وہ کہتا ہے "عبارت کی تقدیر یوں ہے "ثُمَّ اِذَا دَعَاكُمْ فاجأتم الخروج فی ذٰلک الوقتِ"[2] ابن ہشام کہتا ہے "یہ بات زمخشری کے سوا کسی اور نحوی سے معلوم نہیں ہوئی ورنہ علمائے نحو عام طور پر اس بات کو مانتے ہیں کہ اِذَا کو خبرِ مذکور یا مقدر نصب دیا کرتی ہے"۔ ابن ہشام کہتا ہے "اور تنزیل (قرآن) میں ہر جگہ خبر اُس کے ساتھ بتصریح واقع ہوئی ہے۔

(۲) دوسری وجہ اِذَا کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ فجائیہ نہیں ہوتا۔ اس شکل میں بیشتر وہ فعل مستقبل کا ظرف متضمن معنی شرط کے ہوتا ہے اور فعلیہ جملوں میں داخل ہونے کے لئے مخصوص جواب کا محتاج بخلاف اِذَا فجائیہ کے ابتدائے کلام میں واقع ہوتا ہے یوں کہ فعل اُس کے بعد آئے۔ بظاہر "جیسے "اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ" اور یا فعل مقدر ہو مثلاً "اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ" اور اِذَا کا جواب یا فعل ہوگا مثلاً "فَاِذَا جَاءَ اَمْرُ اللّٰهِ قُضِیَ بِالْحَقِّ" اور یا جملہ اسمیہ حرف "فا" کے ساتھ مقرون جیسے "فَاِذَا نُقِرَ فِی النَّاقُوْرِ فَذٰلِکَ یَوْمَئِذٍ یَّوْمٌ عَسِیْرٌ" اور "فَاِذَا نُفِخَ فِی الصُّوْرِ فَلَا اَنْسَابَ" اور یا جواب جملہ فعلیہ طلبیہ ہوگا اور وہ بھی اسی طرح مقرون بالفاظ ہوگا جس طرح "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ" اور یا اُس کا جواب ایسا جملہ اسمیہ ہوگا جس کو اِذَا فجائیہ کے ساتھ قرین (شامل) بنایا گیا ہو مثلاً "اِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْاَرْضِ اِذَا اَنْتُمْ تَخْرُجُوْنَ" اور "فَاِذَا اَصَابَ بِهٖ مَنْ یَّشَاءُ مِنْ عِبَادِهٖ اِذَا هُمْ یَسْتَبْشِرُوْنَ" اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ اِذَا کا جواب بوجہ اس کے کہ اُس کا ماقبل خود اس پر دلالت کرتا ہو یا مقامی دلالت اُس کے لانے کی ضرورت نہ رہنے دیتی ہو۔ مقدر ہوا کرتی ہے اور اُس کا بیان حذف کی انواع میں کیا جائے گا اور گاہے یہ اِذَا ظرفیت سے خارج ہو جاتا ہے۔ اخفش قولہ تعالیٰ "حَتّٰی اِذَا جَاءُوْهَا" کے بارے میں کہتا ہے کہ اس میں حتی نے اِذَا کو جر دیا ہے بن جنی قولہ تعالیٰ "اِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ......" کے بارے میں کہتا ہے "جن لوگوں نے "خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ" کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے وہ پہلے اِذَا کو مبتدا اور دوسرے اِذَا کو خبر مانتے ہیں اور ان دونوں منصوب کلموں کو حال کہتے ہیں اسی طرح لَیْسَ اور اُس کے معمولات کا جملہ بھی ہے اُس کے معنی یہ ہیں کہ "واقعہ کے واقع ہونے کا وقت ایک گروہ کو پست اور دوسرے گروہ کو بلند بنانے والا ہے اور وہی وقت زمین کے ہلا دیئے جانے کا ہے"۔ مگر

---

1. میں نکلا ہی تھا کہ نکا یک شیر دروازہ پر ملا۔

2. پھر جب کہ اُس نے تم کو بلایا۔ ناگہانی طور پر تم اُس وقت نکلنے میں مبتلا ہوئے۔

جمہور نے اِذَا کا ظرفیت سے خارج ہونا صحیح نہیں مانا ہے اور وہ پہلی آیت کے بارے میں کہتے ہیں کہ حتیٰ ابتداء کا حرف اور پورے جملہ پر داخل ہے مگر وہ کوئی عمل نہیں کرتا دوسرے جملہ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ دوسرا اِذَا پہلے اِذَا سے بدل پڑا ہے اور پہلا اِذَا ظرف ہے جس کا جواب بوجہ فہم معنی کے محذوف ہے اور اس امر کی خوبی کلام میں طوالت آ جانی ہے اور تقدیر جواب کی دوسرے اِذَا کے بعد یوں ہے کہ "انقسمتم اَقْسامًا" (تم متعدد قسموں میں بٹ گئے) "وَ کُنْتُمْ اَزْوَاجًا ثَلاثَۃً" اور کبھی وہ استقبال کے معنی سے خارج ہو کر فعل حال کے معنی میں وارد ہوتا ہے جیسے "وَاللَّیْلِ اِذَا یَغْشٰی" اس لئے کہ غشیان (تاریکی) رات کے ساتھ ملی ہوئی ہے اور "وَالنَّھَارِ اِذَا تَجَلّٰی" اور "وَالنَّجْمِ اِذَا ھَوٰی" اور گاہے فعل ماضی کے معنوں میں بھی وارد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَۃً اَوْ لَھْوًا" اس واسطے کہ آیت لوگوں کے لہو اور تجارت کو دیکھنے اور اُس میں مشغول ہو جانے کے بعد نازل ہوئی ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَلَا عَلَی الَّذِیْنَ اِذَا مَا اَتَوْکَ لِتَحْمِلَھُمْ قُلْتَ لَا اَجِدُ مَا اَحْمِلُکُمْ عَلَیْہِ" "حَتّٰی اِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ" اور "حَتّٰی اِذَا سَاوٰی بَیْنَ الصَّدَفَیْنِ" اور کسی حالت میں وہ شرطیہ ہونے سے خارج بھی ہو جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِذَا مَا غَضِبُوْا ھُمْ یَغْفِرُوْنَ" "وَالَّذِیْنَ اِذَا اَصَابَھُمُ الْبَغْیُ ھُمْ یَنْتَصِرُوْنَ" کہ ان دونوں آیتوں میں اِذَا اپنے بعد والے مبتدا "ھُمْ" کی طرف خبر کا ظرف ہے ورنہ اگر یہ شرطیہ ہوتا تو جملہ اسمیہ اس کا جواب ہونے کی وجہ سے حرفِ "فا" کے ساتھ مقرون کیا جاتا۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ امر مذکورۂ بالا کی تقدیر پر اِذَا کا ظرفیہ ہونا قابلِ تردید بات ہے یوں کہ حرف فا کا حذف کرنا بلا کسی ضرورت کے جائز نہیں ہوتا دوسرا قول یہ ہے کہ ضمیر "ھُمْ" تو کید کے لئے ہے نہ یہ کہ وہ مبتدا ہو اور اُس کے مابعد کا جواب اِذَا ہونا فضول سی بات ہے پھر تیسرا یہ قول کہ "اِذَا" کا جواب محذوف ہے جس پر بعد کے جملہ سے دلالت ہوتی ہے"۔ یہ بھی سراسر تکلف اور غیر ضروری سی بات ہے۔

تنبیہین (اوّل) محققین کی رائے ہے کہ اذا کو اُس کی شرط نصب دیا کرتی ہے اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اذا کے جواب میں کوئی فعل یا مشابہ فعل نہیں آیا کرتا۔ (دوم) گاہے ماضی۔ حاضر اور مستقبل۔ تینوں زمانوں کا استمرار اور دوام جتانے کے واسطے اذا کا اسی طرح استعمال کیا جاتا ہے جس طرح اسی امر کے واسطے فعل مضارع کو استعمال کر لیتے ہیں اور ایسی ہی مثالوں میں سے ہے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا لَقُوا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْٓا اٰمَنَّا وَاِذَا خَلَوْا اِلٰی شَیٰطِیْنِھِمْ قَالُوْٓا اِنَّا مَعَکُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَھْزِءُوْنَ" یعنی اُن کی ہمیشہ یہی حالت رہتی ہے اسی طرح ہے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا قَامُوْٓا اِلَی الصَّلٰوۃِ قَامُوْا کُسَالٰی" (یعنی جس وقت وہ نماز کے لئے آمادہ ہوتے ہیں تو سستی کر کے اٹھتے ہیں) (سوم) ابن ہشام نے کتاب مغنی میں "اِذْمَا" کا ذکر کیا ہے مگر "اذاما" کا کوئی بیان نہیں کیا۔ لیکن شیخ بہاؤ الدین السبکی نے کتاب عروس الافراح میں اِذَامَا کا بیان حروف شرط کے ضمن میں کیا ہے۔ اِذَامَا۔ قرآن کے اندر کہیں بھی نہیں آیا۔ اس کے بارہ میں سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ ایک حرف ہے اور مبرد وغیرہ آئمۂ فن نحو کہتے ہیں کہ نہیں وہ ظرفیہ پر باقی ہے۔ اب رہا اِذَامَا تو یہ قرآن میں قولہ تعالیٰ "وَاِذَامَا غَضِبُوْا"

۱؎ تقدیر عبارت "اذا نشقت السماء" ہے۔

۲؎ جواب اذا۔

۳؎ جس کا فعل فعل امر ہو۔

اور تم تین قسموں پر ہو جاؤ گے۔

اور "اِذاما اَتوکَ لِتَحمِلَهُم" میں واقع ہوا ہے میں نے اس بات میں کوئی اعتراض نہیں دیکھا کہ ان کوظرفیہ پر باقی رہنے دیا جائے یا حرفیہ کی طرف پھیر دیا جائے محتمل ہے کہ اِذمَـــا دونوں قول جاری کیے جا سکیں۔یعنی احتمال ہوتا ہے کہ اُس کے ظرفیہ پر باقی رہنے کا وثوق کیا جائے۔یوں کہ وہ اِذامَــا کے خلاف مرکب ہونے سے بہت دور پڑا ہے۔(چہارم) اذا۔اِنْ شرطیہ کے خلاف۔یقینی۔مظنون اور کثیر الوقوع باتوں پر خصوصیت سے داخل ہوا کرتا ہے اور اِن بالخصوص مشکوک' موہوم اور نادر باتوں پر آتا ہے اسی وجہ سے خداوند کریم نے فرمایا ہے "اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ" اور پھر ارشاد کیا ہے "وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا" ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند کریم نے وضوء کے بارہ میں جو بار بار کرنا ہوتا اور بکثرت وقوع میں آیا ہے لفظ اِذا کو لایا اور غسل جنابت کے واسطے جس کا وقوع نادر ہے حرف ان وارد کیا کیونکہ جنابت۔حدث کی نسبت کم ہوا کرتی ہے یا ارشاد کرتا ہے "فَاِذَا جَآءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوْا لَنَا هٰذِهٖ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّطَّيَّرُوْا" اور فرمایا "وَاِذَا اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوْا بِهَا وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ اِذَا هُمْ يَقْنَطُوْنَ" دیکھو ان مثالوں میں پروردگارِ عالم نیکی جانب میں اذا کو لایا ہے کیونکہ بندوں پر خدا کی نعمتیں بکثرت اور یقینی ہیں اور بدی کی جانب میں ان کو وارد کیا اس لئے کہ بدی کم واقع ہونے والی اور مشکوک چیز ہے۔ہاں اس قاعدہ پر دو آیتیں اشکال بھی ڈالتی ہیں پہلی مثال قولہ تعالیٰ "وَلَئِنْ مُّتُّمْ" اور "اَفَاِنْ مَّاتَ" ہے کہ ان میں باوجود موت کے یقیناً واقع ہونے والی شے کے اِن وارد کیا ہے اور دوسری مثال قولہ تعالیٰ "وَاِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُّنِيْبِيْنَ اِلَيْهِ ثُمَّ اِذَا اَذَاقَهُمْ مِّنْهُ رَحْمَةً فَرِحُوْا بِهَا" کہ یہاں دونوں طرفوں میں اذا کو وارد کیا ہے۔پہلی مثال کے اشکال کو زمخشری نے یہ کہہ کر رفع کیا ہے کہ "موت کا وقت چونکہ معلوم نہیں ہو سکتا اس لئے اُس کو غیر یقینی شے کے قائم مقام بنایا" اور دوسری مثال کے اشکال کو سکاکی نے یوں رفع کیا ہے کہ "اس مقام میں ملامت کرنے اور خوف دلانے کے ارادہ سے خداوند کریم نے اذا کو استعمال فرمایا تاکہ بندے ڈریں اور اس بات کو معلوم کر لیں کہ اُن کو ضرور کچھ عذاب (سزا) بھگتنا ہوگا پھر یہ تفصیل (کمی عذاب) لفظ مَسَّ سے ماخوذ ہوتی ہے اور لفظ ضُرٌّ کے نکرہ بنانے سے بھی۔اب رہی یہ بات کہ قولہ تعالیٰ "وَاِذَا اَنْعَمْنَا عَلَى الْاِنْسَانِ اَعْرَضَ وَنَاٰ بِجَانِبِهٖ ۚ وَاِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُوْ دُعَآءٍ عَرِيْضٍ ٥" تو اس کی نسبت یہ جواب دیا گیا ہے کہ مَسَّهُ میں جو ضمیر ہے وہ مغرور روگردانی کرنے والے کی جانب پھرتی ہے نہ کہ مطلق انسان کی طرف اور اذا کا لفظ یہاں اس امر سے آگاہ بنانے کے واسطے لایا گیا ہے کہ ایسا متکبر روگردانی کرنے والا شخص یقیناً شر (خرابی) میں مبتلا کیا جائے گا اور الجوینی کہتا ہے۔میرے خیال میں یہ بات آتی ہے کہ "اِذَا" بوجہ ظرف اور شرط ہر دو متقین اور مشکوک دونوں پر آ سکتا ہے یعنی شرط ہونے کے لحاظ سے اُس کو مشکوک پر اور ظرف ہونے کی وجہ سے مثل تمام ظروف کے متقین پر اُس کا دخول موزوں ہے۔(پنجم) عموم کا فائدہ دینے میں بھی اذا۔ان کے برعکس اور خلاف ہے۔ابن عصفور کہتا ہے "اگر تم یہ کہو کہ "اذا قام زيدٌ قام عمرٌو" تو اس سے یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ جس جس وقت زید کھڑا ہوا اُسی وقت عمرو بھی کھڑا ہوا اور یہی بات صحیح ہے اِذَا میں اگر مشروط بہا عدم (معدوم) ہو تو جزاء فی الحال واقع ہو جائے گی مگر اِنْ میں جزاء کا وقوع فی الحال اُس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ مشروط بہا کے وجود سے مایوسی کا ثبوت نہ ہو جائے اور اذا میں اس کی جزاء ہمیشہ اُس کی شرط کے عقیب میں آتی ہے اور اُس سے متصل ہی رہتی ہے یوں کہ نہ تو اُس پر جزاء کی تقدیم ہوتی ہے اور نہ تاخیر مگر ان اس کے خلاف ہے اور اِذَا اپنے مدخول کو

(جس پر وہ داخل ہوتا ہے) جزم نہیں دیتا جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض شرط ہی کے لئے نہیں آتا۔

خاتمہ: کہا گیا ہے کہ کبھی اِذَا زائدہ بھی آتا ہے اس کی مثال میں "اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ" کو پیش کیا گیا ہے جس سے "انْشَقَّتِ السَّمَاءُ" مراد ہے مثل "اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ" کے یعنی کہ اِذَا اس میں زائدہ ہے۔

اِذَن: سیبویہ کہتا ہے "اس کے معنی جواب یا جزاء کے ہیں" شلوبین کہتا ہے کہ ہر موقع پر اس کے یہی معنی ہوں گے" اور فارسی کا قول ہے کہ نہیں اکثر موقعوں پر یہ معنی نکلیں گے" اکثر یہ ہوتا ہے کہ اِذَن. اِنْ یا لَوْ کے جواب میں واقع ہوا ہے خواہ وہ دونوں ظاہر ہوں یا مقدر' فراء کا قول ہے "اور جس جگہ اِذَن کے بعد لام آئے گا تو ضرور ہے کہ اس سے قبل لَوْ مقدر ہو۔ اگرچہ بظاہر اس کا کوئی پتانہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "اِذًا لَذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ" اور اذن حرف عامل بھی ہے جو صدر میں آنے کی شرط پر فعل مضارع کو نصب دیتا ہے یا ان شرائط پر بھی کہ فعل مضارع کے معنی استقبال کے ہوں اور وہ قسم "یا. لا" نافیہ کے ساتھ متصل یا منفصل واقع ہو"۔

علمائے فن نحو کا بیان ہے کہ جس حالت میں اِذن کا وقوع "واو اور فا" کے بعد ہوتا ہے تو اس حالت میں دونوں وجہیں اس کے اندر جائز ہوتی ہیں (یعنی رفع اور نصب ہر دو) مثلاً "وَاِذًا لَّا يَلْبَثُوْنَ خِلٰفَكَ" اور "فَاِذًا لَّا يُؤْتُوْنَ النَّاسَ" اور ان دونوں صورتوں میں شاذ طور پر اس کی قراءت نصب کے ساتھ کی گئی ہے۔ ابن ہشام کا قول ہے "تحقیق یہ ہے کہ جس وقت اِذن سے کوئی شرط یا جزاء مقدم آئے اور وہ عطف کیا جائے تو اس حالت میں اگر عطف جواب پر مقدر کیا جائے گا تو اُسے جزم دے کر اِذا کا عمل باطل کر دیا جائے گا کیونکہ اُس وقت وہ زائد اور بے کار ہوگا۔ یا عطف کی تقدیر دونوں جملوں (شرط و جزاء) پر ہوگی اور اس صورت میں رفع و نصب دونوں اعراب جائز ہوں گے ایسے ہی جبکہ اُس سے پہلے کوئی ایسا مبتداء آئے جس کی خبر فعل مرفوع ہو تو اگر اِذَن کا عطف جملہ فعلیہ پر ہوا تو اُسے رفع اور جملہ اسمیہ پر ہوا تو اُس میں دونوں وجہیں جائز ہوں گی" ابن ہشام کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ "اِذَن کی دو قسمیں ہیں (۱) یہ کہ وہ شرط اور سببیت کے انشاء پر دلالت کرے مگر اس حیثیت سے کہ اُس کے غیر کے ساتھ ربط ہونا سمجھ میں نہ آتا ہو جیسے کوئی "ازروک"[1] اور تم اُسے جواب دو "اذن اکرمک"[2] اور اُس وقت میں اِذَن عاملہ ہے۔ وہ فعلیہ جملوں پر داخل ہو کر صدر کلام میں لائے جانے کی حالت میں مضارع مستقبل متصل کو نصب دے گا☆ اور (۲) یہ کہ کسی ایسے جواب کی تاکید کر رہا ہو جس کا ارتباط فی الحال واقع ہوا ہے۔ ان صورتوں میں اذن عاملہ نہ ہوگا جس کی علت یہ ہے کہ[3] موکدات قابل اعتماد نہیں سمجھی جاتی اور ان جگہوں میں عامل ہی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی مثال ہے "ان تاتینی اذن آتیک" اور "واللہ اذن لا فعلنّ" دیکھو ان مثالوں میں سے اگر اِذن کا سقوط ہو جائے تو بھی دو جملوں کے مابین جو ربط ہے وہ ضرور سمجھ میں آتا رہے گا۔ اس طرح کا غیر عاملہ اِذَن جملہ اسمیہ پر داخل ہوا کرتا ہے۔ جیسے تم کہو "اذن انا اکرمک" اور جائز ہے کہ اُس کو جملہ کے وسط یا آخر میں

---

1. میں تم سے ملنے آؤں گے۔

2. اُس وقت میں تمہاری عزت کروں گا۔

3. تاکید کرنے والی چیزیں

☆ اذن کے قریب واقع ہونے والے مستقبل کو۔

لائیں۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ کَ مِنَ الْعِلْمِ اِنَّکَ اِذًا" کہ اس مقام پر اِذَن جواب کی تاکید کر رہا ہے اور ماتقدم کے ساتھ ربط رکھتا ہے۔

تنبیہین: اوّل۔ میں نے اپنے شیخ علامہ کافیجی کو قولہ تعالیٰ "وَلَئِنْ اَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَکُمْ اِنَّکُمْ اِذًا لَّخَاسِرُوْنَ" کے بارہ میں یہ کہتے سنا ہے کہ اِس مقام میں جو لفظ اِذًا آیا ہے یہ ایک لفظ ہے معہو[1] وہ لفظ (اذن) نہیں بلکہ اِذَا شرطیہ ہے اور جو جملہ اُس کی جانب مضاف ہوتا تھا وہ حذف کر کے اُس کے عوض میں تنوین لائی گئی ہے جیسا کہ یومئذٍ میں ہے"۔ میں شیخ کے اس بیان کو نہایت عمدہ خیال کرتا اور سمجھتا تھا کہ یہ باریکی اُن ہی نے سب سے پہلے نکالی ہے مگر بعد میں مجھ کو زرکشی کی کتاب البرہان دیکھنے کا اتفاق ہوا تو میں نے دیکھا کہ علامہ موصوف نے اذن کے دونوں مذکورۂ بالا معنوں کا بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "اور بعض پچھلے زمانہ کے علماء نے اذن کے ایک تیسرے معنی اور بھی کئے ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ اِذًا کا لفظ اِذَا کلمۂ ظرف زمانِ ماضی اور اُس کے بعد آنے والے ایک تحقیقی یا تقدیری جملہ سے مرکب ہے مگر وہ جملہ تخفیف کے خیال سے حذف کر دیا گیا ہے اور اُس کے عوض میں "حِیْنَئِذٍ" کی طرح تنوین لائی گئی۔ غرضیکہ یہ "اِذًا فعل مضارع کو نصب دینے والا عامل ہرگز نہیں کیونکہ اِذَن ناصبہ فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہے اور یہی سبب ہے کہ وہ مضارع ہیں عمل کرتا ہے کیونکہ عمل کرنا مخصوص عامل ہی کا کام ہے لیکن یہ اِذًا مضارع پر آنے کے لئے مخصوص نہیں بلکہ فعل ماضی پر بھی آجاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِذًا لَّا آتَیْنَاهُمْ اِذًا لَّا مْسَکْتُمْ" اور "اِذًا لَّا ذَقْنَاکَ" اور اسم پر بھی آیا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَ اِذًا لَّمِنَ الْمُقَرَّبِیْنَ" زرکشی کہتا ہے "ان معنوں کو علمائے نحو نے بیان نہیں کیا ہے مگر یہ اُن کے اُس بیان کا قیاس ہے جو کہ اُنہوں نے اِذ کے بارے میں کیا ہے" ابی حیان کی کتاب تذکرہ میں وارد ہے "اُس سے علم الدین القمنی نے بیان کیا کہ قاضی تقی الدین بن زرین کی رائے تھی کہ "اِذًا" ایک حذف شدہ جملہ کے عوض میں آتا ہے اور یہ کسی نحوی عالم کا قول نہیں"۔ جوینی کا قول ہے "میرے خیال میں جو شخص "انا اتیک" کہے اُس کے جواب میں "اِذَن اُکْرِمُکَ" رفع کے ساتھ کہنا جائز ہے۔ یعنی اس معنی میں کہ "اذا اتیتنی اُکرمُکَ" مگر یہاں سے اتیتنی جملہ فعلیہ حذف کر کے اُس کے عوض میں صرف تنوین لے آئے اور الف بوجہ دو ساکن حروف کے ایک جا جمع ہونے کے گر گیا"۔ جوینی کہتا ہے "اور اس بارے میں علمائے نحو پر یہ اعتراض صحیح نہیں ہوسکتا کہ اُنہوں نے اس مثال میں فعل کے اِذَن ناصبہ کے ساتھ منصوب ہونے پر اتفاق رائے کر لیا ہے کیونکہ اُن کی مراد اصلی یہ ہے کہ ایسا وہیں ہوسکتا ہے جہاں اِذَن فعل مضارع کو نصب دینے والا حرف ہو اور اگر اِذًا کو ظرف زمان اور تنوین کو اُس کے بعد والے جملہ کے عوض میں لائی گئی تصور کریں تو اس مذکورۂ بالا امر سے اِذَن کے بعد فعل کو رفع دیئے جانے کی نفی نہیں ہوتی۔ کیونکہ آخر بہت سے نحویوں نے مَنْ کے بعد کو شرطیہ مان کر جزم اور موصولہ ماننے کی حالت میں رفع بھی دیا ہے"۔ مذکورۂ بالا اصحاب کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ اُنہوں نے بھی اُسی مرکز کے گرد چکر کاٹا ہے جس کے گرد شیخ کافیجی گھومتا رہا ہے اور یہ کہ سب کا مقصد قریب قریب ایک ہی ہے۔ لیکن ان صاحبوں میں سے ایک بھی ایسے نہیں جو علم نحو کے مشہور اور مسلم الثبوت عالم ہوں یا ایسے ہوں کہ نحوی قواعد کے بارے میں ان کا قول مستند قرار دیا جائے۔ ہاں بعض نحوی اس طرف ضرور گئے ہیں کہ اِذَن ناصبہ کی اصل اسم ہے اور "اذن اُکْرِمَکَ" کی تقدیر عبارت "اِذَا

---

[1] مقررہ اور معلوم۔

جِنْتَنِی اُکْرِمَکَ" تھی مگر جملہ (جِنْتَنِی) کو حذف کر کے اُس کے معاوضہ میں تنوین لا رکھی اور اَنْ کو مضمر کیا گیا اور بعض دوسرے علمائے نحو اس طرف گئے ہیں کہ اِذَن ایک مرکب لفظ ہے جو اِذَا اور اَنْ سے مل کر بنا ہے اور یہ دونوں قول ابن ہشام نے کتاب المغنی میں بیان کئے ہیں۔

تنبیہ دوم۔ جمہور کہتے ہیں کہ اذن پر نون سے تبدیل شدہ الف کے ساتھ وقف کیا جاتا ہے اور اسی بات پر قاریوں کا بھی اجماع ہے ایک گروہ نے جس میں سے مازنی اور مبرد بھی ہیں غیر قرآن میں اذن پر صرف حرف نون کے ساتھ وقف کرنا جائز رکھا ہے یعنی لَنْ اور اَنْ کی طرح۔ چنانچہ اسی اختلافِ وقف کی بنیاد پر اُس کی کتابت میں بھی یہ اختلاف ہے کہ پہلی حالت کے وقف لحاظ سے اُس کو الف کے ساتھ "اِذًا" لکھتے ہیں جیسا کہ مصحفوں میں لکھا گیا ہے دوسری وقفی حالت کے اعتبار سے حرفِ نون کے ساتھ "اِذَنْ" لکھا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن میں اُس پر وقف کرنے اور اُس کی کتابت کی نسبت الف ہی کے ساتھ ہونے پر اجماع آیا ہے اُس کا الف کے ساتھ لکھا جانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اسم مَنُّون[1] ہے اور ایسا حرف نہیں جس کے آخر میں نون آتا ہو۔ خاص کر اِس لحاظ سے کہ قرآن میں اذًا ناصب فعل مضارع واقع ہی نہیں ہوا ہے لہٰذا درست اور مناسب یہی ہے کہ یہ معنی اس کے لئے ثابت کئے جائیں جیسا کہ شیخ کافیجی اس جانب مائل ہوا ہے یا جیسا کہ اُس کے پیشرو علماء کا قول بیان کیا گیا ہے۔

اُفٍّ: ایک کلمہ ہے جو گھبرا اٹھنے یا کسی چیز کو ناپسند کرنے کے وقت استعمال میں آتا ہے۔ ابوالبقا لی قولہ تعالیٰ "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ" کے بارے میں تین قول نقل کئے ہیں۔ (اوّل) یہ کہ وہ فعل امر کا اسم ہے یعنی کہ اُس سے مراد ہے کُفَّا وَاتْرُکَا (رک جاؤ اور چھوڑ دو) (دوم) یہ کہ فعل ماضی کا اسم ہے یعنی کَبِرهْتُ. و. تفجرّتُ (میں نے بُرا مانا اور گھبرا گیا) اور (سوم) یہ کہ وہ فعل مضارع کا اسم ہے یعنی اُس کے معنی ہیں اَلتَّفَجُّرُ وَمِنْکُمَا (میں تم دونوں سے گھبراتا ہوں یا تم دونوں میرا ناک میں دم کر دیتے ہو) بہر حال خداوند کریم کا قول "اُفٍّ لَّکُمْ" جو سورۃ الانبیاء میں وارد ہوا ہے اس کو ابوالبقاء نے سورۃ بنی اسرائیل میں پہلے گزر چکے ہوئے قول تعالیٰ پر احالہ[2] کیا ہے اور اس احالہ کا مقتضیٰ ان دونوں لفظوں کا معنی میں یکساں ہونا ہے۔ العزیزی اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ اُفٍّ کے معنی هَنًّا یعنی[3] "بِسْنًا لَّکُمْ" ہیں اور صاحب الصحاح[4] نے اُفٍّ کی تفسیر "قَذَرًا"[5] کے ساتھ کی ہے یعنی "گندہ" اور الارتشاف میں آیا ہے کہ "اُفٍّ" کے معنی ہیں "اَتَضَجَّرُ" (میں گھبراتا ہوں) اور کتاب بسیط میں اُس کے معنی[6] "تَضَجَّرُ" آئے ہیں کہا گیا ہے کہ "ضجر" اور بقول بعض "تَضَجَّرْتُ" میں اسی کے معنی ہیں۔ پھر اس کے بعد مولف کتاب بسیط نے اس کے متعلق اُنتالیس لغتیں درج کی

---

[1] تنوین رکھنے والا اسم۔

[2] پھیرنا۔ محول کرنا۔

[3] تمہارا برا ہو۔

[4] مصنف کتاب صحاح۔ جوہری۔

[5] موذی۔ گندہ۔

[6] اکتا جانا۔

ہیں ۔ میں کہتا ہوں ساتوں مشہور قراءتوں میں اس لفظ کی قراءت اس اس طرح پر کی گئی ہے اُفِّ کسرہ کے ساتھ بلاتنوین۔ اُفِّ کسرہ اور تنوین دونوں کے ساتھ اور اُفَّ فتحہ کے ساتھ بلاتنوین اور شاذ قراءت میں اُفُّ ضمہ کے ساتھ مع تنوین اور بلا تنوین دونوں طرح پر پڑھنے کے علاوہ اُف تخفیف کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ "فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا اُفٍّ" کے معنی میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "اُس کے معنی ہیں "لاَ تَقْذِرْهُمَا" یعنی اُن کو گندہ نہ بنا اور ابی مالک سے اس کے معنی[1] بری بات کہنا مروی ہوئے ہیں۔

اَلْ: اس کا استعمال تین وجوہ پر آتا ہے۔ (۱) یہ کہ اَلَّذِیْ یا اُس کی فروع کے معنی میں اسم موصول ہے یہ اسم فاعل اور اسم مفعول کے صیغوں پر داخل ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ......" اور "اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ......" کہا جاتا ہے کہ ایسے موقع پر یہ حرف[2] تعریف ہوتا ہے اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ موصول حرفی ہے۔ (۲) یہ کہ الف لام حرف[3] تعریف ہو۔ اُس کی دو قسمیں ہوتی ہیں عہد کا اور جنس کا اور پھر یہ دونوں قسمیں بھی تین تین فروع اقسام میں منقسم ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ الف لام تعریف جو عہد کے لئے آتا ہے یا تو اُس کے ساتھ کوئی معہود وذکر شدہ پایا جائے گا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "کَمَا اَرْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلاً فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ" اور "فِیْهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَةٍ ط اَلزُّجَاجَةُ کَاَنَّهَا کَوْکَبٌ" کی مثالوں میں ہے اور اس قسم کا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ضمیر مع اپنے ساتھ والے لفظ کے اُسی معہود کی جگہ پر قائم کی جائے گی یا معہود ذہنی اُس کے ساتھ ہوگا جیسے قولہ تعالیٰ "اِذْهُمَا فِی الْغَارِ" اور "اِذْ یُبَایِعُوْنَکَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ" کی مثالوں میں ہے اور یا معہود[4] حضوری ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ" اور "اَلْیَوْمَ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ"۔ میں ابن عصفور کا قول ہے "اور اسی طرح ہر ایک اُس لام تعریف کی بھی یہی حالت ہوتی ہے جو کہ اسم اشارہ۔ اے ندائیہ یا اِذَا فجائیہ کے بعد یا اسم زمانِ حاضر میں واقع ہو مثلاً الاٰن اور الف لام جنسیت یا[5] استغراق افراد کے لئے آئیگا اور یہ وہ الف لام ہے جس کی جگہ لفظ کل حقیقتاً خلیفہ (قائم مقام) کیا جاتا ہے اور یہ الف لام قولہ تعالیٰ "وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا" اور "عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ" کی مثالوں میں آیا ہے اور اس طرح کے الف لام کی دلیلوں میں سے ایک امر یہ ہے کہ جس پر وہ داخل ہوا ہے۔ اُس میں سے کسی چیز کا استثناء صحیح ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلاَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" میں ہے دوسرا امر یہ ہے کہ اُس کا وصف صیغۂ جمع کے ساتھ وارد کیا جا سکے جیسے قولہ تعالیٰ "اَوِ الطِّفْلِ الَّذِیْنَ لَمْ یَظْهَرُوْا" کی مثال میں یا افراد کے خصائص کا استغراق کرنے کے واسطے آئے گا اور ایسے الف ولام کی جانشینی لفظ "کل" کے لئے مجازاً روا ہوتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "ذٰلِکَ الْکِتَابُ" میں ہے یعنی وہ کتاب جو ہدایت میں کامل اور تمام نازل شدہ کتابوں کی صفتوں اور خصوصیتوں کی جامع ہے یا وہ الف لام محض ماہیت، حقیقت اور جنس کی تعریف کے لئے

---

1. ھوا الردی من الکلام۔
2. الف لام تعریفی۔
3. معرفہ بنانے والا۔
4. موجود فی الخارج۔
5. تمام افراد کو مستغرق کر لینے۔

آئے گا اس طرح کے الف لام کی جگہ پر لفظ ''کل'' کو حقیقتاً یا مجازاً کسی طرح پر بھی قائم نہیں کیا جا سکتا جیسے قولہ تعالیٰ ''وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ'' اور ''أُولَٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ'' کی مثالوں میں ہے کہا گیا ہے کہ اس طرح کے الف لام کے ساتھ معرفہ کیے جانے والے اسم اور اسم جنس نکرہ کے مابین وہی فرق ہے جو فرق مقید اور مطلق کے مابین ہوتا ہے کیونکہ معرف باللام جس حقیقت پر دلالت کرتا ہے تو اُس کو حاضر فی الذہن ہونے کی قید میں مقید کر دیتا ہے اور اسم جنس نکرہ مطلق حقیقت پر دلالت کرتا ہے نہ باعتبار کسی قید کے اور الف لام کی تیسری قسم زائدہ ہے۔ اس کی دو نوع ہیں (۱) لازم جو اس قول کے اعتبار سے کہ ''موصولات کی تعریف صلہ کے ذریعہ سے ہوتی ہے''۔ موصولات میں پایا جاتا ہے۔ یا جو کہ اعلام المقارنۃ میں پایا جاتا ہے کہ وہ اپنے نقل[1] کے باعث الف لام کو لازم لیتے ہیں جیسے اللَّاتُ اور الْعُزّٰی اور یا غلبہ استعمال کی وجہ سے اُن ناموں کے ساتھ الف لام کا آنا لازم ہو جاتا ہے مثلاً کعبہ کے لئے ''البیت'' طیبہ کے لئے ''المدینہ'' اور ثریا کے لئے ''النجم'' کے ناموں کی خصوصیت ہے اور یہ الف لام دراصل عہد کا الف لام ہے۔ ابن ابی حاتم۔ مجاہد سے قولہ تعالیٰ ''وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ'' کے معنوں میں روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا ''النجم سے ثریا مراد ہے'' اور (۲) الف لام زائدہ غیر لازم ہوتا ہے اور اس طرح کا الف لام صیغہ حال پر واقع ہوتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کی قراءت قولہ تعالیٰ ''لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ'' میں فتحہ ''یا'' کے ساتھ لَيَخْرُجَنَّ روایت کی گئی ہے یعنی ذلیل کر کے نکالا جاتا ہے کیونکہ حال کا نکرہ لانا واجب ہے مگر یہ قراءت فصیح نہیں اور بہتر یہ ہے کہ اس کی روایت مضاف کو حذف کر دینے کی بنیاد پر کی جائے یعنی عبارت کی تقدیر ''خروجَ الْأَذَلَّ'' قرار دی جائے جس میں سے مضاف ''خروج'' کو حذف کر کے مضاف الیہ ''الْأَذَلَّ'' کو رہنے دیا گیا ہے اور زمخشری نے بھی اسی کو یونہی مقدر مانا ہے۔

مسئلہ: اسم اللہ تعالیٰ میں جو الف لام ہے اُس کی بابت مختلف اقوال آئے ہیں سیبویہ کہتا ہے یہ الف لام حذف شدہ ہمزہ کے عوض میں اس بنا پر آیا ہے کہ اللہ کی اصل اِلٰـهٌ تھی اُس پر الف لام داخل کیا تو ہمزہ کی حرکت نقل کر کے ماقبل یعنی لام کو دی اور لام کو لام میں ادغام کر دیا''۔ الفارسی کا قول ہے کہ اس بات پر جو (سیبویہ نے کہی) اللہ کے ہمزہ کا قطعی اور لازمی ہونے بھی دلالت کرتا ہے'' دوسرے علماء کا بیان ہے کہ یہ الف و لام تفخیم اور تعظیم کی غرض سے تعریف کو زائد کرنے والا ہے اور کہ اِلٰـه کی اصل اَوْلَاهٌ تھی ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ الف لام زائدہ اور لازم ہے تعریف کے لئے نہیں۔ بعض یہ کہتے ہیں الہ کی اصل صرف کنایۃ کی ''ھا'' (ہ) تھی اُس پر لام ملک زیادہ کیا گیا ہے تو وہ لَـهٗ ہو گیا پھر تعظیم کے لحاظ سے اُس پر الف لام کا اضافہ کیا اور توکید کے خیال سے اُس کی تفخیم (پُر کر کے پڑھنا) کی۔ (یوں اللہ ہو گیا) اور خلیل اور بہت سے دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ کلمہ کی بنیاد ہی اللہ ہے اور وہ اسم علم ہے جس کا اشتقاق اور جس کی اصل کچھ بھی نہیں۔

خاتمہ: کوفیوں نے بالعموم اور بعض بصرہ کے لوگوں نے بھی مع متاخرین کے گروہ کثیر کے الف لام کا ضمیر مضاف الیہ کے قائم مقام ہونا جائز رکھا ہے اور اس قاعدہ پر ''فَإِنَّ الْجَنَّةَ ..... هِيَ الْمَأْوَىٰ'' کو بطور مثال پیش کیا ہے اور اس امر کی ممانعت کرنے والے یہاں ''لَهٗ'' ضمیر منفصل کو مقدر بتاتے ہیں (یعنی هِيَ لَهُ الْمَأْوَىٰ) عبارت کی اصل قرار دیتے ہیں۔ مترجم) اور زمخشری نے اسم ظاہر مضاف کی نیابت میں بھی الف لام کا آنا جائز بتاتا ہے وہ اس کی مثال ''وَعَلَّمَ آدَمَ

---

[1] ایک معنی سے دوسرے معنی میں مستعمل ہو جانا۔

اَلْاَسْمَاءَ كُلَّهَا" پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اصل میں "اَسْمَاءَ الْمُسَمَّيَاتِ" تھی۔

اَلا: فتحہ الف کے ساتھ اور بغیر تشدید کے یہ قرآن شریف میں کئی وجوہ پر واقع ہوا ہے جن میں سے ایک وجہ تنبیہ ہے اس صورت میں وہ اپنے مابعد کی تحقیق پر دلالت کرتا ہے۔ زمخشری کا بیان ہے اسی وجہ سے اُس کے بعد بہت کم ایسے جملے آئے ہیں جو اس طور پر آغاز نہ ہوئے ہوں جس طرح پر قسم کا القاء کیا جاتا ہے یہ جملہٴ اسمیہ اور جملہٴ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلاَ يَوْمَ يَاْتِيْهِمْ لَيْسَ مَصْرُوْفًا عَنْهُمْ" "اَلاَ اِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ" کتاب مغنی میں وارد ہوا ہے کہ "غیر عربی نژاد لوگ اس کو استفتاح (آغازِ کلام) کا حرف کہتے اور اس طرح اس کے مرتبہ کو تو واضح کر دیتے ہیں لیکن اس کے معنی پر غور کرنے سے پہلو بچا جاتے ہیں یہ اس لحاظ سے کہا گیا ہے کہ اَلاَدر اصل ہمزہ اور "لا" حرف نفی دونوں سے مرکب اور تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ ہمزہٴ استفہام کا دستور ہے کہ جب وہ نفی پر داخل ہوگا۔ تحقیق کا فائدہ دے گا جیسے کہ قولہ تعالیٰ "اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقَادِرٍ" میں پایا جاتا ہے (یعنی بے شک اللہ اس بات پر قادر ہے) اور وجوہ دوم وسوم تحضیص اور عرض ہیں ان دونوں لفظوں کے معنی کسی چیز کو طلب کرنے کے ہیں مگر ان میں باہمی فرق اس قدر ہے کہ تحضیص کسی قدر برانگیختہ کر کے طلب کرنے کا نام ہے اور عرض میں نرمی اور فروتنی کے ساتھ طلب ظاہر ہوتی ہے۔ ان دونوں وجوہ میں حرف اَلاَ جملہٴ فعلیہ پر آنے کے لئے مخصوص ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَلاَ تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَكَثُوْا ...... قَوْمَ فِرْعَوْنَ" "اَلاَ يَتَّقُوْنَ...... اَلاَ تَاْكُلُوْنَ...... اَلاَ تُحِبُّوْنَ اَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ" کی مثالوں میں ہے۔

اَلَّا فتح اور تشدید کے ساتھ تحضیص (برانگیختہ کرنا) کا حرف ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے یہ حرف قرآن میں تحضیص کے معنی میں کہیں نہیں آیا۔ مگر ہاں میں اس بات کو جائز تصور کرتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ "اَلَّا يَسْجُدُوْا لِلّٰهِ" کو اس اصول کے تحت میں داخل کیا جائے رہا قولہ تعالیٰ "اَلَّا تَعْلُوْا عَلَيَّ" میں حرف اَلَّا تحضیص کے معنوں میں نہیں آیا ہے بلکہ دو کلموں میں یعنی اَنْ ناصب فعل مضارع اور لَا نافیہ سے مرکب ہے۔ یا اَنْ مفسرہ اور لَا سے جو نہی کے لئے آتا ہے اُس کی ترکیب وقوع میں آئی ہے۔

اِلَّا: کسرہ اور تشدید کے ساتھ۔ یہ کئی وجہوں پر مستعمل ہوتا ہے۔ اوّل استثنا کے لئے متصل ہو جیسے قولہ تعالیٰ "فَشَرِبُوْا مِنْهُ اِلَّا قَلِيْلًا" اور "مَا فَعَلُوْهُ اِلَّا قَلِيْلٌ" یا منفصل ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "قُلْ مَا اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ. اِلَّا مَنْ شَاءَ اَنْ يَّتَّخِذَ اِلٰى رَبِّهٖ سَبِيْلًا" اور "وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَهٗ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزٰٓى اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰى" میں ہے۔ دوم غیر کے معنوں میں آتا ہے اس حالت میں خود اُس کے ساتھ اور نیز اُس کے بعد آنے والے جملہ کے ساتھ ایک جمع منکر کی توصیف ہوتی ہے یا ایسے لفظ کی جو جمع منکر کے مشابہ ہو اور یہ اِلَّا بمعنی غیر اپنے بعد واقع ہونے والے اسم کو وہی اعراب دیتا ہے جو لفظ غیر اپنے مابعد کو دیا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا"[1] کیونکہ اس آیت میں اِلَّا کا استثناء کے لئے آنا جائز نہیں ہو سکتا یوں کہ آلِهَةٌ جمع منکر حالتِ اثبات میں ہے اور اس کا عموم پایا نہیں جاتا پھر اُس سے استثنا کرنا کیونکر صحیح ہوگا اور استثناء کیا جائے تو آیت کے معنی یہ ہو جائیں گے کہ "لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ لَيْسَ فِيْهِمُ اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" اور یہ معنی اپنے مفہوم کے لحاظ سے باطل ہیں۔ سوم یہ کہ اِلَّا عاطفہ ترسیل میں بجائے واؤ عطف کے آئے۔ اس

---

[1] اگر زمین و آسمان دونوں میں بہت سے ایسے معبود ہوتے کہ جن میں اللہ نہیں ہے تو یہ دونوں ضرور خراب جاتے۔

بات کو اخفش، فراء اور ابوعبیدہ نے بیان کیا ہے اور اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ "لِئَلَّا یَکُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَیْکُمْ حُجَّۃٌ اِلَّا الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا مِنْھُمْ" اور "لَا یَخَافُ لَدَیَّ الْمُرْسَلُوْنَ اِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوْءٍ" کو پیش کیا ہے یعنی وَلَا الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا (اور نہ وہ لوگ جنہوں نے ظلم کیا) اور "وَلَا مَنْ ظَلَمَ" (اور نہ وہ جس نے کہ ظلم کیا) اور جمہور نے اس کی تاویل استثنائے منقطع کے ساتھ کی ہے۔ چہارم یہ بَلْ کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے۔ قال تعالیٰ "مَا اَنْزَلْنَا عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰی اِلَّا تَذْکِرَۃً" اور "بَلْ تَذْکِرَۃً"[1] پنجم بدل کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو ابن الصائغ نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال میں "آلِھَۃٌ اِلَّا اللّٰہُ" کو پیش کیا ہے۔ یعنی مثال مذکور میں اِلَّا اللّٰہُ کے معنی بدل اللّٰہ اور عوضَ اللّٰہِ ہیں اور اس بات کے ماننے سے وہ اشکال بھی دفع ہو جاتا ہے جو کہ از روئے مفہوم کے اس مثال میں استثنائے منقطع یا اِلَّا کے ساتھ وصف کرنے کی حالتوں میں واقع ہوتا ہے ابن مالک نے غلطی میں مبتلا ہو کر قولہ تعالیٰ "اِلَّا تَنْصُرُوْہُ فَقَدْ نَصَرَہُ اللّٰہُ" کو بھی اسی قسم یعنی اِلَّا حرفِ استثناء کی قسم پنجم میں شمار کر لیا ہے حالانکہ اس مثال میں جو اِلَّا آیا ہے وہ اِنْ حرفِ شرط اور لَا حرفِ نفی سے مرکب لفظ ہے۔

فائدہ: الرمانی اپنی تفسیر میں بیان کرتا ہے "اِلَّا کے وہ معنی جو اسے لازم ہیں۔ یہ ہیں کہ وہ جس شئے کے ساتھ خاص بنایا جاتا ہے دوسری چیزوں کو چھوڑ کر اُسی کا ہو رہتا ہے مثلاً اگر تم کہو "جَاءَ نی القوم اِلَّا زیدًا" تو اس کلام میں تم نے زید کو نہ آنے کے ساتھ مخصوص کر دیا اور کہا جائے کہ "مَا جاءَ نی اِلَّا زَیْدٌ" تو اس مثال میں زید ہی آنے کے لئے خاص ہو گیا اور یہ کہو کہ "مَا جَاءَ نِیْ زَیْدٌ اِلَّا رَاکِبًا" تو اس صورت میں زید کو حالتِ رکوب کے ساتھ ایسی خصوصیت دے دی گئی کہ اب وہ دوسری حالتوں مثلاً پیدل چلنے یا دوڑنے وغیرہ سے محض بے تعلق ہو گیا۔

الآن: یہ زمانہ حاضر کا اسم ہے گاہے اُس کے علاوہ دیگر زمانوں میں بھی از روئے مجاز استعمال کر لیا جاتا ہے اور بہت سے لوگوں کا قول ہے کہ یہ دونوں زمانوں کی حد ہے یعنی اس کا ایک کنارہ زمانۂ ماضی ہے اور دوسرا کنارہ زمانہ مستقبل سے متصل ہے اور کبھی اس کے ساتھ ان دونوں زمانوں میں سے قریب تر زمانہ کے جانب تجاوز کیا جاتا ہے۔ ابن مالک کہتا ہے کہ اَلْآنَ اُس وقت کا اسم ہے جو تمامہ موجود ہوتا ہے جیسے نطق (تلفظ) کی حالت میں فعل انشاء کا وقت کہ اُس کو زبان سے ادا کرنے کے ساتھ ہی جب کہ وہ لفظ پورا ہوا ہو یا ہنوز اُس کا کچھ ہی حصہ تلفظ میں آیا ہو اُس کا زمانہ موجود ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اَلْآنَ خَفَّفَ اللّٰہُ عَنْکُمْ" اور "فَمَنْ یَّسْتَمِعِ الْآنَ یَجِدْ لَہٗ شِھَابًا رَّصَدًا" ابن مالک نے کہا" اور اس کی ظرفیت غالب ہے لازم نہیں اور اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ الف لام اس میں کس طرح کا ہے؟ بعض لوگوں کا قول ہے کہ وہ تعریفِ حضوری کا ہے اور چند شخصوں نے زائدہ لازمہ قرار دیا ہے۔

اِلٰی: حرفِ جر ہے اور بہت سے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ اسکے سب سے زیادہ مشہور معنی انتہائے غایت کے ہیں خواہ زمانہ کے لحاظ سے ہو جیسے قولہ تعالیٰ "اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ" یا مکان کے اعتبار سے ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی" اور یا زمان ومکان کے سوا دوسری چیزوں کی انتہائے غایت ظاہر کرنی ہو تو بھی اُسکے لئے یہی الی لایا جائے گا مثلاً "وَالْاَمْرُ اِلَیْکَ"[2] یعنی

---

[1] بلکہ یہ ایک تذکرہ (یاد دہانی) ہے

[2] تین جانب ختم ہونے والا ہے۔

مُنۡتَهٰہ اِلَیۡکَ" اکثر لوگوں نے اِلٰی کے صرف یہی ایک معنی بیان کرنے پر اکتفا کی ہے مگر ابن مالک وغیرہ علمائے نحو نے کوفہ والوں کی پیروی کرتے ہوئے اور بھی متعدد معنی اس کے قرار دیئے ہیں کہ منجملہ ان کے ایک معنی معیت ہے اور یہ معنی ایسے موقع پر پائے جاتے ہیں جب کہ ایک شے کو محکوم یا محکوم علیہ بنانے کی غرض سے دوسری شے کے ساتھ شامل کر دیا جائے یا تعلق ظاہر کرنے کے ارادہ سے ایسا کیا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ "مَنۡ اَنۡصَارِیۡۤ اِلَی اللّٰہِ" "وَاَیۡدِیَکُمۡ اِلَی الۡمَرَافِقِ" اور "وَلَا تَاۡکُلُوۡۤا اَمۡوَالَھُمۡ اِلٰۤی اَمۡوَالِکُمۡ" میں ہے۔ الرضی کہتا ہے "اور تحقیق یہ ہے کہ ان مقاموں میں بھی اِلٰی انتہاء ہی کے واسطے آیا ہے یعنی وہ انتہاء جو المرافق اور اموالکم کی جانب مضاف ہے اور رضی کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے "اس بارے میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ عامل کی تضمین[1] کر دی جاتی ہے یا اس کو اُسی کی اصل ہی پر باقی رکھا جاتا ہے چنانچہ اس لحاظ سے پہلی آیت میں یہ معنی بنیں گے کہ[2] "من یضیف نصرتہٗ الی نصرۃ اللّٰہ اورمن ینصرنی حال کونی ذاھبا الی اللّٰہ" اور منجملہ اُنہی معانی کے دوسرے معنی ظرفیت کے ہیں یعنی "اِلٰی" بھی فِی کی طرح ظرف کے معنوں میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَیَجۡمَعَنَّکُمۡ اِلٰی یَوۡمِ الۡقِیٰمَۃِ" یعنی قیامت کے دن میں اور "ھَلۡ لَّکَ اِلٰۤی اَنۡ تَزَکّٰی" یعنی فِی اَنۡ اور تیسرے معنی لام کے مترادف ہونے کے ہیں۔ اس کی مثال "وَالۡاَمۡرُ اِلَیۡکِ" بتائی گئی ہے۔ بمعنی الامر لکَ اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ مثال انتہائے غایت کی ہے۔ چوتھے معنی تبیین (بیان کرنے) کے ہیں۔ ابن مالک کہتا ہے اور "اِلٰی جو تبیین کے واسطے آتا ہے۔ وہ حب' بغض یا اسم تفضیل کا فائدہ دینے کے بعد اپنے مجرور کی فاعلیت کو بیان کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "رَبِّ السِّجۡنُ اَحَبُّ اِلَیَّ" میں ہے پانچویں تو کید کے معنی دیتا ہے اور اسی کو زائدہ بھی کہنا چاہئے جیسے قولہ تعالیٰ "اَفۡئِدَۃً مِّنَ النَّاسِ تَھۡوِیۡۤ اِلَیۡھِمۡ" فتحہ واؤ کے ساتھ بعض لوگوں کی میں[3] "تَھۡوَاھُمۡ" اور اِلٰی زائدہ تاکید کے لئے آیا ہے۔ یہ بات فرا نے بیان کی ہے اور فرا کے ماسوا کسی اور نحوی کا قول ہے کہ یہاں پر اِلٰی تَھۡوِیۡ کی تضمین کے اعتبار پر تمیل (میل کرتے ہیں) کے معنی دیتا ہے۔

تنبیہ: ابن عصفور نے ابیاتِ الفیاح کی شرح میں ابن الانباری کا یہ قول بیان کیا ہے کہ اِلٰی اسم کے طور پر بھی مستعمل ہوتا ہے اور جس طرح "غدوت من علیه" کہا جاتا ہے اُسی طور پر "انصرفت من الیک" بھی کہا جاتا ہے پھر اس کی نظیر میں قرآن سے قولہ تعالیٰ "وَھُزِّیۡۤ اِلَیۡکِ بِجِذۡعِ النَّخۡلَۃِ" کو پیش کیا ہے اور اس بیان سے وہ اشکال بھی دفع ہو جاتا ہے جس کو ابی حیان نے اس آیت میں ڈالا ہے یوں کہ "مشہور قاعدہ کی رو سے فعل اس ضمیر کی جانب متعدی نہیں ہو سکتا جو بذاتہٖ اُس کے ساتھ متصل ہو یا کسی حرف کے ذریعہ سے اتصال رکھتی ہو مگر یہاں پر فعل نے ضمیر متصل کو رفع دیا ہے حالانکہ لطف کی بات اُن دونوں کا باب ظن کے سوا دوسرے باب میں مدلول کے لئے آنا ہے۔

اَللّٰھُمَّ: اس کے معنی مشہور قول کے اعتبار سے یَا اَللّٰہُ ہی مگر "یا" حرف ندا کو حذف کر کے بعوض اُس کے اسم اللہ کے آخر میں میم مشدد کا اضافہ کر دیا گیا کہا گیا ہے کہ اس کی اصل "یَا اَللّٰہُ اٰمِنَّا بِخَیۡرٍ" تھی پھر یہ "حَیَّھَلَا" کی طرح مرکب

---

[1] ہر ایک لفظ کو دوسرے لفظ کے معنی میں مجازاً استعمال کرنا۔

[2] کون شخص اپنی مدد کو خدا کی مدد کی جانب مضاف کرتا ہے۔ یا کوئی شخص اس حالت میں میری مدد کرے گا جب کہ میں خدا کی طرف جا رہا ہوں۔

[3] ان کی خواہش کرتے ہیں۔

امتزاجی بنالیا گیا۔ ابورجاء العطاردی کہتا ہے "اَللّٰھُمَّ" میں جو میم ہے یہ اسمائے باری تعالیٰ کے ستر ناموں کو اپنے اندر جمع کرتی ہے ابن طفر کا قول ہے کہ "اسی کو اسم اعظم کہا گیا ہے۔ اُس نے اس کے استدلال میں یہ بات پیش کی ہے کہ اسم اللہ ذات واجب پر اور حرف میم ننانوے صفات واجب پر دلالت کرتا ہے اور اسی وجہ سے ابوالحسن البصری نے کہا ہے "اَللّٰھُمَّ تجمع" اور نضر بن شمیل کا قول ہے کہ "جس شخص نے اَللّٰھُمَّ کہا اُس نے گویا اللہ کو اُس کے تمام اسمائے حسنیٰ کے ساتھ پکارلیا۔

اَمْ: حرف عطف ہے اور اس کی دو نوع ہیں۔ اول متصل یہ دو قسموں پر آتا ہے (۱) وہ جس کے پہلے ہمزہ تسویہ (سواءٌ کا ہمزہ) آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ" "سَوَاءٌ عَلَيْنَا اَجَزِعْنَا اَمْ صَبَرْنَا" "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ اَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ" (۲) وہ کہ اس سے قبل ایک ایسا ہمزہ آئے جس کو اَم کے ساتھ ملانے سے تعیین مطلوب ہو جیسے قولہ تعالیٰ "اٰلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَيَيْنِ" اور ان دونوں قسموں میں اَم کو متصلہ ہی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کیونکہ اس کا ماقبل اور اُس کا مابعد دونوں ایک دوسرے سے الگ ہونے میں بجائے خود مستغنی نہیں ہوتے اور اس اَم کو معادلہ بھی کہتے ہیں اس واسطے کہ یہ قسم اوّل میں تسویہ (برابری) کا فائدہ دینے میں ہمزہ معادل ہے اور قسم دوم میں استفہام کا فائدہ دینے میں ہمزہ استفہام کا جوڑی دار ہے۔ پھر ان دونوں قسموں میں چار وجوہ سے باہم فرق عیاں ہوتا ہے۔ (اول) جو اَم ہمزۂ تسویہ کے بعد واقع ہوتا ہے وہ مستحق جواب نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمزۂ تسویہ کے ساتھ معنی میں استفہام کا اعتبار نہیں ہوتا اور اسی حالت میں کلام بوجہ خبر ہونے کے تصدیق اور تکذیب کے قابل ہوا کرتا ہے مگر ہمزۂ استفہام کے ساتھ آنے میں اُس کی یہ کیفیت نہیں ہوتی کیونکہ اس حالت میں استفہام اپنی حقیقت پر ہوا کرتا ہے۔ (۳و۴) وہ اَم جو ہمزہ تسویہ کے بعد واقع ہوا کرتا ہے اُس کا وقوع دو جملوں کے مابین ہونے کے سوا کسی اور طریقہ پر نہیں ہوتا پھر وہ دونوں جملے اُس کے ساتھ آ کر صرف دو مفرد کلموں کی تاویل میں ہو جاتے ہیں اور دونوں جملے یا فعلیہ ہوتے ہیں اور یا اسمیہ اور یا دونوں مختلف ہوتے ہیں یعنی ایک فعلیہ دوسرا اسمیہ اور اس کے برعکس۔ مثلاً سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ اَدَعَوْتُمُوْهُمْ اَمْ اَنْتُمْ صَامِتُوْنَ اور دوسرا اَم (جو ہمزہ استفہام کے بعد آتا ہے) دو مفرد کلموں کے مابین واقع ہوتا ہے اور یہ صورت اس میں پیشتر پائی جاتی ہے مثلاً "ءَاَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقًا اَمِ السَّمَاءُ" اور دو جملوں کے مابین بھی آتا ہے مگر یہ جملے تاویل مفرد میں نہیں ہوتے۔

اَم کی دوسری نوع منقطع ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وہ اَم جس کے سابق میں خبر وارد ہوئی۔ مثلاً "تَنْزِيْلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰهُ" دوسرے وہ اَم جس کے سابق میں ہمزہ تو آئے مگر استفہام کا ہمزہ نہ آئے جیسے قولہ تعالیٰ "اَلَهُمْ اَرْجُلٌ يَّمْشُوْنَ بِهَا اَمْ لَهُمْ اَيْدٍ يَّبْطِشُوْنَ بِهَا" کہ اس میں ہمزہ استفہام انکار کا ہے جو بمنزلہ نفی کے تصور کیا جاتا ہے اور اَم متصلہ نفی یا ہمزہ انکار کے بعد واقع نہیں ہوا کرتا تیسرے وہ اَم جس کے سابق میں ہمزہ کے علاوہ کوئی اور کلمہ استفہام آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "هَلْ يَسْتَوِى الْاَعْمٰى وَالْبَصِيْرُ اَمْ هَلْ تَسْتَوِى الظُّلُمٰتُ وَالنُّوْرُ" اور اَم منقطعہ کے وہ معنی جو اُس سے کبھی جدا نہیں ہوتے۔ اضراب[1] ہیں اور پھر کبھی وہ صرف اسی معنی کے واسطے آتا ہے اور گاہے اس معنی کے ساتھ استفہام انکاری کے معنی کو بھی شامل کر لیتا ہے۔ پہلے معنی یعنی محض اضراب کی مثال قولہ تعالیٰ "اَمْ هَلْ تَسْتَوِى

---

[1] پہلی بات سے پھر جانا۔ مکر جانا۔

"الظُّلُمَاتُ وَالنُّوْرُ" ہے کیونکہ استفہام پر استفہام داخل نہیں ہوسکتا ہے دوسرے معنی یعنی اضراب کے ساتھ انکاری استفہام بھی شامل ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "اَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُوْنَ" کہ اس کی عبارت کی تقدیر "بَلْ اَلَهُ الْبَنَاتُ" ہوتی ہے کیونکہ اگر اس کو اضراب محض ہی کے لئے مقدر کیا جائے تو لزوم محال کی دشواری آپڑتی ہے۔

تنبیہ اوّل۔ کبھی اَم ایسے انداز سے بھی واقع ہوتا ہے کہ اُس میں اتصال اور انقطاع دونوں باتوں کا احتمال ہوسکے جس طرح قولہ تعالیٰ "قُلْ اَتَّخَذْتُمْ عِنْدَاللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهُ اَمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ" میں ہے۔ زمخشری کہتا ہے یہاں پر اَم میں جائز ہے کہ بر سبیل تقریر وہ[1] "اَیُّ الْاَمْرَیْنِ کَائِنٌ" کے معنی سے معادل ہو کیونکہ اس سے ایک امر کے ہونے کا علم تو حاصل ہی ہوتا ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اَم منقطعہ ہو۔

تنبیہ دوم۔ ابو زید نے ذکر کیا ہے کہ اَمْ زائدہ بھی ہوا کرتا ہے اور اُس نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَمْ اَنَا خَيْرٌ" کو پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ عبارت کی تقدیر یوں ہے "اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَنَا خَيْرٌ" کیا تم نہیں دیکھتے کہ میں بہتر ہوں۔

اَمَّـا: فتحہ اور تشدید کے ساتھ۔ حرف شرط ہے اور تفصیل اور توکید کا حرف بھی۔ اس کے حرف شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اُس کے بعد حرف 'فا' کا آنا لازم ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ وَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَيَقُوْلُوْنَ" میں دیکھا جاتا ہے اور قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا الَّذِيْنَ اسْوَدَّتْ وُجُوْهُهُمْ اَكَفَرْتُمْ" میں اس کے بعد حرف 'فا' کے نہ آنے کی وجہ قول کا مقدر ہونا ہے یعنی اصل میں "فَيُقَالُ لَهُمْ اَكَفَرْتُمْ" ہونا چاہئے۔ مگر مقولہ نے قول سے مستغنی بنا دیا اس واسطے قول حذف کر دیا گیا اور 'ف' بھی اُسی کے ساتھ حذف ہوگئی اور یہی حالت قولہ تعالیٰ "وَاَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَفَلَمْ تَكُنْ اٰيَاتِیْ" کی بھی ہے اُس کا حرف تفصیل ہونا یوں قرار پایا ہے کہ اکثر بلکہ بیشتر حالتوں میں وہ ایسے ہی مواقع پر وارد ہوتا ہے جہاں اُس کے ذریعہ سے تفصیل مطلوب ہوتی ہے جیسا کہ پہلی مثال میں گزر چکا اور نیز مثلاً قولہ تعالیٰ "اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنَ" "وَاَمَّا الْغُلَامُ. وَالْجِدَارُ" یا ایسی ہی دوسری آیتوں میں اور کبھی اس کی تکرار اس واسطے ترک کر دی جاتی ہے کہ دونوں قسموں میں سے ایک ہی قسم دوسری قسم سے مستغنی بنا دیا کرتی ہے اس کا بیان آگے چل کر خلاف کی انواع میں آئے گا۔ اب رہا اَمَّا کا توکید کے لئے آنا۔ اس کی بابت زمخشری نے کہا ہے "کلام میں اَمَّا کا فائدہ یہ ہے کہ یا تو وہ کلام کو توکید کی فضیلت عطا کرتا ہے جیسے تم کہو "زيدٌ ذاهبٌ" اور پھر اس بات کی تاکید کرنا چاہو یا کہنا چاہو کہ زید لامحالہ جانے والا ہے اور وہ چلنے کی فکر میں ہے یہ کہ اُس نے چلنے کا عزم کرلیا ہے تو ایسی حالت میں تم کہوگے "اَمَّا زيدٌ فذاهبٌ" اور اسی واسطے سیبویہ نے اس کی تفسیر میں کہا ہے "[2]مهما يكن من شئٍ فزيدٌ ذاهبٌ" اور اَمَّا اور حرف "حرف" کے مابین یا تو مبتدا کو فاصل ڈالا جاتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہونے والی آیتوں میں گزر چکا ہے اور یا خبر کے ذریعہ سے اُن کے مابین جدائی ڈالی جائے گی جس طرح "اَمَّا فی الدّار فزيد" یا جملہ شرطیہ کے ساتھ فصل ہوگا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ......" میں پایا جاتا ہے اور یا اس اسم کے ذریعہ سے جو کہ جواب ہونے کے لحاظ سے

---

1. دو باتوں میں کوئی ایک امر ہونے والا ہے۔
2. جو کچھ بھی ہوا کرے زید جانے کا ضرور۔

منصوب ہو یہ فصل کریں گے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْهَرْ" یا اُس معمول کے اسم سے جو کسی محذوف کا معمول اور مابعد "فا" کی تفسیر کرتا ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "وَاَمَّا ثَمُوْدَ فَهَدَیْنَاهُمْ" بعض قاریوں کی قرأت میں نصب کے ساتھ۔

تنبیہ۔ قول تعالیٰ "اَمَّا ذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" میں جو لفظ "اَمَّا" ہے وہ اس اما کی قسم سے نہیں بلکہ وہ دو کلموں سے مرکب لفظ ہے اَمْ منقطعہ اور ما استفہامیہ سے۔

اِمَّا: کسرہ اور تشدید کے ساتھ کئی معنوں کے لئے وارد ہوتا ہے (۱) ابہام[1] مثلاً قولہ تعالیٰ "وَآخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللّٰهِ اِمَّا یُعَذِّبُهُمْ وَاِمَّا یَتُوْبُ عَلَیْهِمْ" تخییر[2]۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِمَّا اَنْ تُعَذِّبَ وَاِمَّا اَنْ تَتَّخِذَ فِیْهِمْ حُسْنًا" "اِمَّا ان تُلْقِیَ وَاِمَّا اَنْ نَكُوْنَ اَوَّلَ مَنْ اَلْقٰی" "فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً" اور (۳) تفصیل کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اِمَّا شَاكِرًا وَاِمَّا كَفُوْرًا" میں ہے۔

تنبیہیں: اوّل۔ مذکورۂ فوق مثالوں میں پہلی قسم (یعنی ابہام) کے معنوں میں جو "اِمَّا" آتا ہے وہ بلاکسی اختلاف کے غیر عاطفہ ہے مگر دوسری قسموں کی مثالوں میں جو اِمَّا آیا ہے اُس کی بابت اختلاف ہے اکثر لوگ اس کو عاطفہ قرار دیتے ہیں اور ایک گروہ نے اس بات کو ناپسند کیا ہے جن میں ابن مالکؒ بھی ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ بیشتر اوقات اِمَّا وارد عاطفہ کے ساتھ لزوم کے طور پر آیا کرتا ہے یعنی واؤ عاطفہ اُس کا ضروری جزو بنا رہتا ہے ابن عصفور نے اِمَّا کے عاطفہ نہ ہونے پر اجماع کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے عطف کے باب میں بیان کرنے کی وجہ اس کا حروف عطف کے ساتھ ہی ساتھ رہتا ہے بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ "اِمَّا نے ایک اسم کو دوسرے اسم پر عطف کر دیا ہے اور واؤ عاطفہ ایک اِمَّا پر عطف کرتا ہے" یہ عجیب وغریب خیال ہے۔ تنبیہ دوم۔ آگے چل کر بیان ہوگا کہ یہ معانی اَوْ میں بھی پائے جاتے ہیں اور اُس کے اور اِمَّا کے مابین فرق یہ ہے کہ اِمَّا کے ساتھ جس امر کے لئے وہ آیا ہے اُسی کے لحاظ سے بنائے کلام شروع ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اُس کی تکرار واجب ہوئی اور حرف اَوْ کے ساتھ کلام کا آغاز یقین اور وثوق کے لحاظ سے ہو کر پھر بعد میں اس کلام پر ابہام یا کوئی دوسری بات طاری ہوتی ہے اسی واسطے اُس کی تکرار نہیں کی جاتی۔ تنبیہ سوم۔ قولہ تعالیٰ "فَاِمَّا تَرَیِنَّ مِنَ الْبَشَرِ اَحَدًا" میں جو اِمَّا آیا ہے وہ اس اِمَّا کی قسم سے نہیں جس کا ہم بیان کر رہے تھے بلکہ وہ دو حکموں سے مرکب لفظ ہے۔ اِن شرطیہ اور ما زائدہ ہے۔

اِنْ: کسرہ اور تخفیف دونوں کے ساتھ کئی وجوہ پر مستعمل ہوتا ہے۔ اوّل یہ کہ شرطیہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنْ یَّنْتَهُوْا یُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَاِنْ یَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ" اور جب کہ یہ اِن لَمْ پر داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں جزم دینے کا عمل لَمْ کیا کرتا ہے اور یہ بیکار ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا" یا جب کہ حرف لاَ پر داخل ہو تو اس حالت میں عامل جازم یہی اِنْ ہوگا اور لاَ جزم نہ دے گا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِلَّا تَغْفِرْ لِیْ" اور "اِلَّا تَنْصُرُوْهُ" اور ان مثالوں کا باہمی فرق یہ ہے لَمْ عامل ہے اس واسطے وہ لازمی طور پر اپنے بعد کسی معمول کو چاہتا ہے لَمْ اور اس کے معمول کے مابین کسی چیز کے ذریعہ سے جدائی نہیں ڈالی جاتی اِنْ اور اُس کے معمول کے مابین معمول لَمْ کے ذریعہ سے جدائی ڈالی جا سکتی ہے اور لا نافیہ ہونے کی

---

[1] گول مول بات کہنا۔

[2] اختیار دینا

حالت میں عامل جازم نہیں ہوتا اس واسطے اُس کے آنے کی صورت میں عمل کی نسبت ان کی طرف کی گئی۔ وجہ دوم اِنْ کا نافیہ ہونا ہے اس صورت میں وہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَ الْـكَـافِـرُوْنَ اِلاَّ فِـيْ غُرُوْرٍ" اور "اِنْ اُمَّهَاتُهُمْ اِلاَّ اللاَّئِيْ وَلَدْنَهُنَّ" اور "اِنْ اَرَدْنَا اِلاَّ الْحُسْنٰى" اور "اِنْ يَّـدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ اِلاَّ اِنَاثًا" کہا گیا ہے کہ اِنْ نافیہ ہمیشہ اسی طرح واقع ہوتا ہے کہ اُس کے بعد الا ضرور ہو۔ جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں گزر چکا ہے یا لَمَّا مشدد آئے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ" لَمَّا کو تشدید کے ساتھ قرأت کرنے کی حالت میں) مگر یہ قول ارشاد باری تعالیٰ "اِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهٰذَا" اور "اِنْ اَدْرِيْ لَعَلَّهٗ فِتْنَةٌ لَّكُمْ" کی مثالیں پیش کرنے کے ساتھ رد بھی کر دیا گیا ہے اور جو اِنْ نافیہ ہونے پر محمول ہوئے ہیں منجملہ اُن کے قولہ تعالیٰ "اِنْ كُنَّـا فَـاعِلِيْنَ" اور "قُلْ اِنْ كَـانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدًا" بھی ہیں اور اس اعتبار پر یہاں وقف کیا جاتا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَلَـقَـدْ مَكَّنَاهُمْ فِيْ اِنْ مَّكَّنَّاكُمْ فِيْهِ" میں بھی ان نافیہ ہے ای فی الَّذِيْ مَا مَكَّنَّاكُمْ فِيْهِ (یعنی اُس چیز میں جس کی بابت ہم نے تم کو قدرت نہیں دی) اور کہا گیا ہے کہ یہ اِنْ زائدہ ہے مگر قول اوّل یعنی اُس کے نافیہ ہونے کی تائید باری تعالیٰ کے ارشاد "مَكَّـنَّـا هُمْ فِي الْاَرْضِ مَالَـمْ نُـمَكِّنْ لَّكُمْ" سے ہوتی ہے اور یہاں پر نفی کے لئے لفظ ما وارد کرنے سے اس لئے عدول کیا تاکہ اُس کی تکرار سے تلفظ میں ثقالت نہ پیدا ہو جائے۔ میں کہتا ہوں۔ اِنْ کا نفی کے لئے ہونا ابن عباسؓ سے بھی وارد ہے جیسا کہ غریب القرآن کی نوع میں ابن ابی طلحہؓ کے طریق سے بیان ہو چکا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَلَـئِـنْ زَالَتَا اِنْ اَمْسَكَهُمَا مِنْ اَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهٖ" میں اِنْ شرطیہ اور اِنْ نافیہ دونوں اکٹھے ہو گئے ہیں اور جس وقت اِنْ نافیہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے تو جمہور کے نزدیک وہ کوئی عمل نہیں کرتا کسائی اور مبرد نے اس کو لیس کا عمل دینا رکھ کر اس کی مثال میں سعید بن جبیرؒ کی قرأت "اِنَّ الَّـذِيْـنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ عِبَادًا اَمْثَالَكُمْ" پیش کی ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا قرآن شریف میں جس جس مقام پر لفظ اِنْ آیا ہے وہ انکار ہی کے لئے آیا ہے"۔ وجہ سوم یہ ہے کہ اِنَّ ثقیلہ سے تخفیف کر کے اِنْ داخل کر لیا گیا ہو۔ ایسی حالت میں وہ دو جملوں پر داخل ہوا کرتا ہے۔ پھر جب وہ جملہ اسمیہ پر داخل ہو تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ اُس کو مہمل کر دیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنْ كُـلُّ ذٰلِكَ لَـمَّـا مَتَـاعُ الْـحَيٰوةِ الدُّنْيَا" "اِنْ كُلٌّ لَّمَّا جَمِيْعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُوْنَ" اور "اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" حفص اور ابن کثیر کی قرأت میں اور کبھی وہ عمل بھی کر لیتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِنْ كُلاًّ لَـمَّـا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ" حرمین کی قرأت میں اور جس وقت ان کا داخلہ فعل پر ہوتا ہے تو اکثر یہ ہوا کرتا ہے کہ فعل ماضی ناسخ (نقل کرنے والا۔ زمانہ ماضی کو زمانہ حال میں لے آنے والا) پر آئے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَاِنْ كَـانَتْ لَكَبِيْرَةٌ" اور "وَاِنْ كَـادُوْا لَيَفْتِنُوْنَكَ عَنِ الَّذِيْ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ" اور "وَاِنْ وَجَدْنَا اَكْثَـرَهُـمْ لَـفَـاسِقِيْنَ" میں ہے اس سے کم درجہ پر یہ ہوتا ہے کہ اس کا مدخول فعل مضارع ناسخ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِنْ يَّكَادُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَيُزْلِقُوْنَكَ" اور "وَاِنْ نَـظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِيْنَ" اور جس مقام پر اِنْ کے بعد لام مفتوحہ پایا جائے تو سمجھنا چاہئے کہ اِنْ خفیفہ ہے جو اِنَّ ثقیلہ سے تخفیف کر کے اس طرح کر لیا گیا ہے (یعنی نون تاکید خفیفہ) وجہ چہارم یہ ہے کہ اِنْ زائدہ آتا ہے اور اس وجہ کی مثال قولہ تعالیٰ "فِـيْ مَـا اِنْ مَّـكَّـنَّاكُمْ فِيْهِ" پیش کی گئی ہے۔ وجہ پنجم اِنْ کا تعلیل اکثر (سبب ظاہر کرنے کے لئے) کے لئے آنا ہے۔ کوفیوں کا یہی قول ہے اور اس کی مثال میں اُنہوں نے قولہ تعالیٰ "وَاتَّـقُـوا اللّٰهَ اِنْ

"کُنتُم مُؤمِنِینَ" اور "لَتَدخُلُنَّ المَسجِدَ الحَرَامَ اِن شَاءَ اللّٰہُ آمِنِینَ" کو پیش کیا ہے اور نیز قولہ تعالیٰ "وَاَنتُمُ الاَعلَونَ اِن کُنتُم مُؤمِنِینَ" گویا ایسے ہی اور آیتوں کو بھی جن میں فعل کا واقع ہونا ثابت ہو رہا ہے اور جمہور نے آیتِ مشیت یعنی "لَتَدخُلُنَّ المَسجِدَ الحَرَامَ اِن شَاءَ اللّٰہُ آمِنِینَ" کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اس آیت میں بندوں کو اُس وقت کلام کرنے کی کیفیت تعلیم دی گئی ہے جب کہ وہ کسی آئندہ بات کی خبر دے رہے ہوں (یعنی خدا نے اُن کو بتایا ہے کہ زمانہ مستقبل سے تعلق رکھنے والی کوئی بات کہنا ہو تو یوں ان شاء اللہ کہنے کے ساتھ اُس کو کہو اور یہ کہ اس کلمہ کی اصل شرط ہونا ہے مگر یہ تبرک (برکت حاصل کرنے کی غرض) کے لئے ذکر کیا جانے لگا یا کہ آیت کے معنی ہیں "لَتَدخُلُنَّ جَمِیعًا اِن شَاءَ اللّٰہُ" یعنی البتہ تم سب کے سب اگر خدا کو منظور ہے تو مسجد حرام میں ضرور داخل ہو گے اور تم میں سے کوئی شخص اُس میں داخل ہونے کے قبل نہیں مرے گا باقی تمام آیتوں کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اُن سبھوں میں بھی اِن کلمہ شرط ہے اور جوش اور شوق دلانے کے لئے وارد کیا گیا ہے جس طرح تم اپنے بیٹے سے کہو "اِن کنت ابنی فاطعنی" اگر تو میرا بیٹا ہے تو میری بات مان) اور چھٹی وجہ اُس کا قَد کے معنی میں آنا ہے اس بات کا ذکر قطرب نحوی نے کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "فَذَکِّر اِن نَفَعَتِ الذِّکرٰی" کو پیش کیا ہے جس سے "قَد نَفَعَت" مراد ہے اور اس مثال میں شرط کے معنی کسی طور بھی صحیح نہیں ہو سکتے اس واسطے کہ وہ بہر حال مامور بالتذکیر (یاد رکھنے کے لئے حکم دیا گیا) ہے اور قطرب کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ "یہاں پر اِن شرطیہ ہے اور اس کے معنی اُن لوگوں کی (جو کافر ہیں) مذمت اور اس بات کا اظہار ہے کہ اُن میں تذکیر کا نفع ہونا ایک بعید امر ہے اور کہا گیا ہے کہ یہاں پر تقدیر عبارت "وَاِن لَم تَنفَع" ہے جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "سَرَابِیلَ تَقِیکُمُ الحَرَّ" کی حالت ہے۔

فائدہ: بعض لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن میں چھ جگہوں میں ان لفظ شرط کے ساتھ واقع ہوا ہے مگر وہاں شرط مراد نہیں اور وہ مقامات یہ ہیں[1] (۱) "وَلَا تُکرِهُوا فَتَیَاتِکُم عَلَی البِغَاءِ اِن اَرَدنَ تَحَصُّنًا" (۲) "وَاذکُرُوا نِعمَةَ اللّٰہِ عَلَیکُم اِن کُنتُم اِیَّاہُ تَعبُدُونَ" (۳) "وَاِن کُنتُم عَلٰی سَفَرٍ وَّلَم تَجِدُوا کَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقبُوضَةٌ" (۴) "اِنِ ارتَبتُم فَعِدَّتُهُنَّ" (۵) "اِن تَقصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ اِن خِفتُم" (۶) "وَبُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذٰلِکَ اِن اَرَادُوا اِصلَاحًا"۔

اَن: فتحہ اور تخفیف کے ساتھ۔ کئی وجوہ پر استعمال ہوتا ہے۔ ایک جو کہ حرف مصدری[2] ہوتا اور فعل مضارع کو نصب دیتا ہے۔ یہ دو جگہ ابتدا میں واقع ہونے کے باعث محل رفع میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَن تَصُومُوا خَیرٌ لَّکُم" اور "وَاَن تَعفُوا اَقرَبُ لِلتَّقوٰی" اور ایسے لفظ کے بعد واقع ہو جو یقین کے سوا دوسرے معنوں پر دلالت کرتا ہے تو بھی اُس کو محل رفع میں رہنا نصب ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَلَم یَاۡنِ لِلَّذِینَ آمَنُوا اَن تَخشَعَ قُلُوبُهُم لِذِکرِ اللّٰہِ" اور "وَعَسٰی اَن تَکرَهُوا شَیئًا" میں ہے اور محل نصب میں ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "نَخشٰی اَن تُصِیبَنَا دَائِرَةٌ" اور "مَا کَانَ هٰذَا القُرآنُ اَن یُّفتَرٰی" اور "فَاَرَدتُّ اَن اَعِیبَهَا" میں ہے اور خفض کے محل میں بھی واقع ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اُوذِینَا مِن قَبلِ اَن تَاۡتِیَنَا" اور "مِن قَبلِ اَن یَّاۡتِیَ اَحَدَکُمُ المَوتُ" اور یہ اَن موصولِ حرفی ہے (یعنی وہ حرف جو اپنے ساتھ ملے

---

[1] کیونکہ یہاں پر (ارادہ) اکراہ کا محل ہے اور شرط کا مفہوم اس سے نہیں نکلتا۔

[2] مصدر کے معنی میں آنے والا حرف۔

ہوئے جملہ کو تاویل مفرد میں لاکر مصدری معنی دیتا ہے) اس کا وصل فعل متصرف کے ساتھ کیا جاتا ہے مضارع ہو جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں گزر گیا۔ یا ماضی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا اَنْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا" اور "لَوْلَا اَنْ ثَبَّتْنَاکَ" میں آیا ہے اور اَنْ کے بعد مضارع کو رفع بھی دے دیا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ اَنْ کو اُس کی اُخت (ہم معنی) حرف مَا پر محمول کر کے عمل نہیں دیا جاتا اس کی مثال ابن محیصن کی قرأت قولہ تعالیٰ "لِـمَـنْ اَرَادَ اَنْ يُتِمَّ الـرَّضَاعَةَ" ہے۔ دوسری وجہ اُس کے استعمال کی ان ثقیلہ سے تخفیف کر کے اَنْ رہنے دینا ہے۔ اس حالت میں وہ فعل یقین یا اُس کے کسی قائم مقام اور ہم معنی لفظ کے بعد واقع ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَفَلَا يَرَوْنَ اَنْ لَّا يَرْجِعُ اِلَيْهِمْ قَوْلًا" "عَلِمَ اَنْ سَيَكُوْنَ" اور "وَحَسِبُوْا اَنْ لَّا تَـكُـوْنَ" قرأت رفع کی حالت میں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اَنْ تفسیر کے لئے ہو "اَیْ" کے معنی میں جس طرح قولہ تعالیٰ "فَـاَوْحَيْـنَـا اِلَيْـهِ اَنِ اصْـنَـعِ الْفُلْکَ بِاَعْيُنِنَا" "وَنُوْدُوْا اَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ" اور اس کی شرط یہ ہے کہ ایک جملہ اَور اس کے سابق میں آئے اسی واسطے جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَاٰخِـرُ دَعْـوَاهُـمْ اَنِ الْـحَـمْـدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ" کو اس طرح کے اَنْ مفسرہ کے تحت میں داخل تصور کیا ہے اس نے سخت غلطی کی ہے کیونکہ یہاں اَنْ سے پہلے پورا جملہ نہیں ہے اور ان مفسرہ کی یہ شرط بھی ہے کہ اس کے بعد بھی ایک جملہ آنا چاہئے اور نیز جملۂ سابقہ میں قول کے معنی ہونے چاہئیں اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَانْـطَـلَقَ الْـمَلَاُ مِنْهُمْ اَنِ امْشُوْا" ہے اس واسطے کہ یہاں انطلاق سے پیروں کے ساتھ چلنا مرادنہیں بلکہ اِس کلام کے ساتھ اُن کی زبان کا چلنا مقصود ہے جیسا کہ "اَمْشُــــوْا" سے بھی معمولی طور پر قدم قدم چلنا مقصود نہیں بلکہ استمرار مشی مطلوب ہے۔ زمخشری نے قولہ تعالیٰ "اَنِ اتَّـخِـذِیْ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوْتًا" میں جو اَنْ آیا ہے اُس کو مفسرہ بیان کیا ہے اور اس کی وجہ اُس اَنْ سے پہلے قولہ تعالیٰ "وَاَوْحٰی رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ" کا وارد ہونا قرار دیا ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ وَحی اس مقام پر باتفاق سب کے نزدیک الہام کے معنی میں وارد ہوئی ہے اور الہام میں قول کے معنی ہرگز نہیں پائے جاتے۔ لہٰذا بلا کسی مزید حجت کے اس جگہ پر اَن مصدر یہ ہوگا اور اُس کے معنی "بِـاتِّـخَـاذِ الْـجِبَالِ" (پہاڑوں کو مکان کے لئے اختیار کرنے کے ساتھ) ہوں گے اور اَن مفسرہ کی یہ بھی شرط ہے کہ اس سے پہلے آنے والے جملہ میں قول کے حروف نہ ہوں لیکن زمخشریؒ نے قولہ تعالیٰ "مَـا قُـلْـتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِیْ بِهٖ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ" کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ اس میں اَنْ کا قول کی تفسیر کرنے والا اس لئے جائز ہے کہ قول کی تاویل امر (حکم) کے ساتھ کی جاسکتی ہے یعنی آیت کا مفہوم ہے "مَـا اَمَـرْتُـهُـمْ اِلَّا مَـا اَمَـرْتَـنِـیْ بِـهٖ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰـهَ"[1] ابن ہشام کہتا ہے یہ تاویل بہت پیاری ہے اور اس کے لحاظ سے قاعدہ کلیہ میں اتنی قید اور بڑھائی جانی چاہئے کہ "اُس میں قول کے حروف (صیغ) نہ ہوں ہاں یہ اور بات ہے کہ قول کی تاویل کسی دوسرے لفظ سے کر دی گئی ہو کیونکہ اس صورت میں کوئی مضائقہ نہیں"۔ مگر مجھ کو یہ کچھ عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ لوگ شرط تو یہ لگاتے ہیں کہ اَنْ مفسرہ سے پہلے آنے والے جملہ میں مصدر قول کا کوئی صیغہ نہ ہو اور جب اس کا صریح صیغہ آجائے تو اُس کی تاویل ایسے لفظ سے کرتے ہیں جو قول کا باہم معنی ہے! اور یہ بات بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ سابق میں الف لام کے بیان میں الآن کے الف لام کو زائدہ بتاتا ہے حالانکہ وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ الآن خود اپنے معنی کو متضمن ہے اور کہ اُس پر حرف جر داخل نہیں ہوتا۔ چوتھی وجہ استعمال اَنْ کی یہ ہے کہ وہ زائدہ ہو۔ اس حالت میں وہ اکثر لَمَّا توقیتہ[2] کے بعد واقع

---

[1] میں نے اُن کو بجز اس کے اور کوئی حکم نہیں دیا جو کہ تو نے مجھے حکم دیا تھا یعنی یہ کہ خدا کی عبادت کرو۔

[2] جو وقت متعین کرنے کے لئے آتا ہے۔

ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا اَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوْطًا" میں اَنْ زائدہ ہے۔ اخفش کہتا ہے کہ ان زائدہ ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو نصب دیا کرتا ہے اور اس نے اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَمَالَنَا اَنْ لَا نُقَاتِلَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ" کو پیش کیا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَالَنَا اَلَّا نَتَوَکَّلَ عَلَی اللّٰہِ" کو بھی اور کہا ہے کہ ان مثالوں میں ان کے زائد ہونے کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَمَا لَنَا اَلَّا نَتَوَکَّلَ عَلَی اللّٰہِ" ہے (کیونکہ اَنْ زائدہ نہ ہوتا تو ضرور تھا کہ اس جگہ بھی وارد کیا جاتا)۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ اِنْ مکسورہ کی طرح اَنْ مفتوحہ بھی شرطیہ ہوتا ہے اس بات کو اہل کوفہ نے کہا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰھُمَا" "اَنْ صَدُّوْکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" اور "صَفْحًا اِنْ کُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِیْنَ" کو پیش کیا ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے۔ میرے نزدیک بھی اُن دونوں (اَنْ) کا ایک ہی محل پر توارد اس بات کو ترجیح دیتا ہے کیونکہ (کسی قاعدہ) کی اصل توافق ہی ہوا کرتی ہے اور اُس کی تقویت ان ذکر شدہ آیتوں میں دونوں صورتوں پر کی گئی ہے (یعنی ان اور اَنْ) پھر اس کے علاوہ قولہ تعالیٰ "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰھُمَا" کے بعد اُس کے قول "فَتُذَکِّرَ اُخْرٰی" میں حرف "فا" کا داخل ہونا بھی "اَنْ" کے شرطیہ ہونے کا مرجح ہے۔ چھٹی وجہ استعمال ان کی اُس کا نافیہ ہونا ہے۔ اس بات کو بعض علمائے نحو نے قولہ تعالیٰ "اَنْ یُّؤْتٰی اَحَدٌ مِّثْلَ مَا اُوْتِیْتُمْ" میں مانا ہے۔ یعنی کہ[1] "مَا اُوْتِیَ" مراد ہے۔ مگر صحیح یہ ہے کہ اس مقام پر ان مصدریہ ہے اور اُس کے معنی "وَلَا تُؤْمِنُوْا اَنْ یُّؤْتٰی...... ای بایتاءِ اَحَدٍ" ہیں (یعنی کسی کے اس کہنے پر یقین نہ لاؤ کہ دوسرے کو بھی تمہاری جیسی ہدایت کی نعمت دی گئی ہے) ساتویں وجہ استعمال اَنْ کی یہ ہے کہ وہ تعلیل (سبب ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ "بَلْ عَجِبُوْا اَنْ جَاءَھُمْ مُّنْذِرٌ مِّنْھُمْ" اور "یُخْرِجُوْنَ الرَّسُوْلَ وَاِیَّاکُمْ اَنْ تُؤْمِنُوْا" کے بارے میں کہا ہے۔ مگر درست یہ ہے کہ ان مقامات پر اَنْ مصدریہ ہے اور اس کے قبل لام علت مقدر ہے اور آٹھویں وجہ اَنْ کا "لِئَلَّا" کے معنی میں آنا ہے یہ بعض علماء کا قول ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "یُبَیِّنُ اللّٰہُ لَکُمْ اَنْ تَضِلُّوْا" کو پیش کیا گیا ہے مگر درست یہ ہے کہ یہاں بھی اَنْ مصدریہ ہے اور عبارت میں "کراہۃ" کا لفظ مقدر ہے یعنی اصل عبارت[2] "کَرَاھَةَ اَنْ تَضِلُّوْا" تھی۔

اِنَّ: کسرہ اور تشدید کے ساتھ کئی وجوہ پر آتا ہے۔ منجملہ اُن کے ایک تاکید اور تحقیق کے معنی ہیں جو بیشتر آتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" اور "اِنَّا اِلَیْکُمْ لَمُرْسَلُوْنَ" عبدالقاہر جرجانی کہتا ہے "اِنَّ" کے ساتھ تاکید کرنا لام تاکید کی نسبت بہت زیادہ قوی ہے اور استقراء (جستجو اور غور) کے بعد ظاہر ہوا کہ اِنَّ کے موقعوں میں اکثر موقعے ایسے ملتے ہیں جہاں یہ کسی ایسے ظاہر یا مقدر سوال کا جواب ہوتا ہے جس میں سائل کو ظن (شبہ) ہوا کرتا ہے۔ وجہ دوم تعلیل ہے اس کو ابن جنی اور اہل بیان (علم) ثابت کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَاسْتَغْفِرُوا اللّٰہَ اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" اور "وَصَلِّ عَلَیْھِمْ اِنَّ صَلٰوتَکَ سَکَنٌ لَّھُمْ" اور "وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ" کو پیش کیا ہے اور یہ تاکید کی ایک قسم ہے اور تیسری وجہ یہ ہے کہ اِنَّ۔ نَعَمْ کلمۂ ایجاب کے معنی دیتا ہے۔ اس بات کو اکثر علماء نے قرار دیا ہے اور اس کی مثال میں بہت سے لوگوں نے کہ منجملہ اُن کے ایک مبرد بھی ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ ھٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" کو پیش کیا ہے۔

---

[1] تمہیں دیا گیا۔

[2] تمہارے گمراہ ہونے کی ناپسندیدگی۔

اَنَّ: فتحہ اور تشدید کے ساتھ دو وجہوں پر آتا ہے۔ اوّل حرف تاکید ہوتا ہے اور صحیح تر امر یہ ہے کہ وہ اِنَّ مکسورہ کی شاخ اور موصولِ حرفی ہے جو اپنے اسم و خبر دونوں کے ساتھ مل کر بتاویل مفرد مصدر ہوا کرتا ہے۔ پھر اگر اُس کی خبر اسمِ مشتق ہوگی تو مصدر مؤول[1] بہ اُسی خبر کے لفظ سے آئے گا مثلاً قولہ تعالیٰ "لِتَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" یعنی قدرتہٗ[2] اور اگر خبر اسم جامد ہو تو ایسے موقع پر "کَوْن" کو مقدر کیا جائے گا اَنَّ کے تاکید کے لئے آنے میں یہ اشکال بھی ڈالا جاتا ہے کہ اگر تم اُس کی خبر سے بنائے ہوئے مصدر کی تصریح کر دو تو اُس وقت میں وہ تاکید کا فائدہ ہرگز نہ دے گا اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ تاکید مصدر منحل کے لئے ہے (یعنی اُس مصدر کے لئے جس کا انحلال ہو گیا ہو یوں کہ اُس کی نسبت منقطع کر دی جائے) اور اسی بات کے ساتھ اُس میں اور اِنَّ مکسورہ میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ اِنَّ مکسورہ میں تاکید اسناد کی ہوتی ہے اور اس میں (اَنَّ مفتوحہ میں) احد الطرفین کی تاکید مطلوب ہوا کرتی ہے دوسری وجہ استعمال ان کی یہ ہے کہ وہ لَعَلَّ کے معنی میں استعمال ہونے والی لغت (لفظ) ہے اور اس اعتبار پر اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَمَا یُشْعِرُكُمْ اَنَّهَاۤ اِذَا جَآءَتْ لَا یُؤْمِنُوْنَ" کو پیش کیا گیا ہے۔ مگر یہ فتح کے ساتھ قراءت کرنے کی صورت میں ہے کیونکہ اس صورت سے ہی اُس کے معنی لَعَلَّهَا کے مانے گئے ہیں اور مکسورہ کی قراءت میں یہ معنی نہیں لئے جا سکتے۔

اَنّٰی: استفہام اور شرط کے مابین ایک مشترک اسم ہے۔ استفہام میں یہ بمعنی کیف کے وارد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَنّٰى یُحْیٖ هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا" (کیف یُحیی) "فَاَنّٰى یُؤْفَكُوْنَ" (کیف یُؤفکون) اور بمعنی مِنْ اَیْنَ کے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَنّٰى لَكِ هٰذَا" یعنی مِنْ اَیْنَ قُلْتُمْ (تم نے یہ بات کہاں سے کہی) اور "اَنّٰى هٰذَا" یعنی مِن اَیْنَ جاء نا (یہ ہمارے پاس کہاں سے آئی؟) کتاب عروس الافراح میں آیا ہے "اَیْن اور مِنْ اَیْن کے مابین فرق اس قدر ہے کہ اَیْن کے ساتھ اُس جگہ کو دریافت کیا جاتا ہے جس میں شے نے محل اختیار کیا ہو اور مِنْ اَیْن کے ساتھ اُس جگہ کو دریافت کیا جاتا ہے جو شے کے ظاہر ہونے کا مقام ہے اور اس معنی کی مثال قولہ تعالیٰ "صَبَبْنَا الْمَآءَ صَبًّا" کی شاذ قراءت قرار دی گئی ہے اَنّٰی متی کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ "فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ" میں یہ تینوں معانی ذکر کئے گئے ہیں اور ان تینوں معانی میں سے پہلے معنی کو ابن جریرؒ نے کئی طریقوں پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ دوسرے معنی کو ربیع بن انسؓ سے روایت کر کے اس کو پسندیدہ بتایا ہے تیسرے معنی کی روایت ضحاک سے کی ہے۔ پھر اُن کے علاوہ ابن عمرؓ وغیرہ سے ایک چوتھا قول یہ بھی روایت کیا ہے کہ "اَنّٰی" "حَیْثُ شِئْتُمْ" کے معنی میں آتا ہے۔ ابو حیان اور دیگر لوگوں نے آیت مذکورہ فوق میں اَنّٰی کا شرطیہ ہونا مختار مانا ہے اور کہا ہے کہ اُس کا جواب اس لئے حذف کر دیا گیا کہ ماقبل افتونی جواب پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ اگر وہ استفہامیہ ہوتا تو ضرور تھا کہ صرف اپنے مابعد پر اکتفا کر لیتا جیسا کہ استفہامیہ کلمات کی حالت ہے کہ وہ اپنے مابعد پر اکتفا کر لیا کرتے ہیں یعنی اگر وہ مابعد اسم یا فعل ہو تو ایسا کلام بن جاتا ہے جس پر سکوت کرنا اچھا ہو۔

اَوْ: حرف عطف ہے اور کئی معنوں کے لئے وارد ہوا کرتا ہے۔ شک کے لئے منجانب متکلم مثلاً قولہ تعالیٰ "قَالُوْا لَبِثْنَا یَوْمًا اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ" اور سننے والے کی طرف ابہام (دریافت طلب بات) کے معنوں میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ

---

[1] جس کے ہاتھ میں تاویل کی گئی ہے وہ مصدر ہے۔

[2] اُس کی قدرت ہر چیز پر ہے۔

"وَاِنَّا وَاِیَّاکُمْ لَعَلٰی هُدًی اَوْفِیْ ضَلَالٍ مُّبِیْنٍ" اور دو باہم عطف ہونے والی باتوں میں سے ایک بات کو اختیار کرنے کا موقع دینے کے لئے بھی وارد ہوتا ہے یوں کہ اُن دونوں کا اکٹھا ہونا ممتنع ہو اور یوں بھی کہ عدمِ امتناعِ جمع کی اباحت (اکٹھا ہوسکنے کا جواز) پائی جائے۔ پہلی صورت کی مثال یعنی امتناعِ جمع کی۔ قولہ تعالیٰ "فَفِدْیَۃٌ مِّنْ صِیَامٍ اَوْ صَدَقَۃٍ..... اَوْنُسُکٍ" ہے اور قولہ تعالیٰ "فَکَفَّارَتُہٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَۃِ مَسَاکِیْنَ اَوْ کِسْوَتُھُمْ اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ" بھی قسم دوم یعنی اُس صورت میں جب کہ جمع کرسکنا مباح ہو اُس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "وَلَا عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَنْ تَاْکُلُوْا مِنْ بُیُوْتِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اٰبَآئِکُمْ......" شکل اوّل یعنی امتناعِ جمع کی دونوں آیتوں میں یہ اشکال ڈالا گیا ہے کہ یہاں پر جمع کرنا ممتنع نہیں (کیونکہ ممکن ہے کہ ایک شخص سب باتوں کو پورا کردے) اور ابن ہشام نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ "نہیں جمع ہونا بے شک محال ہے کیونکہ کفارہ یا فدیہ کے لئے جن باتوں کی تعیین کی گئی ہے اگر کوئی شخص اُن سب کو ایک ساتھ پورا کردے تو نسبتاً کفارہ یا فدیہ ایک ہی چیز ہوگی اور باقی چیزیں علیحدہ اور بجائے خود قربتِ الٰہی اور حصولِ صواب کے باعث بنیں گی جو کفارہ یا فدیہ ہونے سے خارج ہیں لہٰذا وہ سب اکٹھا نہ ہوسکیں گی۔ میں کہتا ہوں کہ ان سب مثالوں سے بڑھ کر واضح اور صاف مثال قولہ تعالیٰ "اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا......" ہے کیونکہ جس شخص نے گردن مارنے یا سولی دینے کی سزاؤں میں سے ایک سزا دینے کا اختیار امام کے لئے مانا ہے وہ امام پر اِن دونوں باتوں کا ایک ساتھ جمع کرسکنا ممتنع قرار دیتا ہے کیونکہ امام دونوں باتیں ایک ساتھ کبھی نہیں کرسکتا اور ضرور ہے کہ اُن میں سے ایک ہی امر پر قائم ہو جو اُس کے اجتہاد میں مناسب معلوم ہوسکے اور یہ حرف (اَوْ) اجمال کے بعد تفصیل کے لئے بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَالُوْا کُوْنُوْا ھُوْدًا اَوْ نَصٰرٰی تَھْتَدُوْا" اور "قَالُوْا سَاحِرٌ اَوْ مَجْنُوْنٌ" یعنی بعض لوگوں نے ایسا کہا اور بعضوں نے ویسا اور "بَلْ" کے ساتھ اضراب کے معنی میں آتا ہے یعنی جس طرح "بَــــلْ" اضراب کے معنی دیتا ہے۔ اُسی طرح اَوْ بھی یہ معنی پیدا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَرْسَلْنٰہُ اِلٰی مِائَۃِ اَلْفٍ اَوْ یَزِیْدُوْنَ" (بَلْ یَزِیْدُوْنَ" اور قولہ تعالیٰ "فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنٰی (بل ادنی) اور نیز بعض لوگوں کی قرأت قولہ تعالیٰ "اَوَ کُلَّمَا عٰھَدُوْا عَھْدًا" (بَلْ کُلَّمَا) سکونِ واؤ کے ساتھ اور مطلق جمع ما بین المعطوفین کے لئے بھی آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "لَعَلَّہٗ یَتَذَکَّرُ اَوْ یَخْشٰی (ویخشی) لَعَلَّھُمْ یَتَّقُوْنَ اَوْ یُحْدِثُ لَھُمْ ذِکْرًا (ویحدث) اور تقریب کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو حریریؒ اور ابوالبقاءؒ نے بیان کیا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَمَآ اَمْرُ السَّاعَۃِ اِلَّا کَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْ ھُوَ اَقْرَبُ" بتایا گیا ہے۔ مگر اس قول کی تردید یوں کردی گئی ہے کہ یہاں پر تقریب کا استفادہ "اَوْ" سے نہیں بلکہ اُس کے علاوہ کسی اور شے سے ہوتا ہے۔ استثناء کے لئے اِلَّا کے معنی اور اِلٰی ظرفیہ کے معنی میں بھی اَوْ کا استعمال ہوتا ہے۔ ان دونوں وجوہ کے ساتھ آنے والا اَوْ اپنے بعد اَنْ مضمر ہونے کی وجہ سے فعل مضارع کو نصب دیتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْھُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَھُنَّ فَرِیْضَۃً" کہ اس میں تُفْرِضُوْا کو منصوب کہا جاتا ہے اور تَمَسُّوْا پر عطف ہونے کے باعث اُس کو مجزوم (بلم) نہیں قرار دیا جاتا تاکہ اس کے یہ معنی نہ ہوجائیں کہ اگر تم اُن عورتوں کو ان دونوں امروں میں سے کسی ایک امر کے منتفی ہونے کی مدت میں طلاق دے دو تو تم پر عورتوں کے مہروں سے تعلق رکھنے والے معاملہ میں کوئی خرابی نہ لازم آئے گی۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی اگرچہ مس کے پہلے فرض (قرار داد مہر) منتفی بھی ہو۔ تاہم مہر مثل کا ادا کرنا لازم آتا ہے اور فرض سے

پہلے مس نہ پائے جانے کی حالت میں آدھا مہر مسمّی (مقررہ) ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔لہٰذا جب کہ یہ صورت ہے تو کیونکر ہو سکتا ہے کہ دونوں امروں میں سے کسی ایک کے منتفی ہونے کے وقت جناح (خرابی وگناہ) کا رفع ہو جانا صحیح ہو سکے؟ اور اس لئے بھی کہ مہر مقرر کی گئی مطلقہ عورتوں کا قولہ تعالیٰ "وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ......" میں بار دیگر بھی ذکر ہوا ہے اور وہاں ممسوسات[1] کا ذکر پہلے بیان شدہ مفہوم کے خیال سے ترک کر دیا گیا۔ ورنہ اگر "تَفْرِضُوْا" مجزوم ہوتا تو پھر مس کی گئی اور مہر مقرر کی گئی عورتوں دونوں کا یکساں طور پر ذکر کیا جانا چاہئے تھا حالانکہ اُن کے ذکر میں تفریق کی گئی ہے جس حالت میں اَوْ بمعنی اِلاّ قرار دیا جائے تو مفروض لَهُنَّ (وہ عورتیں جن کا مہر باندھ دیا گیا ہے) ممسوس عورتوں کے ساتھ ذکر میں شریک ہونے سے خارج ہو جائیں گی اور اسی طرح اگر اَوْ بمعنی الی کے فرض کر کے اُسے نفی جناح کی غایت (حد) قرار دیں نہ کہ اس بات کی غایت (حد) کہ ہاتھ نہیں لگایا گیا۔ ابن حاجبؒ نے پہلی بات کا یہ جواب دیا ہے کہ "یہاں دو باتوں میں سے کسی ایک بات کی مدت کا انتفاء مراد نہیں بلکہ وہ مدت مراد ہے جس میں اِن دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہ تھی۔ اس طرح کہ دونوں امور کا ایک بار انکار کر دیا گیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر لفظ جناح نکرہ (اسم عام) ہے اور ایسا نکرہ جو نفی صریح کے سیاق میں واقع ہوا ہے" دوسری بات کا جواب کسی نے یہ دیا ہے کہ "مہر مقرر کی گئی عورتوں کا ذکر بار دیگر اس لئے کیا گیا کہ اُن کے واسطے نصف مہر مقررہ کی تعیین مقصود تھی اور صرف اس بات پر بس کرنا منظور نہ تھا کہ اُن کو فی الجملہ کوئی چیز دے دینے کا حکم دیا جائے اس طرح کہ "اَوْ" بمعنی اِلاّ ان. یا. اِلٰی اَنْ کی مثالوں میں سے اُبی بن کعبؓ کی قرأت کے مطابق قولہ تعالیٰ "تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ یُسْلِمُوْنَ" بھی ہے۔

تنبیہات: اوّل۔ متقدمین نے اَوْ کے یہ معانی بیان نہیں کئے ہیں۔ اُنہوں نے اس کے متعلق صرف اسی قدر کہا ہے کہ اَوْ دو یا کئی ایک چیزوں میں سے ایک چیز کی تخییر ہی کے لئے آتا ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے "تحقیق یہی امر ہے جس کو قدماء نے بیان کیا اور دوسرے جس قدر معانی بیان ہوئے ہیں یہ سب قرینوں سے مستفاد ہوتے ہیں۔

تنبیہ دوم: ابوالبقاء کہتا ہے "اَوْ جو کہ نہی میں آتا ہے وہ اُس اَوْ کا نقیض ہوتا ہے جو کہ اباحت کے بارے میں واقع ہو۔ اس واسطے نہی میں جن دو امروں کے مابین حرف اَوْ کے ساتھ عطف ڈالا جائے وہاں یہ مراد کبھی نہ ہو گی کہ اِن میں سے ایک ہی امر کا اجتناب لازم ہے بلکہ دونوں اُمور سے بچنا ضروری ہوگا جس طرح قولہ تعالیٰ "وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا" میں ہے کہ اس کے معنی ہیں "اُن میں سے ایک کی بھی اطاعت نہ کر" کیونکہ ان میں سے ایک کا فعل بھی جائز نہیں اور اگر ان دونوں اُمور کو باہم جمع کر دیا جائے تو ایسا ہو گا کہ گویا ایک منع کئے گئے کام کو دوبارہ کیا یوں کہ اِن میں سے ہر ایک امر ایک فعل منہی عنہ (جس سے باز رہنے کی ہدایت کی گئی ہو) ہے ابوالبقاء کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اس مثال میں اَوْ بمعنی واو (حرف "و") جمع کا فائدہ دیتا ہے یعنی دونوں شخصوں کی اطاعت سے یکساں ممانعت کرتا ہے اور طیبی کہتا ہے "یوں کہنا بہتر ہے کہ یہاں بھی اَوْ اپنے خاص معنی تخییر ہی کے لئے آیا ہے۔ البتہ اُسی نہی کی وجہ سے جو نفی کے معنی میں آئی ہے یہاں اَوْ کے معنی میں تعمیم پیدا ہو گئی کیونکہ نکرہ سیاق نفی میں واقع ہو تو وہ عام ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس موقعہ پر نہی سے پہلے یہ معنی تھے "تُطِيْعُ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا" تو آثم (گنہگار) یا کفور (سخت ناشکرا) کی اطاعت کرتا ہے۔ پھر جب کہ اُس

[1] مس کی گئی عورتوں کا۔

پرنہی آئی تو اُس کا ورود اُسی حالت پر ہوا جو کہ ثابت تھی (یعنی اَوْ اپنے اصل معنی دیتا تھا) اور اب بعد ورود نہی کے اُس "لَا تُطِعْ وَاحِدًا مِنْهُمَا" نہی کی جہت سے دونوں میں تعمیم کے ساتھ (عام) ہو گئے اور اَوْ بدستور اپنے باب (معنی) پر قائم رہا۔
تنبیہ سوم اُس کا مبنیٰ عدم تشریک (باہم شریک نہ کرنے) پر ہوتا ہے تو ضمیر بالافراد (مفرد طور سے) صرف اُسی کی جانب عود کرتی ہے اور وہ واو کے خلاف ہوتا ہے۔ بہر حال قولہ تعالیٰ "اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا" اس کی بابت کہا گیا ہے کہ اس میں اَو بمعنی واو عاطفہ کے آیا ہے اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کے معنی "اِنْ يَّكُنِ الْخَصْمَانِ غَنِيَّيْنِ اَوْ فَقِيْرَيْنِ" ہیں۔

فائدہ: ابن ابی حاتمؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' قرآن شریف میں جہاں کہیں اَو کا لفظ آیا ہے اُس کے معنی تخییر ہی کے ہیں پھر اگر (اُس کے بعد) "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ" ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ "الاوّل فالاوّل" (مرتبہ بمرتبہ پہلی بات سے لے کر آخر تک) اور بیہقی نے اپنے سنن میں ابن جریج سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا'' ہر چیز قرآن شریف کی جس میں اَوْ وارد ہوا ہے وہ تخییر ہی کے لئے ہے مگر قولہ تعالیٰ "اَنْ يُّقَتَّلُوْا اَوْ يُصَلَّبُوْا" اس قید سے بُری ہے کہ اُس میں اَو تخییر کے لئے نہیں آیا ہے''۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ'' میرا بھی یہ قول ہے''۔

اَوْلٰى: قولہ تعالیٰ "اَوْلٰى لَكَ فَاَوْلٰى" اور "فَاَوْلٰى لَهُمْ" میں۔ صحاح میں آیا ہے'' اہل عرب کا قول "اَوْلٰى لَكَ" ایک دھمکانے اور خوف دلانے کا کلمہ ہے۔ شاعر کہتا ہے "فَاَوْلٰى لَهٗ ثُمَّ اَوْلٰى لَهٗ" اصمعی کہتا ہے'' اس کے معنی "قَارَبَهٗ مَا يُهْلِكُهٗ" میں یعنی اُس پر ہلاک کرنے والی شے نازل ہوئی (آپڑی)''۔ جوہری کا قول ہے کہ'' اِس بارے میں اصمعیؒ سے بہتر بات کسی شخص نے نہیں کہی ہے کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ اَوْلٰى لَكَ فَاَوْلٰى میں) یہ اَوْلٰى اسم فعل اور مبنی ہے اس کے معنی ہیں "وَلِيَكَ شَرٌّ بَعْدَ شَرٍّ" اور "لَكَ" کلمہ تبیین ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ وعید (دھمکی دینے) کا علم اور غیر منصرف ہے اسی وجہ سے اس کو تنوین نہیں دی گئی اور اس کا محل بلحاظ ابتدا کے حالتِ رفع میں ہونا ہے "لَكَ" اس کی خبر ہے اس اعتبار پر اولی کا وزن "فَعْلٰى" ہے اور اُس کا الف الحاق کے لئے ہے۔ نیز اس کا وزن اَفْعُلُ بتایا جاتا اس کے معنی "اَلْوَيْلُ لَكَ" (تیری شامت آئے) کہے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ مقلوب منہ ہے اس کی اصل "اَوْيَلَ" تھی پھر حرف علت کو آخر میں کر دیا گیا۔ چنانچہ خنساء (شاعر) کا قول اسی قبیل سے ہے۔ هممت بنفسي بعض الهموم. فاولى لنفسي اولى لها) میری جان نے خود ہی کچھ رنج و غم خریدے۔ میری جان کی خرابی ہو اُس کی خرابی ہو کہا گیا ہے کہ اس کے معنی "الذّم لك اولى من تركه" ہیں پھر چونکہ یہ کلام میں بکثرت دورہ کرنے والا کلمہ تھا اس لئے مبتدا کو حذف کر دیا گیا ایک قول ہے کہ اُس کے معنی[5] "انت اولى واجدر لهذا العذاب" ہیں۔ ثعلب کہتا ہے عرب کے کلام میں "اولى لك" کے

---

1 اُن میں سے ہر ایک کی بھی اطاعت نہ کر۔

2 ہلاک کرنے والی چیز اُس کے قریب ہوئی۔

3 تجھ پر آفت کے بعد آفت پے در پے آئی۔

4 تیری مذمت کرنا بہ نسبت اس کے بہتر ہے کہ اُس کو ترک کر دیا جائے۔

5 تو اس تکلیف کے لئے سزاوار تر اور مناسب تر ہے۔

معنی ہلاکت سے نزدیک ہونے کے ہیں گویا کہ اس کا قائل مخاطب سے کہتا ہے[1] "قد ولیت الهلاک او قدوانیت الهلاک" اور اس کی اصل (ماخذ) "وَلی" ہے جس کے معنی ہیں قرب (نزدیکی) اور اسی باب سے ہے قولہ تعالیٰ "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ يَلُوْنَكُمْ" یعنی جو تم سے قریب ہوتے ہیں اُن سے لڑو۔ نحاسؒ کہتا ہے "اہل عرب "اولی لک" اس معنی میں بولتے ہیں کہ "کدت تهلک" تو قریب بہ ہلاکت ہو گیا ہے اور اس کی تقدیر (عبارت) "اولی لک الهلکة" (قریب آئی تیری ہلاکت) تھی۔

اِیْ: کسرہ اور سکون کے ساتھ۔ حرفِ جواب بمعنی "نَعَمْ" کے ہے۔ وہ خبر کی تصدیق اور خواہانِ خبر کے خبر پر آگاہ بنانے کے لئے آتا ہے اور نیز طالب سے وعدہ کرنے کے لئے۔ علمائے نحو کا قول ہے کہ یہ بجز اس کے کہ قسم سے پہلے آئے اور کسی موقع پر واقع نہیں ہوتی مگر ابن حاجبؒ نے استفہام کے بعد آنے کو مستثنیٰ کیا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَيَسْتَنْبِئُوْنَكَ اَحَقٌّ هُوَ قُلْ اِیْ وَرَبِّیْ"

اَیٌّ: فتحہ اور تشدید کے ساتھ کوئی وجوہ پر مستعمل ہوتا ہے۔ اوّل شرطیہ جس طرح قولہ تعالیٰ "اَيَّمَا الْاَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ" اور قولہ تعالیٰ "اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى" میں ہے۔ دوم استفہامیہ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "اَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖۤ اِيْمَانًا" میں اس سے صرف انہی باتوں کو دریافت کیا جاتا ہے جو کہ کسی ایسے امر میں دو باہم شریک ہونے والی چیزوں کو ایک دوسرے سے ممتاز بناتی ہیں کہ وہ امر دونوں کے لئے ایکساں عام ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا" یعنی ہم یا محمدؐ کے اصحاب' سوم موصولہ جیسے قولہ تعالیٰ "لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيْعَةٍ اَيُّهُمْ اَشَدُّ" میں ہے اور اَیٌّ ان تینوں وجوہ میں اسم معرب ہوتا ہے۔ ہاں وجہ سوم یعنی موصولہ ہونے کی حالت میں اگر اُس کا عائد (ضمیر) حذف کر کے اُسے مضاف کر دیا جائے تو اُس وقت میں وہ بنی علی الضم ہو جاتا ہے جیسا کہ مثال کی مذکورہ بالا آیت میں ہے مگر اخفشؒ نے اس حالت میں بھی اُسے معرب ہی مانا ہے اور اس اعتبار پر اُس نے بعض قاریوں کی قرأت میں اس آیت کو نصب کے ساتھ روایت کیا ہے اور ضمہ کے ساتھ قرأت ہونے کی تاویل یہ کی ہے کہ یہاں حکایت کا اعتبار کیا گیا ہے اخفشؒ کے سوا کسی اور نے اُس کے متعلق فعل ہونے کی تاویل پیش کی ہے زمخشری یہ تاویل کرتا ہے کہ اس مقام میں ایٌّ مبتدائے محذوف کی خبر ہے کیونکہ تقدیر کلام "لَنَنْزِعَنَّ بَعْضَ كُلِّ شِيْعَةٍ"[2] تھی پس گویا کہ سوال کیا گیا وہ بعض کون ہے؟ تو اُس کے جواب میں کہا گیا "هُوَ الَّذِیْ اَشَدُّ" پھر اس کے بعد وہ دونوں مبتدا جو اَیٌّ کو دو آگے پیچھے طرف سے گھیرے ہوئے تھے حذف کر دیئے گئے اور ابن الطراوةؒ کہتا ہے کہ اس آیت میں لفظ اَیٌّ مبنی اور اضافت سے قطع شدہ واقع ہوا ہے اور یہ کہ "هُمْ اَشَدُّ" مبتدا اور خبر ہیں اور مبتدا "هُمْ" بطور ضمیر متصل کے اَیٌّ کے ساتھ ملا ہوا آیا ہے اور اسی کا قول ہے کہ اجماع کے لحاظ سے جس وقت اَیٌّ مضاف نہ ہو تو وہ معرب ہوتا ہے۔ چہارم یہ کہ اَیٌّ اسم معروف باللام کی ندا سے ملنے والا کلمہ ہوتا ہے جیسے "يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ" اور "يٰۤاَيُّهَا النَّبِیُّ" میں۔

اِيَّا: زجاج اس کو اسم ظاہر بتاتا ہے اور جمہورؒ کہتے ہیں کہ یہ ضمیر ہے۔ پھر جمہورؒ نے کئی اقوال کے ساتھ اس کے بارہ

---

1. بے شک نزدیک ہوا تو ہلاکت سے یا بیشک قریب پہنچا تو ہلاکت کے۔
2. بے شک ہم ہر گروہ میں سے بعض کو نکال لیں گے۔

میں اختلاف بھی کیا ہے جو حسب ذیل ہیں ۔اوّل یہ کہ اِیَّا اور جو ضمیر اُس کے ساتھ متصل ہوتی ہے وہ سب مل کر بتمامہٖ ضمیر ہی ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ اِیَّا تنہا ضمیر ہے اور اس کا مابعد اُس سے مضاف شدہ اسم ہے اور اس بات کی تفسیر کرتا ہے کہ ''اِیَّا'' سے تکلم۔ غیبۃ اور خطاب کیا چیز مراد ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ''فَاِیَّایَ فَارْهَبُوْنِ'' ''بَلْ اِیَّاهُ تَدْعُوْنَ'' اور ''اِیَّاکَ نَعْبُدُ'' میں ہے۔ سوم یہ کہ اِیَّا اکیلا ہی ضمیر ہے اور اُس کا مابعد ایسے حروف ہیں جو مراد کی تفسیر کرتے ہیں چہارم یہ کہ اِیَّا عماد[1] ہے اور اُس کا مابعد اصل ضمیر ہے جس شخص نے اِیَّا کو مشتق قرار دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے۔ اِیَّا کے بارے میں سات لغتیں آئی ہیں۔ اُس کو یے کی تشدید اور تخفیف دونوں صورتوں کے ساتھ مع ہمزہ کے پڑھا گیا ہے اور یے کو مکسورہ اور مفتوحہ ہے ''ہ'' کے ساتھ بدل کر بھی اُس کی قرأت کی گئی ہے۔ اس طرح کل آٹھ طریقوں پر اُس کا تلفظ ہوتا ہے جن میں سے ایک طریقہ یعنی ''ہ'' کے مشدد اور مفتوح (معاً) ہونے کا ساقط ہو کر باقی سات طریقے رہ جاتے ہیں۔

اَیَّانَ: اسم استفہام ہے اور اُس کے ساتھ محض زمانہٴ مستقبل کی نسبت سوال کیا جاتا ہے جیسا کہ ابن مالکؒ اور ابوحیانؒ نے اس بات کا وثوق ظاہر کیا ہے اور اس کے بارے میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا کتاب ایضاح المعانی کے مولفؒ نے اس کا استفہام زمانہٴ ماضی کے لئے آنا بھی ذکر کیا ہے۔ سکاکی کہتا ہے کہ اَیَّان کا استعمال صرف اُن موقعوں میں ہوتا ہے جہاں تفخیم مطلوب ہوتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''اَیَّانَ مُرْسَاهَا'' اور ''اَیَّانَ یَوْمُ الدِّیْنِ'' علمائے نحو کے نزدیک مشہور ہے کہ اَیَّان مثل متیٰ کے ہے اُس کا تفخیم اور دیگر مواقع پر بھی ایکساں استعمال ہوتا ہے۔ پہلا قول (یعنی اس کے محض تفخیم کے مواقع پر مستعمل ہونے کا) علمائے فنِ نحو میں سے علیؒ بن عیسیٰ اربعی کا قول ہے اور کتاب بسیط کے مصنفؒ نے اُسی کی پیروی کی ہے چنانچہ وہ بیان کرتا ہے ''اَیَّان'' کا استعمال صرف اُسی شے کے استفہام میں ہوتا ہے جس کا معاملہ نہایت بزرگ اور بڑا متصور ہو تفسیر کشاف میں آیا ہے'' کہا گیا ہے کہ اَیَّان لفظ ''آیَان'' سے مشتق ہے جس کا وزن ہے فَعْلَانَ کیونکہ اس کے معنی ایٔ وقتٍ اور ایُّ فِعْلٍ. آوَیْتُ اِلَیْهِ سے ماخوذ ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ بعض (جز) نے کل کی طرف پناہ لی اور اُس پر تکیہ کیا ہے۔ مگر یہ قول بعید (از فہم) ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل ''اَیُّ آوَان'' تھی آوان کا ہمزہ اور اَیُّ کی دوسری یے دونوں کو حذف کرنے کے بعد واوِ (آوان) کو یے کے ساتھ بدل کر (اَیُّ کی پہلی) ساکن یے کو اس میں ادغام کر دیا۔ اس طرح اِیَّانَ ہو گیا چنانچہ اس کی قرأت کسرہ ہمزہ کے ساتھ بھی آئی ہے۔

اَیْنَ: مکان کا استفہام ہے یعنی جگہ کی نسبت اسی کے ساتھ سوال کیا جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ''فَاَیْنَ تَذْهَبُوْنَ'' اور بعض جگہوں میں عام شرط کے طور پر بھی وارد ہوتا ہے اور اَیْنَمَا اسی سے بھی بڑھ کر عام ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''اَیْنَمَا یُوَجِّهْهُ لَا یَاْتِ بِخَیْرٍ''

ب: بائے مفردہ۔ حرف جر ہے اور کئی معنوں کے لئے آتا ہے جن میں سب سے مشہور ''اِلْصَاق'' (چسپاں شدہ) کے معنی ہیں۔ سیبویہؒ نے ''ب'' کے صرف یہی ایک معنی بیان کئے ہیں کہا گیا ہے کہ یہ معنی کسی حالت میں حرف ب سے مفارقت نہیں کرتے کتاب اللب کی شرح میں آیا ہے کہ الصاق دو معنوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے کا نام ہے۔ کبھی یہ الصاق حقیقۃً ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ'' میں ہے یعنی مسح کا الصاق اپنے سروں سے

---

[1] وہی جو کہ سب سے بڑھ کر سخت ہے۔ [2] سہارا دینے والا لفظ۔ ستون ٹیک لگانے کی جگہ۔

کرو اور قولہ تعالیٰ "وَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ مِنْهُ" میں ہے گا بے الصاق مجاز کے لحاظ سے ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَاِذَا مَرُّوْا بِهِمْ" میں ہے یعنی جس وقت وہ اُس جگہ سے قریب ہوتے ہیں۔ ثانی۔ تعدیہ کے معنی کے لئے آتا ہے ویسے ہی جس طرح ہمزہ تعدیہ کے واسطے آیا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ" اور "وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ" یعنی اَذْهَبَهٗ جس طرح کہ خدا نے فرمایا ہے "لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ" مبرّد اور سہیلی کا قول ہے کہ بے اور ہمزہ کے تعدیہ میں باہم فرق ہے اور جس وقت تم یہ کہو گے کہ "ذَهَبْتُ زَيْدًا" تو اس تعدیہ کے معنی یہ ہوں گے کہ تم جانے میں زید کے ساتھی رہے ہو۔ مگر ان کا یہ قول مذکورہ بالا آیت ہی سے رد کر دیا گیا ہے (کیونکہ کفار کی بینائی لے جانے میں باری تعالیٰ کی مصاحبت صحیح نہیں ہو سکتی)۔ سوم بمعنی استعانت آتا ہے اور اس طرح کا "بے" آلۂ فعل پر داخل ہوا کرتا ہے جس طرح "بسم اللہ" میں ہے۔ چہارم سببیت کے لئے اور وہ فعل کے سبب پر داخل ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "فَكُلًّا اَخَذْنَا بِذَنْبِهٖ" اور "ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ" اور اس کی تعبیر تعلیل کے ساتھ بھی کی جاتی ہے یعنی اسی ب کو تعلیلیہ بھی کہتے ہیں۔ پنجم بمعنی مصاحبت مثل مع کے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِهْبِطْ بِسَلَامٍ" "جَاءَكُمُ الرَّسُوْلُ بِالْحَقِّ" "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ" ششم بمعنی ظرفیت مثل "فِيْ" کے زمان اور مکان دونوں کے لئے جس طرح قولہ تعالیٰ "نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ" "نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ" ہفتم۔ استعلاء کے لئے مثل علیٰ کے جس طرح قولہ تعالیٰ "مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ" یعنی عَلَيْهِ اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "اِلَّا كَمَا اَمِنْتُكُمْ عَلٰى اَخِيْهِ" ہے۔ ہشتم مجاوزۃ کے لئے عَنْ کی طرح مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاسْئَلْ بِهٖ خَبِيْرًا" یعنی "عَنْهُ" اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "يَسْئَلُوْنَ عَنْ اَنْبَائِكُمْ" ہے۔ پھر کہا گیا ہے کہ اس قسم کا حرف "ب" سوال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "يَسْعٰى نُوْرُهُمْ بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ" یعنی "وَعَنْ اَيْمَانِهِمْ" اور قولہ تعالیٰ "وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ" یعنی عَنْهُ۔ نہم تبعیض کے لئے مِنْ کی طرح مثلاً قولہ تعالیٰ "عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ" یعنی مِنْهَا۔ دہم غایت کے لئے اِلٰی کی طرح۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَقَدْ اَحْسَنَ بِيْ" یعنی اِلَیَّ یازدہم بمعنی مقابلہ اور یہ وہ "ب" ہے جو کہ عوض میں دیئے جانے والی چیزوں پر داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ"[1] اور ہم نے اس بے کو معتزلہ فرقہ کی طرح سببیۃ کے لئے یوں قرار نہیں دیا کہ جو چیز معاوضہ میں ملا کرتی ہے وہ کبھی مفت بھی دے دی جاتی ہے لیکن مسبب کا بدوں سبب کے پایا جانا غیر ممکن ہے۔ دوازدہم تو کید کے لئے اور اسی کو زائدہ کہا جاتا ہے چنانچہ یہ فاعل کے ساتھ بعض موقعوں پر واجب ہو کر اور بیشتر مواضع میں جوازاً آیا کرتا ہے وجوباً آنے کی مثال قولہ تعالیٰ "اَسْمِعْ بِهِمْ وَاَبْصِرْ" ہے اور جواز اُواقع ہونے کی مثال قولہ تعالیٰ "كَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا" ہے کہ یہاں اسم اللہ تعالیٰ فاعل اور شَهِيْدًا حال یا تمیز کے اعتبار پر منصوب ہے اور "با" زائدہ ہے جو کہ تاکید اتصال کے لئے آیا ہے کیونکہ كَفٰى بِاللّٰهِ میں اسم کریم فعل کے ساتھ فاعل کی طرح متصل ہو رہا ہے۔ ابن الشجری کہتا ہے "اور یہ امر اس بات کو بتانے کی غرض سے کیا گیا ہے کہ خداوند کریم کی طرف منسوب ہونے والی کفایت ویسی نہیں ہے جیسی کہ غیر خدا کی کفایت ہوا کرتی ہے کیونکہ خداوند کریم کی کفایت کا مرتبہ بہت بڑا ہے اسی واسطے اُس کے معنی میں اضافہ عیاں کرنے کے لئے اُس کے لفظ میں حرف ب بڑھا کر زیادتی کر دی گئی۔ زجاج کہتا ہے "اس مقام پر "ب" اس واسطے داخل ہوا ہے کہ لفظ كَفٰى

---

[1] داخل ہو تم لوگ جنت میں بعوض اُس کے جو کہ تم (نیک) عمل کرتے تھے۔

اِکْتَفٰی کے معنوں کو متضمن ہے''۔ ابن ہشام کا قول ہے کہ یہ بات یعنی زجاج کا قول بڑی خوش آئندہ ہے''ایک قول یہ بھی ہے کہ ''اس مقام پر فاعل مقدر ہے یعنی عبارت کی تقدیر ''کَفٰی الا کِتْفَاءُ بِاللّٰهِ'' تھی پھر مصدر حذف کر دیا گیا اور اُس کا معمول اُس پر دلالت کرنے کے لئے باقی رہا کَفٰی جو کہ بمعنی وَفٰی آتا ہے اُس کے فاعل میں حرف ''ب'' زیادہ نہیں کیا جاتا مثلاً قولہ تعالیٰ ''فَسَيَكْفِيْكَهُمُ اللّٰهُ'' میں اور قولہ تعالیٰ ''وَكَفَى اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ الْقِتَالَ'' میں۔ پھر جس طرح فاعل میں حرف ''ب'' بڑھایا جاتا ہے اسی طرح مفعول میں بھی اس کا اضافہ کیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ'' ''هُزِّيْٓ اِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ'' ''فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ اِلَى السَّمَآءِ'' ''وَمَنْ يُّرِدْ فِيْهِ بِاِلْحَادٍ'' اور مبتدا میں بھی بائے زائدہ بڑھا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''بِاَيِّكُمُ الْمَفْتُوْنُ'' یعنی ''اَيُّكُمْ'' اور کہا گیا ہے کہ یہ ''بے'' جو مبتدا پر آیا ہے ظرفیہ ہے اور اس سے مراد ''فِيْ اَيِّ طَائِفَةٍ مِّنْكُمْ'' ہے۔ نیز بعض لوگوں کی قرأت میں لَيْسَ کے اسم پر اس طرح کا ''بے'' داخل کیا جاتا ہے جیسا کہ اُنہوں نے ''لَيْسَ الْبِرَّاَنْ تُوَلُّوْا'' بر کو نصب دے کر پڑھا ہے اور (مبتدائے) منفی کی خبر میں ب زائدہ داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ'' اور کہا گیا ہے کہ (مبتدائے) موجب (مثبت) کی خبر میں بھی آتا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ''جَزَآءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا'' دی گئی ہے اور توکید میں بائے زائدہ آنے کی مثال ''يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ'' ہے۔

فائدہ: قولہ تعالیٰ ''وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ'' میں جو ''ب'' آیا ہے اُس کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ یہاں وہ کیا معنی دیتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ الصاق کے معنی میں آیا ہے۔ دوسرے قول میں تبعیض کے معنی بتائے جاتے ہیں تیسرا قول یہ ہے کہ زائدہ ہے۔ چوتھا قول بمعنی استعانت قرار دینے کا ہے اور یہ عیاں کرتا ہے کہ یہاں کلام میں کوئی کلمہ محذوف ہے اور مقلوب بھی کیونکہ مسح کا لفظ جس چیز سے وہ زائل کیا گیا ہو اس کی طرف بنفسہٖ متعدی ہوتا ہے اور زائل کی جانے والی چیز کی طرف حرف ''با'' کے ساتھ متعدی ہوتا ہے چنانچہ اصل میں ''اَمْسَحُوْا رُءُوْسَكُمْ بِالْمَآءِ'' تھا۔

بَلْ: حرف اضراب ہے (روگردانی کرنا) مگر اُس حالت میں جب کہ اُس کے بعد کوئی جملہ آئے۔ پھر کبھی اضراب سے یہ معنی مراد ہوتے ہیں کہ اُس کے ماقبل کا ابطال کیا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ ''وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا سُبْحَانَهٗ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ'' یعنی بلکہ وہ لوگ بندے ہیں قولہ تعالیٰ ''اَمْ يَقُوْلُوْنَ بِهٖ جِنَّةٌ بَلْ جَآءَهُمْ بِالْحَقِّ'' میں ہے اور گاہے اضراب کے معنی ایک غرض سے دوسری غرض کی طرف منتقل ہونے کے آتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ''وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَّنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ. بَلْ قُلُوْبُهُمْ فِيْ غَمْرَةٍ مِّنْ هٰذَا'' کہ یہاں پر بَلْ کا ماقبل اپنی حالت ہی پر قائم ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ''قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى بَلْ تُؤْثِرُوْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا'' میں بھی ہے ابن مالک نے اپنی کتاب کافیہ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ''بَلْ'' کا لفظ قرآن شریف میں صرف اسی وجہ پر آتا ہے اور کسی دوسری وجہ پر نہیں آتا ابن ہشام نے اس بارے میں ابن مالک کو مبتلائے وہم بتایا ہے۔ کتاب بسیط کے مولف نے اس بات کے کہنے میں ابن مالک پر بھی سبقت کی ہے پھر ابن حاجب بھی اُسی کا ہم خیال بن گیا ہے چنانچہ وہ کتاب مفصل کی شرح میں ''بَلْ'' کی نسبت لکھتا ہے۔ اگر جملہ ثانی اس قسم کا ہو جو کہ غلطی سے اثبات کے باب میں آتا ہے تو اُس کے لئے اعراض کا ثابت کرنا اور جملۂ اول کا بطلان کر دینا اور اس طرح کا بَلْ قرآن میں کہیں واقع نہیں ہوتا'' جب کہ بَلْ کے بعد کوئی مفرد کلمہ آئے تو اس حالت میں وہ عطف کے واسطے ہوگا قرآن شریف میں اس طرح بھی واقع نہیں ہوا ہے۔

بَلٰی: اس حرف کا الف اصلی ہے اور ایک قول میں اصل حرف بَلْ بتا کر الف کو زائدہ قرار دیا گیا ہے کہا گیا ہے کہ اس کے امالہ ہو جانے کی دلیل اس کا تانیث کے لئے ہونا ثابت کرتی ہے۔ بَلٰی کے دو موضع ہوتے ہیں۔ موضع اوّل یہ کہ وہ اپنے قبل واقع ہونے والی نفی کی تردید کے لئے ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوْءٍ بَلٰی" یعنی عملتم السوء اور قولہ تعالیٰ "لَا يَبْعَثُ اللّٰهُ مَنْ يَّمُوْتُ بَلٰی" یعنی یبعثھم اور قولہ تعالیٰ "زَعَمَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَنْ لَّنْ يُّبْعَثُوْا قُلْ بَلٰی وَرَبِّيْ لَتُبْعَثُنَّ" اور قولہ تعالیٰ "قَالُوْا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْاُمِّيّٖنَ سَبِيْلٌ" پھر فرمایا "بَلٰی. عَلَيْهِمْ سَبِيْلٌ" اور قولہ تعالیٰ "وَقَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّآ اَيَّامًا مَّعْدُوْدَةً" پھر خدا نے فرمایا۔ "بَلٰی. تمسھم ویخلدون فیھا" اور قولہ تعالیٰ "وَقَالُوْا لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى" پھر ارشاد کیا "بَلْ يدخلھا غیرھم" اور موضع دوم یہ ہے کہ بَلٰی اُس استفہام کا جواب واقع ہو جو کسی نفی پر داخل نہیں ہوا ہے اور پھر یہ بَلٰی اُس نفی کے ابطال کا فائدہ دے عام اس سے کہ استفہام حقیقی ہو جس طرح "لَيْسَ زَيْدٌ بِقَائِمٍ" میں ہے اور اُس کے جواب میں تم کہو "بَلٰی" یعنی ہاں زید کھڑا ہے۔ یا استفہام توبیخی ہو جس طرح طرح قولہ تعالیٰ "اَمْ يَحْسَبُوْنَ اَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوٰىهُمْ بَلٰی" اور قولہ تعالیٰ "اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهٗ بَلٰی" اور یا استفہام تقریری ہو جیسے قولہ تعالیٰ "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰی" میں ہے۔ ابن عباسؓ اور اُن کے علاوہ دیگر لوگوں کا بیان ہے کہ اگر ایسے مواقع پر "نَعَمْ" کا لفظ کہا جائے تو کفر عائد ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ "نَعَمْ" نفی یا ایجاب کے ساتھ خبر دینے والے کی ہر حالت میں تصدیق کرنے کے لئے آتا ہے لہٰذا اگر قولہ تعالیٰ "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" کے جواب میں وہ لوگ "نَعَمْ" کہتے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ گویا اُنہوں نے کہا "لَستَ ربّنا" (معاذ اللہ۔ تو ہمارا خدا نہیں ہے) بخلاف بَلٰی کے کہ یہ نفی کو باطل کرنے کے لئے مفید اور اس صورت میں تقدیر کلام یہ ہے کہ "اَنتَ رَبّنا" (تو ہمارا پروردگار ہے) اور سُہیلی وغیرہ نے اس بارہ میں یوں جھگڑا بھی کیا ہے کہ استفہام تقریری (مبتدائے مثبت) کی خبر ہے اور اسی وجہ سے سیبویہ نے قولہ تعالیٰ "اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَمْ اَنَا خَيْرٌ" میں ام کو متصلہ قرار دینے سے پرہیز کیا ہے کیونکہ اَم متصلہ ایجاب کے بعد واقع نہیں ہوا کرتا اور جب کہ اُس کا ایجاب ہونا ثابت ہو گیا تو نَعَمْ کا ایجاب کے بعد لانا گویا اُس کی تصدیق ہوگی جو مناسب امر ہے"۔ ابن ہشام نے کہا ہے "اور ان لوگوں کی قرارداد پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بَلٰی کے ساتھ باتفاق تمام لوگوں کے ایجاب (مثبت جملہ) کا جواب دینا غیر جائز ہے"۔

بِئْسَ: انشائے مذمت کا فعل ہے اور اس کی گردان نہیں ہوتی (یعنی اس سے واحد تثنیہ اور جمع وغیرہ کے صیغے نہیں بنتے)

بَيْنَ: راغب اصفہانی کا بیان ہے کہ یہ لفظ دو چیزوں کے مابین اور اُن کے وسط میں خلل (جدائی) ڈالنے کے لئے موضوع ہے۔ قال اللہ تعالیٰ[1] "وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا" اور کبھی یہ ظرف کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور گاہے بطور اسم کے۔ ظرف کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ" اور "تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقَةً" اور "فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ" اور بین ظرفیہ صرف اُنہی امور میں مستعمل ہوتا ہے جن کے لئے مسافت پائی جاتی ہو۔ جیسے[2] "بَيْنَ

---

[1] اور اُن دونوں کے بیچ میں ہم نے کھیتی رکھی۔

[2] دو شہروں کے مابین۔

"الْبَلَدَيْنِ" یا اُس شے میں تعداد ہو دو سے اوپر جس طرح "بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ" اور "بَيْنَ الْقَوْمِ" اور یا جو چیز وحدت (ایک ہونا کے معنی میں متقضی ہوتی ہے اُس کی جانب لفظ بین ظرفیہ کی اضافت صرف اُسی صورت میں ہوگی جب کہ وہ مکرر لایا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ "مِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ" اور "فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا" میں آیا ہے قولہ تعالیٰ "لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ" کی قرأت نصب کے ساتھ بدیں لحاظ کی گئی ہے کہ بین یہاں پر ظرف ہے اور رفع کے ساتھ یوں پڑھا گیا کہ وہ اس مقام میں اسم مصدر ہے بمعنی وصل یونہی قولہ تعالیٰ "ذَاتِ بَيْنِكُمْ" اور قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا" یعنی فِرَاقِهِمَا (اُن کی جدائی کا مقام) بھی دونوں امور کا احتمال رکھتا ہے۔

اَلتَّاءُ: حرف جر بمعنی قسم ہے۔ صیغہ تعجب اور اسم اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہوتی ہے۔ کشاف میں قولہ تعالیٰ "وَتَاللّٰهِ لَاَكِيْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ" کی تفسیر کے تحت میں بیان ہوا ہے کہ قسم کا اصلی حرف ''بے'' ہے۔ واؤ اُس کا بدل ہے ''تے'' واؤ کی بدل ہے ''تا'' میں معنی تعجب کی زیادتی ہے گویا کہ ابراہیم علیہ السلام نے اپنے ہاتھوں کو بتوں کے ساتھ برائی کرنے کی آسانی حاصل ہونے اور باوجود نمرود کی سرکشی اور سخت گیری کے اپنے ایسا کام کر گزرنے پر تعجب ظاہر فرمایا ہے۔

تَبَارَكَ: یہ ایک اس وضع کا فعل ہے جو صرف زمانہ ماضی کے لفظ میں استعمال ہوتا اور محض ذات اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اس کی گردان نہیں ہوتی چنانچہ اسی وجہ سے اس کو اسم فعل کہا گیا ہے۔

ثُمَّ: حرف ہے اور تین اُمور کو چاہتا ہے۔ حکم میں دوسرے کو شریک کرنا۔ ترتیب اور مہلت اور ہر ایک امر میں ایک نہ ایک اختلاف ہے۔ چنانچہ کوفہ والوں اور اخفش نے کہا ہے کہ کبھی ثُمَّ خلافِ معمول زائدہ ہوا کرتا ہے اور اس صورت میں وہ عاطفہ ہرگز نہیں رہتا۔ اس کی مثال میں اُنہوں نے قولہ تعالیٰ "حَتّٰى اِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ اَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوْا اَنْ لَا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّا اِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ" کو پیش کیا ہے کہ اس میں ثُمَّ عطف تشریک کے لئے نہیں آیا ہے اور اِن لوگوں کے قول کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس مثال میں جواب مقدر ہے۔ یعنی "فَتَابُوْا" (پس اُنہوں نے توبہ کی) اور رہی ترتیب اور مہلت تو اُس کے بارے میں بھی ایک گروہ نے اختلاف کیا اور کہا ہے کہ ثُمَّ ان امور کو نہیں چاہتا اور شائد اُنہوں نے قولہ تعالیٰ "خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ زَوْجَهَا" اور "بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِنْ مَّاءٍ مَّهِيْنٍ. ثُمَّ سَوّٰىهُ" اور "وَاِنِّيْ لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدٰى" اور ابتداء (ہدایت پانا) اس بات پر سابق (مقدم) ہے۔ (یعنی اس ابتداء پر جو ثُمَّ کے بعد مذکور ہے کیونکہ ہدایت ہی نے اس سے توبہ کرائی ایمان کو اُس کے دل میں جگہ دی اور نیک کاموں کا پابند بنایا۔ مترجم) اور قولہ تعالیٰ "ذٰلِكُمْ وَصّٰكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ثُمَّ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ" سے تمسک کیا ہے کہ ان میں ثُمَّ ترتیب اور مہلت کے لئے آیا ہے ان تمام مثالوں کے جواب میں یہ کہا ہے کہ ان میں ثُمَّ ترتیب اِخبار (خبر دہی) کے لئے آیا ہے نہ کہ ترتیب حکم کی غرض سے۔ ابن ہشام کہتا ہے ''اس جواب سے تو دوسرا جواب زیادہ فائدہ بخش ہوتا کیونکہ یہ جواب محض ترتیب کی صحت واضح کرتا ہے اور مہلت کے صحیح ہونے کا کچھ بھی پتا نہیں بتاتا اس لئے کہ دونوں خبروں کے مابین کوئی تراخی (ڈھیل) نہیں پائی جاتی چنانچہ ترتیب و مہلت دونوں باتوں کو صحیح ٹھہرانے والا جواب وہ ہے جو کہ پہلی مثال کے بارہ میں کہا گیا کہ وہاں

ایک مقدر جملہ پر عطف ہو رہا ہے یعنی[1] "مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ اَنْشَاءَ هَا ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا" اور دوسری مثال کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ "سَوَّاهُ" کا عطف پہلے جملہ "بَدَأَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ" پر ہے کہ نہ دوسرے جملہ "ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ" پر مثال کے بارے میں یوں جواب دیا جاتا ہے کہ "ثُمَّ اهْتَدٰى" سے یہ مراد ہے کہ "ثُمَّ دَامَ عَلَى الهداية" (پھر وہ ہدایت پر دائم کو قائم رہا)

فائدہ: کوفہ والوں نے ثُمَّ کو فعل شرط کے بعد اس کے ساتھ قرین بنائے ہوئے فعل مضارع کو نصب دینے کے جواز میں واؤ اور فا کا قائم مقام بنایا ہے اور اسی اصول کے لحاظ سے حسنؒ کی قرأت "وَمَنْ يَّخْرُجْ مِنْ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكَهُ الْمَوْتُ" یدرک کے نصب کے ساتھ روایت کی ہے۔

ثَمَّ: فتحہ کے ساتھ مکان بعید کی طرف اشارہ کرنے کا اسم ہے جیسے قولہ تعالیٰ[2] "وَاَزْلَفْنَا ثَمَّ الْاٰخَرِيْنَ" اور یہ ظرف ہے اس کی تصریف نہیں ہوتی چنانچہ اس لحاظ سے جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا رَاَيْتَ ثَمَّ" میں اُس کو مفعول کا اعراب دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے قرأت کی گئی ہے "فَاِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثَمَّ اللّٰهُ (يعنى هُنَالِكَ اللّٰهُ) شَهِيْدٌ" جس کی دلیل قولہ تعالیٰ "هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلّٰهِ الْحَقِّ" اور طبری نے قولہ تعالیٰ "اَثُمَّ اِذَا مَا وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهٖ" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس کے معنی "هُنَالِكَ" ہیں اور ثُمَّ عاطفہ نہیں مگر یہ طبری کا وہم ہے۔ اس کو یہ اشتباہ پیدا ہو گیا کہ یہاں ثُمَّ مضمومہ نہیں بلکہ ثَمَّ مفتوحہ ہے۔ خطاب کی کتاب توشیح میں آیا ہے کہ "ثُمَّ ظرف ہے اور اس میں حَيْثُ کی طرف اشارہ کے معنی اس لئے پائے جاتے ہیں کہ وہ معنی میں ایسا ہی ہے۔

جَعَلَ: راغب کہتا ہے تمام افعال میں یہ ایک عام لفظ ہے۔ یہ فعل، صنع اور اپنے تمام ہم معنی لفظوں میں سے بدرجہا زائد عام ہے اور اس کا تصرف پانچ وجوہ پر ہوتا ہے (اوّل) یہ صَارَ اور طَفِقَ کا قائم مقام ہوتا ہے اور متعدی نہیں ہوا کرتا مثلاً "جَعَلَ زَيْدٌ يقول كذا" دوم بجائے اَوْجَدَ کے آتا اور اس وقت میں ایک معمول کی طرف متعدی ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ" سوم کسی شے سے دوسری شے کو ایجاد کرنے اور بنانے کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "جَعَلَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا" اور "وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ اَكْنَانًا" چہارم۔ ایک شے کو ایک خاص حالت میں کر دینے اور دوسری حالت میں نہ کرنے کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَلَّذِىْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا" "وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيْهِنَّ نُوْرًا" اور پنجم۔ ایک[3] شے سے اُسی شے پر حکم لگانے کا فائدہ دیتا ہے خواہ بحیثیت حق ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "وَجَاعِلُوْهُ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ" میں ہے یا بطور باطل جیسے قولہ تعالیٰ "وَيَجْعَلُوْنَ لِلّٰهِ الْبَنٰتِ" اور قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ جَعَلُوْا الْقُرْآنَ عِضِيْنَ" میں ہے۔

حَاشَا: تنزیہ کے معنی میں اسم ہے قولہ تعالیٰ "حَاشَ لِلّٰهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوْٓءٍ" اور "حَاشَ لِلّٰهِ مَا هٰذَا بَشَرًا" میں اور فعل و حرف نہیں۔ اس کی دلیل بعض قاریوں کا اس کو "حَاشًا لِلّٰهِ" تنوین کے ساتھ پڑھنا جیسا کہ "بَرَاءَةً

---

1. اس اکیلی ذات سے جس کو پیدا کیا پھر اُسی ذات سے اُس کا جوڑا بنایا۔

2. اور نزدیک لے آئے ہم اس جگہ پر دوسروں کو۔

3. الحکم بالشیٔ علی الشیٔ۔

"لِلّٰہِ" کہا جاتا ہے ابن مسعودؓ نے "مَعَاذَ اللّٰہ" اور "سُبۡحَانَ اللّٰہِ" کی طرح اس کو باضافت "حَاشَا لِلّٰہِ" پڑھا ہے۔ پھر قرأتِ سبعہ میں اس پر لامِ جارہ کا دخول بھی اس کے اِسم ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اگر یہ حرفِ جر ہوتا تو حرفِ جر پر دوسرے حرفِ جر کے داخل ہونے کی کیا وجہ تھی جو ایک ناجائز امر ہے اور قراءِ سبعہ کی قرأتوں میں سے اس کو تنوین دینا یوں ترک کر دیا گیا کہ یہ لفظاً اُس حَاشَا کے مشابہ ہے جو کہ حرف ہے۔ ایک قوم بوجہ اس کے مبنی ہونے کے اس کو اسم فعل بتاتی اور اس کے معنی اَتَبَرَّأُ اور تَبَرَّأْتُ بیان کرتی ہے۔ مگر بعض لغتوں میں اس کے معرب پائے جانے کی وجہ سے یہ قول رد کر دیا گیا ہے۔ مبرد اور ابن جنی کا قول ہے کہ "یہ فعل ہے اور آیت مذکورہ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ "جَانَبَ یُوۡسُفُ الۡمَعۡصِیَۃَ لِاَجۡلِ اللّٰہِ" [1] مگر یہ تاویل دوسری آیت میں ٹھیک نہیں آتی۔ فارسی کہتا ہے "حَاشَا فعل ہے اور اَلۡحَشَا سے مشتق جس کے معنی ہیں ناحیہ (کنارہ) اور حَاشَا کے معنی یہ ہوئے کہ "صَارَ فِی نَاحِیَۃٍ" یعنی وہ اُس سے دور ہوا جس کے ساتھ اُسے متہم کیا گیا تھا اور اُس کام سے کنارہ کشی کی وہ اُس میں آلودہ اور اُس سے ملبس نہیں ہوا اور قرآن شریف میں حَاشَا صرف استثنائیہ واقع ہوا ہے۔

حَتّٰی۔ اِلٰی کی طرح یہ بھی انتہا غایت کا حرف ہے مگر حَتّٰی اور اِلٰی دونوں میں چند اُمور باہمی فرق عیاں کرتے ہیں مثلاً حتی ان باتوں میں فرد ہے کہ وہ محض اسم ظاہر کو جر دیتا ہے اور اُس آخر مسبوق کو جو کوئی اجزا رکھتا ہے اور اُس کا مجرور جزو اخیر کے ساتھ ملاتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "سَلَامٌ ھِیَ حَتّٰی مَطۡلَعِ الۡفَجۡرِ" (کہ اس مثال میں حَتّٰی نے مَطۡلَعِ کو جر دیا ہے اور وہ رات کے آخری حصہ یعنی فجر سے ملاتی ہے) اور وہ اپنے قبل فعل کے تھوڑا تھوڑا شروع ہو چلنے کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے مقابلہ میں ابتدائے فعل غایت کی ضرورت نہیں ہوتی اور اُس کے بعد اَنْ مقدرہ کے باعث سے مضارع منصوب واقع ہوتا ہے اور اس حالت میں مضارع منصوب مع اَنْ مقدرہ کے دونوں مصدر مجرور کی تاویل میں ہوتے ہیں پھر اس وقت حتی کے تین معانی آتے ہیں ایک یہ کہ وہ اِلٰی کا مرادف ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "لَنۡ نَّبۡرَحَ عَلَیۡهِ عٰکِفِیۡنَ حَتّٰی یَرۡجِعَ اِلَیۡنَا مُوۡسٰی" یعنی موسیٰؑ کے واپس آنے تک۔ دوسرے یہ کہ "کے تعلیلیہ" کا مرادف ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا یَزَالُوۡنَ یُقَاتِلُوۡنَکُمۡ حَتّٰی یَرُدُّوۡکُمۡ" اور "لَا تُنۡفِقُوۡا عَلٰی مَنۡ عِنۡدَ رَسُوۡلِ اللّٰہِ حَتّٰی یَنۡفَضُّوۡا" اور اسی ترادف کا محتمل قولہ تعالیٰ "فَقَاتِلُوا الَّتِیۡ تَبۡغِیۡ حَتّٰی تَفِیۡٓءَ اِلٰٓی اَمۡرِ اللّٰہِ" بھی ہے تیسرے یہ کہ وہ استثناء میں الا کا مرادف ہوتا ہے۔ ابن مالکؒ وغیرہ نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَمَا یُعَلِّمٰنِ مِنۡ اَحَدٍ حَتّٰی یَقُوۡلَا" کو پیش کیا ہے۔

مسئلہ: جس وقت کوئی ایسی دلیل پائی جائے جس کے باعث حَتّٰی اور اِلٰی کے بعد آنے والی غایت (حد) اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہو سکے یا نہ ہو سکے تو اُس پر عمل کرنا واضح امر ہے مابعد حَتّٰی وَ اِلٰی کے اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہونے کی مثال قولہ تعالیٰ "وَاَیۡدِیَکُمۡ اِلَی الۡمَرَافِقِ. وَاَرۡجُلَکُمۡ اِلَی الۡکَعۡبَیۡنِ" ہے کہ سنت رسول نے کہنیوں اور ٹخنوں کے داخل غسل ہونے پر دلالت کی ہے اور اُن کے مابعد کے حکم ماقبل سے خارج ہونے کی نظیر قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیۡلِ" کی ہے کہ (صوم) وصال کی صریح ممانعت نے رات کے روزہ میں نہ داخل ہونے پر دلالت کی ہے اور قولہ تعالیٰ "فَنَظِرَۃٌ اِلٰی مَیۡسَرَۃٍ" بھی اسی کی (عقلی دلیل) کی مثال ہے کیونکہ اگر یہاں غایت مغیا میں داخل ہو جائے تو

[1] اکثر اوقات آرزو کریں گے وہ لوگ جنہوں نے نافرمانی کی کاش وہ فرمانبردار ہوتے۔

فراخ دستی کی حالت میں بھی قرض خواہوں کو قرضدار کے ادائے قرض کا انتظار کرنا پڑے گا اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مطالبہ نہ کرنے کے باعث قرض خواہ کا حق فوت ہو جائے۔ لیکن اگر غایت کے مغیا میں داخل یا اُس سے خارج ہونے کی صورتوں میں سے ایک پر بھی دلیل قائم نہ ہو تو ایسی حالت میں اُس کے بابت چار قول آئے ہیں۔ ایک جو کہ صحیح تر بھی ہے یہ ہے کہ حتـی کے ساتھ غایت کا دخول مغیا میں ہوگا اور الـی کے ساتھ نہ ہوگا۔ اس قول کی وجہ دونوں بابوں میں اغلبیہ استعمال کا احتمال ہے کیونکہ قرینہ کے ہوتے ہوئے اکثر یہی دیکھنے میں آتا ہے کہ حتی کے ساتھ غایت کا مغیا میں دخول ہوتا ہے اور الـی کے ساتھ آنے میں ایسا نہیں ہوتا لہٰذا تردد کے وقت اُسی کثرتِ استعمال پر حمل کرنا واجب ہوا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ حتـی اور الـی دونوں میں غایت مغیا میں داخل ہوگی تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں داخل نہ ہوگی۔ ان دونوں قولوں میں حتی اور الی کے یکساں ہونے پر قولہ تعالیٰ "فَمَتَّعْنَاهُمْ اِلٰی حِیْنٍ" سے استدلال کیا گیا ہے جس کی قرأت ابن مسعودؓ نے "حَتّٰی حِیْنٍ" کی ہے۔

تنبیہ: حتـی ابتدائیہ بھی وارد ہوتا ہے یعنی ایسا حرف ہو کہ جس کے بعد سے جملوں کی ابتداء ہوتی ہے۔ اس حالت میں وہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوا کرتا ہے اور جملہ فعلیہ کا فعل مضارع ہو یا ماضی دونوں کی حالت یکساں ہے اور اس کی مثالیں ہیں قولہ تعالیٰ "حَتّٰی یَقُوْلُ الرَّسُوْلُ" رفع کے ساتھ "حَتّٰی عَفَوْا وَّقَالُوْا" اور "اِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِی الْاَمْرِ" ابن مالکؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ آیاتِ مذکورۂ فوق میں حتی حرف جر ہے اور اِذَا اور اَنْ کو جو دو آیتوں میں مضمر ہے مجرور بتاتا ہے مگر اکثر لوگ اس دعویٰ کے مخالف ہیں۔ حتی عاطفہ بھی واقع ہوا کرتا ہے اور ایسا حتـی مجھ کو قرآن شریف میں آتا معلوم نہیں ہوا کیونکہ حتـی کے ساتھ عطف ہونا بہت کم مستعمل ہے اور اسی وجہ سے کوفہ والوں نے اُس کا انکار کیا ہے۔

فائدہ: حتّـی کی "ح" کو ع کے ساتھ بدل دینا (قبیلۂ) ہذیل کی لغت ہے اور ابن مسعودؓ نے اُسے یوں ہی پڑھا ہے۔

حَیْـثُ: ظرف مکان ہے۔ اخفشؒ کہتا ہے کہ یہ ظرف زمان بھی واقع ہوتا ہے اور غایات سے مشابہ کرنے کے لئے مبنی علی الضم آتا ہے کیونکہ جملوں کی طرف اضافت کرنا ایسا ہے جیسے کہ اضافت ہوئی ہی نہیں۔ اسی واسطے زجاج نے قولہ تعالیٰ "مِنْ حَیْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ" کے بارے میں کہا ہے کہ "حَیْثُ کا مابعد اُس کا صلہ ہے اور اُس کی جانب مضاف کبھی نہیں۔ یعنی یہ کہ حَیْثُ اپنے بعد والے جملہ کی طرف مضاف نہیں لہٰذا وہ جملۂ مابعد حَیْثُ کے لئے صلہ ہو گیا یعنی ایک زائد جملہ متعلقہ کے طور پر جو کہ اُس کا جزو نہیں ہے" فارسی نے زجاج کے بیان کا مطلب یہ سمجھا کر وحیث کو موصولہ قرار دیتا ہے چنانچہ اسی باعث اس نے زجاج کی تردید پر کمر باندھی حالانکہ غلطی خود اسی کی ہے۔ اہل عرب میں سے بعض قبائل حَیْـثُ کو معرب رکھتے ہیں اور چند قبائل ایسے ہیں جو اُسے التقائے ساکنین کے باعث کسرہ پر مبنی اور بغرض تخفیف فتحہ پر مبنی ٹھہراتی ہیں اور ان دونوں امور کا احتمال ان لوگوں کی قرأت کر سکتی ہے جنہوں نے "مِنْ حَیْثُ لَا یَعْلَمُوْنَ" کسرہ کے ساتھ "اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ" فتحہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ مشہور بات یہ ہے کہ حَیْـثُ کی تصریف نہیں ہوتی اور ایک قوم (گروہ) نے اخیر کی آیت میں حَیْـثُ کا باعتبار وسعت ظروف مفعول بہ ہونا جائز رکھا ہے اور کہا ہے کہ وہ ظرف نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ

اُسے ظرف رکھا جائے تو اس سے ماننا پڑے گا کہ خداوند کریم کو ایک مکان میں بہ نسبت دوسرے مکان کے زیادہ علم ہوتا ہے اور یہ بات صحیح نہیں بلکہ علم باری ہر جگہ یکساں اور کامل ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس آیت کے معنی ہیں ''اللہ خاص اس مکان کو جانتا ہے جو وضع رسالت کا مستحق ہے نہ یہ کہ صرف مکان میں کسی شے کو جانتا چنانچہ اس اعتبار پر حَیْثُ فعل محذوف کو یَعْلَمُ فعل محذوف نے نصب دیا ہے اور اس بات کی دلیل کہ حَیْثُ کا نصب یَعْلَمُ فعل محذوف سے ہوا اور خود اَعْلَمُ سے نہیں ہوا یہ کہ اَفْعَلُ التفضیل کا صیغہ بغیر اس کے کہ اُس کی تاویل عالم (اسم فاعل) کے ساتھ کی جائے مفعول بہ کو ہرگز نصب نہیں دے سکتا ابوحیانؒ کا بیان ہے کہ ''ظاہر امر یہ ہے کہ حَیْثُ کو مجازی ظرفیہ پر قائم رکھا جائے اور اَعْلَمُ کو اُس معنی کا متضمن مانا جائے جو کہ ظرف کی جانب متعدی ہوتا ہے۔ اس حالت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی ''اَللّٰہُ اَنْفَذُ عِلْمًا حَیْثُ یَجْعَلُ''، یعنی خدا اس موضع میں نافذ العلم ہے۔ (اُس کا علم اُس پر حاوی ہے)

دُوْنَ: فوق کے برخلاف ظرف وارد ہوتا ہے۔ لہٰذا مشہور قول کے اعتبار پر اس کی تعریف نہیں کی جاتی ایک قول اس کے متصرف ہونے کی نسبت بھی آیا ہے غرضیکہ دونوں وجوہ پر اس کی قرأت قولہ تعالیٰ ''وَمِنَّا دُوْنَ ذٰلِکَ'' میں آتی ہے یعنی رفع اور نصب دونوں اعرابوں کے ساتھ۔ دُوْنَ۔ بمعنی غیر اسم بھی ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''اِتَّخَذُوا مِنْ دُوْنِہٖ اٰلِھَۃً'' یعنی غیرہٗ۔ زمخشری کہتا ہے ''دُوْنَ کے معنی شے سے قریب ترین اور فروتر ین جگہ کے ہیں اور اس کا استعمال حالت تفاوت میں ظاہر کرنے کے واسطے ہوتا ہے جیسے ''زَیْدٌ دون عمرٍو'' یعنی زید بہ نسبت عمروؓ کے عزت اور علم میں کم درجہ پر ہے اور اس میں وسعت پیدا کر کے اس کو حد سے گزر جانے کے معنی میں استعمال کر لیا گیا جس طرح قولہ تعالیٰ ''اَوْلِیَـــاءَ مِـــنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ'' میں ہے یعنی اہل ایمان کی دوستی کو کفار کی دوستی کی طرف متجاوز نہ کرو (مسلمانوں کو چھوڑ کر کفار سے دوستی نہ پیدا کرو)

ذُوْ: اسم ہے بمعنی صاحب کے آتا ہے اور اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اسمائے اجناس کے ساتھ فہم کو ذاتوں کے اوصاف تک موصول کر دے۔ جس طرح کہ اَلَّذِیْ جملوں کے ساتھ معرفہ بنائے گئے شخصوں کے وصف کا صلہ ہونے کے واسطے وضع کیا گیا ہے اور ذُوْ کا استعمال صرف اضافت کے ساتھ ہوتا ہے یعنی یہ مضاف ہوا کرتا ہے مگر ضمیر اور اسم مشتق کی طرف مضاف نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض لوگوں نے اس بات کو جائز رکھا ہے کہ مشتق کی طرف اُس کی اضافت ہو چنانچہ اس کی مثال میں ابن مسعودؓ کی قرأت ''وَفَوْقَ کُلِّ ذِیْ عَالِمٍ عَلِیْمٌ'' روایت کی ہے اکثر لوگوں نے اس مقام پر یہ جواب دیا ہے کہ عالم اس جگہ الباطل کی طرح مصدر ہے مشتق نہیں۔ یا یہ کہ لفظ ذِیْ زائدہ ہے۔ سہیلی کا قول ہے ''لفظ صاحب کے ساتھ وصف کرنے سے لفظ ذُوْ کے ساتھ وصف کرنا زیادہ بلیغ ہے اور اُس کے ساتھ اضافت ازدیاد شرف کی موجب ہوتی ہے کیونکہ ذُوْ تابع کی طرف مضاف ہے اور صاحب متبوع کی جانب مثلاً کہا جاتا ہے ''ابوہریرہؓ صاحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور'' یہ نہیں کہا جاتا کہ ''النبی صلی اللہ علیہ وسلم صاحب ابی ہریرۃؓ'' مگر ذُوْ کی حالت نہیں اُس میں تم کہتے ہو ''ذُوالْمَالِ'' اور ''ذُوالْعَرْشِ'' دیکھو یہاں پہلا اسم متبوع ہے اور تابع نہیں۔ چنانچہ اسی فرق کی بنیاد پر کہا گیا ہے کہ خداوند کریم نے سورۃ الانبیاء میں فرمایا ''وَذَاالنُّوْنِ'' دیکھو یہاں خدا نے ذُوْ کی اضافت نون کی طرف اور نون کہتے ہیں ''مچھلی کو'' پھر دیکھو خدائے پاک نے سورۃ ن میں فرمایا ''وَلَا تَکُنْ کَصَاحِبِ الْحُوْتِ'' سہیلی کہتا ہے دونوں مقاموں پر معنی تو ایک

ہی ہیں مگر دونوں حالتوں کی طرف اشارہ کی خوبی کا لحاظ کرتے ہوئے الفاظ کا تفاوت اتنا ہے کہ زمین وآسمان کا فرق کہنا چاہئے خداوند کریم نے جس وقت ان (پیغمبر یونسؑ) کا ذکر اُن کی تعریف کرنے کے موقع پر کیا تو وہاں "ذَا" کے ساتھ اُن کا بیان کیا کیونکہ ذَا کے ساتھ اضافت اشرف تھی اور پھر نون کا لفظ وارد کیا جو بہ نسبت لفظ حوت (مچھلی) کے زیادہ وزن دار اور وقیع ہے اس لئے کہ وہ ایک سورۃ کا نام اور اُس کے آغاز کا حرف ہے مگر حوت کے لفظ کو یہ خصوصیت نصیب نہیں چنانچہ جس موقعہ پر اُن پیغمبر کی پیروی سے منع فرمانا مطلوب تھا وہاں اُس کا ذکر "صاحِب الحُوت" کے الفاظ سے کیا۔

رُوَیْدَ: اسم ہے۔ اس کے ساتھ جب کبھی تکلم ہوتا ہے تو صیغۂ تصغیر ہی استعمال میں آتا ہے اور اُس کے ساتھ دوسرے کو حکم دیا جاتا ہے۔ رُوَیْدَ لفظ رود کی تصغیر ہے جس کے معنی چھوڑنے اور مہل (مہلت دینے) کے ہیں۔

رُبَّ: حرف ہے اور اس کے معنی میں آٹھ قول آئے ہیں۔ اوّل یہ کہ وہ ہمیشہ تقلیل (کمی ظاہر کرنے) کے لئے آیا کرتا ہے اور اکثر لوگ اسی بات پر زور دیتے ہیں۔ دوم ہمیشہ تکثیر (زیادتی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "رُبَمَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْ کَانُوْا مُسْلِمِیْنَ" کہ بے شک کفار سے مسلمان ہونے کی آرزو بکثرت عیاں ہوگی قول اوّل کے قائلین نے کہا ہے کہ "کفار عذاب کی سختیوں اور تکلیفوں میں ایسے مشغول رہیں گے کہ بہت کم اُن کے حواس ایسی آرزو کرنے کے لئے درست ہو پائیں گے"۔ لہٰذا تقلیل کے معنی غالب ہیں۔ سوم یہ کہ رُبَّ تقلیل وتکثیر دونوں باتوں کے لئے یکساں آتا ہے۔ چہارم یہ کہ بیشتر تقلیل کے اور شاذ و نادر تکثیر کے لئے آتا ہے اور یہی قول میرا مختار ہے۔ پنجم اس کے برعکس۔ ششم یہ کہ رُبَّ تقلیل یا تکثیر کے دونوں میں سے ایک معنی کے لئے بھی وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ وہ حرف اثبات ہے جو نہ اِس پر دلالت کرتا ہے اور نہ اُس پر۔ ہاں یہ بات خارج سے کچھ سمجھ میں آتی ہے۔ یعنی خارجی اسباب تقلیل وتکثیر کا مفہوم عیاں کرتے ہیں۔ ہفتم یہ کہ رُبَّ مباہاۃ میں بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر تکثیر کے معنی میں اور اُس کے ماسوا دوسرے مواقع پر تقلیل کے معنی میں وارد ہوتا ہے ہشتم یہ کہ رُبَّ عدد مبہم کے از روئے تقلیل وتکثیر آتا ہے اُس پر حرف "مَا" داخل ہو کر اُسے جر کے عمل سے روک دیتا ہے اور اُسے جملوں پر داخل کرتا ہے۔ ایسے وقت میں بیشتر اُس کا دخول ایسے فعلیہ جملوں پر ہوتا ہے جن کا فعل لفظاً اور معنی ماضی ہو "رُبَمَا" کے فعل مستقبل پر داخل ہونے کی مثالوں میں سے ایک یہ امثال اوپر ذکر کی گئی آیت ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ آیت "وَنُفِخَ فِی الصُّوْرِ" کے حکم میں ہے۔

اَلسِّیْن: (س) حرف ہے اس کا دخول مضارع کے لئے خاص ہے اور جب مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اُس کو خالص استقبال کے معنی میں کر دیتا ہے پھر خود بمنزلہ اُس کے ایک جزو کے ہو جاتا ہے اسی واسطے اُس کو مضارع میں کوئی عمل نہیں دیا گیا بصرہ والے اس طرف گئے ہیں کہ "سَوْفَ" کے ساتھ آنے کے مقابلہ میں اگر فعل مضارع "سِیْن" کے ساتھ وارد کیا جائے تو اُس میں بہ نسبت "سَوْفَ" کے استقبال کی مدت زیادہ تنگ (کم وسیع) ہوتی ہے۔ اہل اعراب (نحو) اس کو حرف تنفیس کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور اس کے معنی توسیع (وسعت دے) کے ہیں کیونکہ سین فعل مضارع کو ایک بے حد تنگ زمانہ یعنی حال سے دوسرے وسیع زمانہ یعنی استقبال کی طرف منتقل کر لے جاتا ہے اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ حرف سین کبھی استمرار کا فائدہ دینے کے لئے آتا ہے نہ کہ استقبال کا فائدہ دینے کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ: "سَتَجِدُوْنَ

آخِرِیْنَ......" اورقولہ تعالیٰ "سَیَقُوْلُ السُّفَهَاءُ......" میں ہے کیونکہ یہ کفار اور منافقین کے قول "مَاوَلّٰهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِیْ......" کے بعد نازل ہوا اس واسطے حرف سین استمرار کی خبر دینے کے لئے آیا ہے نہ کہ استقبال کا فائدہ دینے کو۔ ابن ہشام کہتا ہے۔ "نحوی لوگ اس بات سے واقف نہیں بلکہ یہاں پر استمرار کا فائدہ فعل مضارع سے حاصل ہوتا ہے اور حرفِ سین معنی استقبال پر باقی ہے اس لئے کہ استمرار کا وجود صرف زمانہ مستقبل ہی میں ہوتا ہے"۔ وہ کہتا ہے "زمخشری نے کہا کہ جس وقت حرفِ سین کسی محبوب یا مکروہ فعل پر داخل ہوتا ہے تو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ فعل لامحالہ واقع ہوگا"۔ مگر میرے خیال میں اس وجہ کے سمجھنے کی کوئی راہ نہیں آتی جس کا باعث یہ ہے کہ حرفِ سین فعل کے حاصل ہونے کا وعدہ فائدہ دیتا ہے لہٰذا اُس کا کسی ایسے کلام میں داخل ہونا جس سے وعدہ یا وعید کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اُس کلام کی توکید کا موجب ہوگا اور اُس کے معنی کو ثابت کرے گا۔ چنانچہ خداوند کریم نے سورۃ البقرہ میں اِس کی جانب ایماء فرماتے ہوئے کہا ہے "فَسَیَکْفِیْکَهُمُ اللّٰهُ" یہاں پر سین کے معنی یہ ہیں کہ یہ بات لامحالہ ہونے والی ہے اگرچہ کچھ عرصہ تک تاخیر واقع ہو جائے۔ سورۃ براءۃ میں اس کی تصریح فرماتے ہوئے قولہ تعالیٰ "اُولٰٓئِکَ سَیَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ" کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ سین رحمت کے لامحالہ وجود میں آنے کا فائدہ دے رہی ہے اس لئے جس طرح تمہارے قول "سَاَنْتَقِمُ مِنْکَ" میں سین کے ساتھ دھمکی کی تاکید ہوتی ہے اُسی طرح یہاں بھی سین وعدہ رحمت کی تاکید کر رہی ہے۔

سَوْفَ: سین کی طرح یہ بھی حرف اور اُنہی معانی میں آتا ہے کیونکہ بصرہ والوں کے نزدیک زمانہ کے لحاظ سے اِس میں زائد وسعت پائی جاتی ہے کیونکہ حروف کی کثرت معانی کی زیادتی پر دلالت کیا کرتی ہے اور غیر اہلِ بصرہ سوف کو معانی میں سین کا مرادف مانتے ہیں۔ سوف بہ نسبت سین کے اس بارے میں منفرد ہے کہ اُس پر لام داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَسَوْفَ یُعْطِیْکَ رَبُّکَ" میں ہے۔ ابوحیانؒ کہتا ہے "سین پر دخول لام کے ممتنع ہونے کی علت تَوالی حرکات[1] کی کراہت ہے جیسے "سَیَتَدَحْرَجُ" میں برابر چار حرفوں پر پے در پے فتحہ کی حرکت آئی ہے اور لام داخل ہو تو ایک فتحہ اور بڑھ جائے اور اِسی عموم پر باقی مثالوں کا اندازہ کرنا چاہئے ابن بالشاذ کا قول ہے سَوْفَ کا استعمال وعید اور تہدید میں بیشتر آتا ہے اور سین کا بیشتر استعمال وعدہ کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی کبھی اس کے برعکس بھی ہو جاتا ہے۔

سَوَاءٌ: بمعنی مستوی آتا ہے اس لئے وہ کسرہ کے ساتھ قصر اور فتحہ کے ہمراہ مد کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ قصر کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "مَکَانًا سِوًی" اور مد کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "سَوَآءٌ عَلَیْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ" اور وصل کے معنی میں وارد ہوتا ہے اس صورت میں بھی فتحہ کے ساتھ اُس کو مد کر کے پڑھتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "فِیْ سَوَاءِ الْجَحِیْمِ" میں ہے بمعنی "تام" بھی آتا ہے۔ قال تعالیٰ "فِیْ اَرْبَعَةِ اَیَّامٍ سَوَآءً" یعنی تماماً اور اِس صورت میں بھی اُس کو مد دیا جاتا ہے۔ پھر جائز ہے کہ اسی قبیل سے ہو قولہ تعالیٰ "وَاهْدِنَآ اِلٰی سَوَاءِ الصِّرَاطِ" اور لفظ سواء قرآن شریف میں غیر کے معنی میں کہیں نہیں آیا ہے مگر ایک کمزور سا قول ہے کہ آیا ہے چنانچہ کتاب برہان میں اسی معنی کی تمثیل قولہ تعالیٰ "فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ السَّبِیْلِ" سے دی گئی ہے۔ حالانکہ یہ صریحاً وہم ہے اور اس سے کہیں بہتر کلبی کا قول ہے جو اُس نے قولہ تعالیٰ "وَلَآ اَنْتَ مَکَانًا سُوًی" کے بارہ میں کہا ہے کہ یہاں سَوَاءٌ کا لفظ استثناء کے لئے آیا ہے اور مستثنٰی محذوف ہے یعنی "مَکَانًا سِوٰی

[1] پے در پے آنے۔

ھٰذا لُلکان" اس بات کو کرمانیؒ اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اِس میں ایک طرح کا بُعد[1] پایا جاتا ہے جس کی وجہ سِوَیٰ بمعنی غیر کا بلا اضافت استعمال میں نہ آنا ہے اور یہ بات یہاں پائی نہیں جاتی۔

سَاءَ: فعل ذم ہے اور اس کی تصریف (گردان) نہیں آتی۔

سُبْحَانَ: مصدر[2] ہے بمعنی تسبیح[3] اس کو نصب اور کسی (اسم) مفرد کی طرف مضاف ہونا لازم ہے وہ ظاہر ہو جیسے "سُبْحَانَ اللّٰہِ" "سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی" یا مضمر جس طرح "سُبْحَانَهٗ اَنْ یَّکُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ" "سُبْحَانَکَ لَا عِلْمَ لَنَا" اور یہ ایسا مفعول مطلق ہے کہ اُس کا فعل حذف کر کے یہ اُس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں لکھتا ہے "عجیب و غریب امر یہ ہے کہ کتاب مفصل میں اس کو سَبَّحَ کا مفعول مطلق بتایا گیا ہے جس کے معنی ہیں دعا اور ذکر کے ساتھ اپنی آواز کو بلند کرنا اس کے ثبوت میں اس شعر سے استشہاد کیا ہے۔

قبح الالٰہ وجوہ تغلب کُلَّما

سبح الحجیج و کبروا اھلالا

"خدا تغلب والوں کے منہ ہر ایسے موقع پر کالے کرے جب کہ حاجی لوگ دعا کے ساتھ اپنی آوازیں بلند کریں اور تکبیر و تہلیل کہیں"۔

ابن ابی حاتم۔ ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا "قولہ تعالیٰ "سُبْحَانَ اللّٰہِ" کے معنی یہ ہیں کہ خداوند کریم اپنی ذات کو برائی سے منزہ بناتا ہے۔

ظَنَّ: اس کی اصل اعتقاد راجح (غالب خیال) کا اظہار کرنے کے لئے ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنْ ظَنَّآ اَنْ یُّقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ" اور کبھی یقین کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ" اور ابن ابی حاتمؒ اور دیگر راویوں نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے اُس نے کہا "قرآن شریف میں ہر ایک ظَنَّ کا لفظ یقین کے معنی میں آتا ہے" اور یہ قول تسلیم کرنا مشکل ہے بہت سی آیتیں جن میں سے ایک مذکورہ فوق پہلی آیت ہے اس بارے میں اشکال ڈالتی ہیں کیونکہ اُن میں لفظ ظَنَّ کا یقین کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے۔ زرکشیؒ اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے "ظن بمعنی گمانِ غالب اور ظن بمعنی یقین کے مابین قرآن شریف میں فرق کرنے کے لئے دو کلیہ قاعدے ہیں۔ اوّل یہ کہ جس جگہ بھی ظن کا لفظ تعریف کیا گیا ہے اور قابل ثواب ظاہر ہونے والا واقع ہے وہ یقین کے معنی میں ہے اور جس مقام پر ظن کا لفظ مذمت کے ساتھ یاد کیا گیا ہے اُس پر عذاب ہونے کی دھمکی دی گئی ہے وہاں اُس سے شک کے معنی نکلتے ہیں اور ضابطہ دوم یہ ہے کہ ہر ایک لفظ ظن جس کے بعد اَن خفیفہ آیا ہے اُس کے معنی شک کے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "بَلْ ظَنَنْتُمْ اَنْ لَّنْ یَّنْقَلِبَ الرَّسُوْلُ" اور ہر ایک لفظ ظن کہ اُس سے اَنَّ مشددہ متصل ہے اُس کے معنی ہیں یقین مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنِّیْ ظَنَنْتُ اَنِّیْ مُلٰقٍ حِسَابِیَهْ" اور قولہ تعالیٰ "وَظَنَّ اَنَّهُ الْفِرَاقُ" جس کی قراءت "وَاَیْقَنَ اَنَّهُ الْفِرَاقُ" بھی کی گئی ہے اس بات میں راز یہ ہے کہ

---

[1] سمجھ میں آنے سے دوری۔

[2] مفعول مطلق۔

[3] پاکی بیان کرنا۔

اِن مشددہ تاکید کے لئے ہے لہٰذا وہ یقین پر داخل ہوا اور اَنْ: خفیفہ اس کے خلاف ہونے کے باعث شک پر آیا یہی علت ہے کہ پہلا یعنی اَنّ مشددہ علم میں داخل ہوا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" اور "وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضُعْفًا" اور دوسرا یعنی ان مخففہ ۔حسبان میں داخل کیا گیا مثلاً قولہ تعالیٰ "وَحَسِبُوْٓا اَلَّا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ" اس بات کو راغب نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے اور اس ضابطہ ہی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ "وَظَنُّوْٓا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ" کو مثال میں پیش کیا ہے ۔مگر اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہاں یعنی راغب کی پیش کردہ مثال میں اَنْ مخففہ کا اتصال اسم (مَلْجَا) کے ساتھ ہوا ہے اور سابق کی مثالوں میں اُس کا اتصال فعل کے ساتھ ہوا تھا۔زرکشی نے اس کو کتاب البرہان میں ذکر کیا اور کہا ہے کہ "اس ضابطہ کو بخوبی یاد رکھو کیونکہ یہ اسرار قرآن میں سے ہے"۔ابن الانباری کا قول ہے" ثعلب نے کہا ہے کہ" اہلِ عرب لفظ ظن کو علم، شک اور کذاب تینوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں چنانچہ اگر علم کی واضح دلیلیں قائم ہوں اور وہ شک کی دلیلوں سے بڑھ کر زبردست ہوں تو ایسے موقع پر ظن یقین کے معنی میں آئے گا۔لیکن جس شکل میں یقین اور شک دونوں کی دلیل معتدل اور یکساں ہوں اُس وقت ظن کو شک مانا جائے گا جب کہ شک کی دلیلیں یقین کی دلیلوں پر زائد ہو جائیں تو وہاں اُس کو کذب مانیں گے۔اللہ پاک فرماتا ہے "اِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّوْنَ" یعنی يَكْذِبُوْنَ (جھٹلاتے ہیں)

عَلٰی: حرفِ جر اور بہت سے معنوں میں آتا ہے۔جن میں سب سے زائد مشہور معنی استعلاء[1] کے ہیں حساً[2] یا معنیً[3]۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُوْنَ"[4] "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ"[5] "فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ" اور "وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ" دوم معنی مصاحبت[6] کے ہوتے ہیں جیسے "مَعَ" قال تعالیٰ "وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ" یعنی مَعَ حُبِّهٖ[7] اور قال تعالیٰ "وَاِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ" یعنی[8] مَعَ ظُلْمِهِمْ سوم بمعنی ابتدا مثل[9] مِنْ کے قال تعالیٰ "اِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ" یعنی مِنَ النَّاسِ اور "لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ" یعنی مِنْهُمْ اور اس کی دلیل یہ قول ہے[10] "احفظ عورت اِلَّا مِنْ زوجتک" چہارم بمعنی تعلیل (علت بیان کرنے) کے لام تعلیلیہ کی طرح جیسے قولہ تعالیٰ "وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ

---

1. بلندی چاہنا۔
2. محسوس طور سے۔
3. باطنی طور سے۔
4. مثال استعلائے حسی۔
5. مثال استعلائے معنوی۔
6. ساتھ رہنے۔
7. اُس کی محبت کے ساتھ باوجود۔
8. باوجود اُن کی گنہگاری کے۔
9. حرفِ ابتدا غایت۔
10. تو اپنی شرمگاہ چھپا مگر اپنی بیوی سے پردہ نہیں۔

عَلٰی مَا هَدٰکُمْ" یعنی[1] لِهِدایته اِیَّاکُمْ پنجم۔ ظرفیت کے معنی میں فِی کی طرح جیسے قولہ تعالیٰ "وَدَخَلَ الْمَدِیْنَةَ عَلٰی حِیْنِ غَفْلَةٍ مِنْ اَهْلِهَا" یعنی[2] فِیْ حِیْنِ اور "وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّیَاطِیْنُ عَلٰی مُلْکِ سُلَیْمَانَ" یعنی[3] فِی زمن مُلْکِهٖ۔ ششم حرفِ "با" کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ "حَقِیْقٌ عَلٰی اَنْ لَّا اَقُوْلَ" یعنی[4] ان لا اقول جس طرح کہ اُبیؓ نے اِس کی قرأت بھی کی ہے۔

فائدہ: قولہ تعالیٰ "وَتَوَکَّلْ عَلَی الْحَیِّ الَّذِیْ لَا یَمُوْتُ" کی مثال میں علٰی اضافت (منسوب کرنے) اور اسناد کے معنی میں آیا ہے یعنی اپنے توکل کی اضافت اور اُس کا اسناد "حَیٌّ لَا یَمُوْتُ" کی طرف کر۔ یہ قول اسی طرح پر آیا ہے مگر میرے نزدیک اس مثال میں عَلٰی بمعنی باء استعانت کے آیا ہے یعنی اِس سے مدد چاہنے کے معنی مقصود ہیں اور قولہ تعالیٰ "کَتَبَ اللّٰهُ عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ" میں عَلٰی فضل وکرم کی تاکید کے لئے آیا ہے نہ کہ ایجاب[5] اور استحقاق کے معنی میں اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا حِسَابَهُمْ" میں عَلٰی تاکید مجازاۃ کی غرض سے آیا ہے۔

بعض علماء کا بیان ہے کہ "بالا کثر نعمت کا ذکر حمد کے ساتھ ہو تو وہ عَلٰی کے ساتھ مقترن نہ بنائی جائے گی جب کہ نعمت کا ارادہ کیا جائے تو اُس وقت عَلٰی کو لائیں گے اسی واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریف تھی کہ جب آپ کوئی عجیب اور پسند آنے والی چیز کو دیکھتے تو فرمایا کرتے "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ بِنِعْمَتِهٖ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ" اور جس وقت کوئی ناخوش آئند بات نظر سے گزرتی تو کہتے تھے "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلٰی کُلِّ حَالٍ"۔

تنبیہ: عَلٰی اسم بھی وارد ہوتا ہے۔ اُس صورت میں جس کو اخفشؒ نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت عَلٰی کا مجرور اُس کے متعلق کا فاعل دونوں ایک ہی مسمّٰی کی دو ضمیریں ہوں جیسے قولہ تعالیٰ "وَاَمْسِکْ عَلَیْکَ زَوْجَکَ" میں ہے اور اس کی وجہ کی طرف اِلٰی کے بیان میں پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ نیز عَلٰی مصدر علو سے فعل کے طور پر آتا ہے اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلٰی فِی الْاَرْضِ" ہے۔

عَنْ: حرفِ جر ہے اور بہت سے معانی کیلئے آتا ہے جن میں سب سے مشہور معنی تجاوزۃ کے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ" یعنی یجاوزونه ویبعدن عنه (اُس سے تجاوز کرتے اور دُور ہوتے ہیں) دوم بدل[6] کے معنی میں جس طرح قولہ تعالیٰ[7] "لَا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَیْئًا"۔ سوم تعلیل کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ "وَمَا کَانَ اسْتِغْفَارُ اِبْرَاهِیْمَ لِاَبِیْهِ اِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ" یعنی بوجہ ایک وعدہ کے جو ابراہیمؑ نے اپنے باپ سے کر لیا تھا اور قولہ تعالیٰ "مَا نَحْنُ بِتَارِکِیْ آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِکَ" یعنی تمہارے کہنے سے۔ بوجہ تمہارے کہنے کے۔ چہارم بمعنی عَلٰی آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَاِنَّمَا یَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهٖ" یعنی اپنے نفس پر بخل کرتا ہے۔ پنجم بمعنی بعد مثلاً قولہ تعالیٰ "یُحَرِّفُوْنَ الْکَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ" اور اُسکی دلیل ہے کہ دوسری آیت میں "مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهٖ" آیا ہے اور قولہ تعالیٰ "لَتَرْکَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ" یعنی ایک حالت کے بعد دوسری حالت۔ ششم بمعنی مِن قولہ تعالیٰ "یَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ" یعنی مِنْهُمْ اور اُسکی دلیل قولہ تعالیٰ "فَتُقُبِّلَ مِنْ اَحَدِهِمَا"

---

[1] بوجہ اس کے کہ خدا نے تم کو ہدایت کی ہے۔
[2] اہل شہر کی غفلت کے وقت میں۔
[3] سلیمانؑ کی حکمرانی کے زمانہ میں۔
[4] ساتھ اس بات کہ میں نہ کہوں۔
[5] واجب بنانے۔
[6] عوض۔ بجائے۔
[7] نہ جزا دیا جائے گا کوئی نفس بدلہ میں کسی نفس کے کچھ بھی۔

تنبیہ: جس وقت عَنْ پر (اُس سے پہلے) مِنْ داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں عن اسم ہو جاتا ہے۔ ابن ہشام نے اِس قبیل سے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ اَيْدِيْهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ اَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَآئِلِهِمْ" کو گردانا ہے کہا ہے کہ اس حالت میں اُس کی تقدیر یہ ہوگی کہ وہ (عَنْ) مَنْ کے مجرور پر معطوف ہے نہ کہ من اور اُس کے مجرور (دونوں) پر۔

عَسٰی: فعلِ جامد ہے اور اس کی گردان نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے اس کو حرف کہہ دیا اور اس کے معنی[1] "ترجی فِی المحبوب" اور[2] "اشفاق فی المکروہ" قرار دیئے ہیں یہ دونوں معنی قولہ تعالیٰ "وَعَسٰی اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسٰی اَنْ تُحِبُّوْا شَيْئًا وَّهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ" میں اکٹھا ہو گئے ہیں۔ ابن فارس کا بیان ہے "عَسٰی قرب اور نزدیک ہو جانے کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "قُلْ عَسٰی اَنْ يَّكُوْنَ رَدِفَ لَكُمْ" اور کسائی کہتا ہے "قرآن شریف میں جہاں کہیں بھی عَسٰی بطور خبر کے آیا ہے وہ صیغہ واحد ہی کے ساتھ واقع ہوا ہے جیسے کہ سابق کی آیت میں ہے تو اس کی توجیہ "عَسَی الامر ان یکون کذا" کے معنی سے کی گئی ہے جس جگہ عَسٰی کا وقوع استفہام کے معنی میں ہوا ہے اُس کو جمع کے صیغہ میں لایا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَهَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ" ابوعبیدہؒ کا قول ہے "اس کے معنی ہیں کہ آیا تم نے اس بات کو جان لیا؟ اور آیا تم اُس کو آزما چکے ہو؟ اور ابن ابی حاتم اور بیہقی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "كُلُّ عَسٰی فِی القرآنِ فهی واجبةٌ" (قرآن میں جتنی جگہوں پر عسیٰ آیا ہے وہ واجب ہی کے معنی میں ہے) اور شافعیؒ کا قول ہے "یقال عَسٰی مِنَ اللّٰهِ واجبةٌ" (کہا جاتا ہے کہ خدا کی طرف سے عَسٰی کہا جانا بمعنی امر واجب کے ہے) ابن الانباری کہتا ہے "عَسٰی قرآن شریف میں واجب ہی ہے مگر دو جگہیں اس امر سے مستثنیٰ ہیں۔ موضع اول یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "عَسٰی رَبُّكُمْ اَنْ يَّرْحَمَكُمْ" یعنی بنی النضیر پر رحم کرے۔ پھر خدا نے اُن پر رحم نہیں فرمایا بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے جنگ کر کے اُنہیں سزائیں دیں اور موضع دوم یہ ہے قولہ تعالیٰ "عَسٰی رَبُّهٗ اِنْ طَلَّقَكُنَّ اَنْ يُّبْدِلَهٗ اَزْوَاجًا......" کہ وہ تبدیل واقع نہیں ہوئی بعض لوگوں نے اس استثناء کو باطل قرار دے کر قاعدہ میں عمومیت وجوب بحال رکھی ہے کیونکہ مثال اوّل میں رحمت میں داخل ہونے کے لئے اُن لوگوں پر دوبارہ بدکرداری کی طرف عود کرنے کی شرط لگا دی گئی تھی جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے "وَاِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا" اور اس میں شک نہیں کہ بنی النضیر کے یہود نے دوبارہ شرارت آغاز کی اس لئے اُن کو سزا دیا جانا واجب ہو گیا اور دوسری مثال میں بیویوں کی تبدیلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طلاق دینے سے مشروط تھی اور جب کہ آپؐ نے امہات المؤمنین کو طلاق نہیں دی اس واسطے تبدیل واجب نہیں ہوئی۔ تفسیر کشاف میں سورۃ التحریم کی تفسیر کرتے ہوئے مذکور ہوا ہے کہ عَسٰی کا لفظ خداوند کریم کی جانب سے اپنے بندوں کو طمع دلانے کے واسطے استعمال کیا گیا ہے اور اس میں دو وجہیں ہیں۔ اوّل یہ کہ عَسٰی کا استعمال اُسی انداز پر ہو جیسے کہ حکمران اور فرمانروائے صاحب اختیار جواب دینے کے وقت لَعَلَّ اور عَسٰی کے ساتھ اجابت[3] کرتے ہیں اور یہ کلمات اُن کی زبان سے بجائے قطعی اور حتمی وعدہ ہونے کے متصور ہوتے ہیں اور وجہ دوم یہ ہے کہ خداوند کریم نے عَسٰی کا لفظ اس

---

[1] پسندیدہ بات کی آرزو کرنا۔

[2] ناپسند بات سے ڈرنا۔

[3] اقرار۔ ہاں

واسطے استعمال کیا تا کہ وہ بندوں کو خوف ورجاء کی حالتوں کے مابین رہنے کی تعلیم دے اور کتاب البرہان میں آیا ہے "خدا کی جانب سے عَسٰی اور لَعَلَّ کے کلمات واجب ہونے کے معنی میں آتے ہیں اگرچہ وہ بندوں کے کلام میں رجاء اور طمع کے معنی میں مستعمل ہوتے ہیں۔ کیونکہ شکوک اور گمانوں کا پیش آنا خلق ہی کا خاصہ ہے اور باری تعالیٰ اس بات سے منزہ[1] ہے اور خدا تعالیٰ کے اِن الفاظ کو استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن اُمور میں چونکہ خلق کو شک رہا کرتا ہے اور وہ اُن اُمور کے ہو جانے کا قطع (یقین) نہیں کرتے مگر اللہ پاک صحیح طور پر جانتا ہے کہ اِن میں سے کون بات ہونے والی ہے اور کون نہیں اسی لئے ایسے کلمات کی دو نسبتیں قرار پائیں ایک نسبت الی اللہ اور اُس کا نام نسبت قطع و یقین ہے۔ دوسری نسبت بجانب خلق جس کا نام نسبت شک وظن رکھا جاتا ہے۔ بدیں وجہ یہ الفاظ کبھی تو اس اعتبار کے مطابق جو اُن سے "عند اللہ تعالیٰ حاصل ہے۔[2] قطع کے معنی میں آتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "فَسَوْفَ يَاْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُّحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّوْنَهٗ" اور گاہے اُس اعتبار پر جو اُن کو مخلوق کے نزدیک حاصل ہوتا ہے اُن کا ورود شک کے لفظ سے ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَعَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّاْتِيَ بِالْفَتْحِ اَوْ اَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهٖ" "فَقُوْلَا لَهٗ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى" اور اُس میں شک نہیں ہو سکتا کہ جس وقت خداوند کریم نے موسیٰؑ اور ہارونؑ کو فرعون کی طرف ارسال فرمایا تو اُس وقت اُس کو بخوبی معلوم تھا کہ فرعون کا کیا انجام ہوگا لیکن الفاظ حکم اس طرح وارد ہوئے جو موسیٰؑ اور ہارونؑ کے دلی امیدوں اور آرزوؤں کی تصویر کھینچ دیتے ہیں اور اس کے ماسوا یہ بات بھی ہے قرآن شریف کا نزول اہل عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اسی واسطے وہ ہر طرح اہل عرب کے اُن خیالات اور طریقوں کے مطابق ہے جو وہ اپنی زبان میں برتتے تھے اور اہل عرب کبھی کسی خاص غرض سے یقینی کلام کو مشکوک بات کی صورت میں بھی عیاں کر دیا کرتے ہیں۔ ابن الدہانؒ کہتا ہے "عَسٰی فعل ہے جو لفظاً اور معنیً دونوں طرح پر فعل ماضی ہے کیونکہ اُس سے کسی زمانہ آئندہ میں حاصل ہونے والی چیز کی طمع مفہوم ہوتی ہے اور ایک گروہ کا قول ہے کہ عَسٰی لفظ کے اعتبار سے فعل ماضی مگر معنی کے لحاظ سے فعل مستقبل ہے کیونکہ اُس کے ساتھ اُس طمع (خواہش) کی خبر دی جاتی ہے جس کے زمانہ آئندہ میں واقع ہونے کا ارادہ کیا جاتا ہے۔

تنبیہ: عَسٰی کا ورود قرآن شریف میں دو وجہوں پر ہوا ہے۔ ایک یہ کہ وہ کسی ایسے اسم صریح کو رفع دیتا ہے جس کے بعد فعل مضارع مقرون بِاَنْ واقع ہو۔ ایسی حالت میں اُس کے اعراب کی نسبت مشہور تر خیال یہ ہے کہ وہ فعل ماضی ناقص ہے اور کَانَ (فعل ناقصہ) کا عمل کرتا ہے اس واسطے مرفوع تو اُس کا اسم ہوگا اور مرفوع کا مابعد اُس کی خبر ہوگی کہا گیا ہے کہ وہ بمنزلہ قَارَبَ کے معنی اور عمل دونوں باتوں کے لحاظ سے متعدی ہے یا بمنزلہ قَرُبَ. مِنْ اَنْ يَّفْعَلَ کے قاصر (غیر متعدی) ہے اور حرف جر بوجہ توسیع کے حذف کر دیا گیا ہے۔ یہ رائے سیبویہؒ اور مبرد کی ہے ایک قول میں آیا ہے کہ وہ (عَسٰی) بمنزلہ قَرُبَ کے قاصر ہے اور اَنْ يَّفْعَلَ[3] اُس کے فاعل سے بدل اشتمال واقع ہوا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عَسٰی کے بعد اَنْ اور فعل واقع ہوتا ہے پس اُن کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اُس وقت میں وہ تامہ ہے۔ ابن مالک کہتا

---

[1] پاک۔

[2] یقین وثوق۔

[3] اَنْ کے ساتھ ترکیب کیا گیا۔

ہے ''میرے نزدیک وہ ہمیشہ ناقصہ ہی رہتا ہے'' اور اگر تم اُس کو وصل کرو تو وہ دو جزووں کا قائم مقام ہوگا جیسا کہ ''اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ یُّتْرَکُوْا'' میں ہے۔

عِنْدَ: ظرف مکان ہے حضور اور قرب کے موقعوں پر استعمال کیا جاتا ہے عام اس سے کہ یہ دونوں امور حسی ہوں جس طرح قولہ تعالیٰ ''فَلَمَّا رَاٰہُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَہٗ۔ عِنْدَ سِدْرَۃِ الْمُنْتَھٰی. عِنْدَھَا جَنَّۃُ الْمَاْوٰی'' میں ہے یا معنوی ہوں جیسے قولہ تعالیٰ ''قَالَ الَّذِیْ عِنْدَہٗ عِلْمٌ مِّنَ الْکِتَابِ'' اور ''وَاِنَّھُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَیْنَ الْاَخْیَارِ'' اور ''فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیْکٍ''۔ ''اَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّھِمْ'' ''ابْنِ لِیْ عِنْدَکَ بَیْتًا فِی الْجَنَّۃِ'' میں ہے۔ چنانچہ اِن آیات میں تشریف (بزرگی) کا قرب اور بلندی منزلت مراد ہے۔ عند کا استعمال بجز اس کے اور کسی طرح نہیں ہوتا کہ وہ ظرف ہو یا خاص کر حرف مِنْ کے ساتھ مجرور جس طرح قولہ تعالیٰ ''فَمِنْ عِنْدِکَ'' اور ''وَلَمَّا جَاءَ ھُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰہِ'' میں ہے اور عند کے عقب[1] میں لَدَیٰ اور لَدُنْ آیا کرتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ''لَدَی الْحَنَاجِرِ''۔ لَدَی الْبَابِ. ''وَمَا کُنْتَ لَدَیْھِمْ اِذْ یُلْقُوْنَ اَقْلَامَھُمْ اَیُّھُمْ یَکْفُلُ مَرْیَمَ. وَمَا کُنْتَ لَدَیْھِمْ اِذْ یَخْتَصِمُوْنَ'' میں ہے اور قولہ تعالیٰ ''وَاٰتَیْنَاہُ رَحْمَۃً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاہُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا'' میں یہ دونوں (عند اور لدن) باہم جمع ہو گئے ہیں اور اگر اوپر کی دو آیتوں میں عند اور لَدُن کو ساتھ لایا جاتا تو یہ بات صحیح ہوتی مگر اس کو تکرار کے دفع کرنے کے لئے ترک کر دیا البتہ آیت ''وَمَا کُنْتَ لَدَیْھِمْ'' میں لَدَیٰ کی تکرار اس وجہ سے اچھی معلوم ہوئی کہ ان دونوں لفظوں کے مابین بہت دُوری ہے۔ عِنْدَ. لَدَیٰ اور لَدُنْ کا باہمی فرق چھ وجوہ پر آتا ہے۔

(۱) عِنْدَ اور لَدَیٰ میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ ابتدائے غایت کے محل میں اور دوسرے موقعوں پر برابر آ سکتے ہیں۔ مگر لَدُنْ صرف ابتدائے غایت کے موقع پر آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دیگر مقامات پر نہیں آ سکتا (۲) عِنْدَ اور لَدَیٰ فضلہ (کلام کے زائد حصے ہیں) ہوتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ''وَعِنْدَنَا کِتَابٌ حَفِیْظٌ'' اور ''وَلَدَیْنَا کِتَابٌ یَّنْطِقُ بِالْحَقِّ'' مگر لدن نہیں ہوتا۔ (۳) لدن کا مجرور بِمِنْ ہونا اس سے کہیں زائد ہے کہ وہ منصوب آئے یہاں تک کہ وہ قرآن شریف میں کسی جگہ منصوب آیا ہی نہیں۔ عِنْدَ کا جر (مجرور ہونا) بھی زائد ہے اور لَدَیٰ کو جر دیا جانا ممتنع ہے۔ (۴) عِنْدَ اور لَدَیٰ معرب ہوتے ہیں اور لَدُنْ مبنی ہے (اکثر اہل عرب کی زبانوں میں) (۵ و ۶) لَدُنْ کبھی مضاف نہیں ہوتا اور گاہے جملہ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور عِنْدَ اور لَدَیٰ اس کے خلاف ہیں۔ راغب کہتا ہے لَدُنْ بہ نسبت عِنْدَ کے خاص تر اور بلیغ تر دونوں ہے کیونکہ وہ نہایت[2] فعل کی ابتدا پر دلالت کرتا ہے'' اور دو وجہوں سے عِنْدَ بہ نسبت لَدُنْ کے اَفْکَنْ[3] ہے۔ ایک یہ کہ وہ لدی کے خلاف اعیان[4] اور معانی دونوں کا ظرف ہوتا ہے اور دوم یہ کہ عِنْدَ حاضر اور غائب دونوں میں مستعمل ہوتا ہے مگر لَدَیٰ کا استعمال صرف حاضر میں ہوتا ہے۔ اِن دونوں وجوہ کو ابن الشجری وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

غَیْرَ: ایسا اسم ہے کہ اس کو اضافت اور ابہام لازم رہتا ہے اسی واسطے جب تک یہ دو متضاد باتوں کے وسط میں نہ

---

[1] اُس کے مقام پر۔

[2] کنارہ۔

[3] زیادہ متصرف ہونے والا۔

[4] جمع عین۔ الفاظ۔

پڑے اُس وقت تک معرفہ نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ" میں اس کے ساتھ معرفہ کی توصیف جائز ہوئی اس کی اصل یہ ہے کہ نکرہ کا وصف ہو جیسے کہ قولہ تعالیٰ "نَعْمَلُ صَالِحًا غَیْرَ الَّذِیْ كُنَّا نَعْمَلُ" میں ہے اگر اس کی جگہ پر لائے نافیہ آنے کی صلاحیت رکھے تو یہ حال واقع ہوتا ہے اور اِلَّا کے اس جگہ پر آنے کی صلاحیت پائی جائے تو یہ حرف استثناء بن جاتا ہے۔ اس صورت میں غیر کو وہی اعراب دیا جاتا ہے جو اُسی کلام میں اِلَّا کے بعد آنے والے اسم کو دیا گیا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ "لَا یَسْتَوِی الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ غَیْرُ اُولِی الضَّرَرِ" کی قرأت اس لحاظ سے رفع کے ساتھ کی گئی ہے کہ اس میں غَیْرُ قَاعِدُوْنَ کی صفت ہے۔ یا استثناء اور "مَا فَعَلُوْهُ اِلَّا قَلِیْلٌ" کے طور پر اس کو بدل ڈالا گیا ہے اور نصب کے ساتھ باعتبار استثناء اور جر کے ساتھ قرأت سبعہ سے خارج مؤمنین کی صفت قرار دے کر قرأت کیا گیا ہے۔ راغب اپنی کتاب مفردات میں بیان کرتا ہے "غیر" کئی وجہوں پر کہا جاتا ہے (ایک) یہ کہ مجرد نفی کے لئے آئے جس سے کسی اثبات کا ارادہ ہی نہ کیا گیا ہو جیسے "مَرَرْت برجل غَیْرِ قائم" یعنی لا قائم (کبھی قائم ہی نہیں) اللہ پاک فرماتا ہے "وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَیْرِ هُدًی" اور "وَهُوَ فِی الْخِصَامِ غَیْرُ مُبِیْنٍ" (۲) بمعنی اِلَّا۔ اس صورت میں اُس کے ساتھ استثناء کیا جاتا ہے اور نکرہ کا وصف ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "مَالَكُمْ مِنْ اِلٰهٍ غَیْرُهٗ" اور "هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرُ اللّٰهِ" (۳) مادہ کے سوا صرف صورت کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے جیسے "الماء حار غیرہ اذا کان باردًا" اور اس قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوْدًا غَیْرَهَا" اور یہ کہ غیر کسی ذات کو شامل ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "یَقُوْلُوْنَ عَلَی اللّٰهِ غَیْرَ الْحَقِّ. اَغَیْرَ اللّٰهِ اَبْغِیْ رَبًّا. اَرَأَیْتَ بِقُرْآنٍ غَیْرِ هٰذَا. وَیَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَیْرَكُمْ" میں ہے۔

اَلْفَاءُ ف : کئی وجوہ پر وارد ہوتی ہے۔ (۱) عاطفہ ہوتی ہے اور اُس وقت تین اُمور کا افادہ کرتی ہے اوّل۔ ترتیب۔ معنوی ہو جیسے قولہ تعالیٰ "فَوَكَزَهٗ مُوْسٰی فَقَضٰی عَلَیْهِ" میں ہے۔ یا مذکور (ذکری) ہو اور ترتیب ذکری مفصل کو مجمل پر عطف کرنے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَاَزَلَّهُمَا الشَّیْطَانُ عَنْهَا فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِیْهِ" "سَأَلُوْا مُوْسٰی اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوْا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً" "وَنَادٰی نُوْحٌ رَّبَّهٗ فَقَالَ رَبِّ" اور فراء نے ترتیب کا انکار کیا ہے چنانچہ وہ قولہ تعالیٰ "اَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا" سے اپنے انکار پر احتجاج کرتا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر معنی ہیں "اردنا اهلکها" ترجمہ (ہم نے اُس کے ہلاک کرانے کا ارادہ کیا)۔ دوم۔ تعقیب[1] اور ہر شے میں مطابق اُس شے کے دوسری ظاہر کرتی ہے اور یہی مطابقت بعد تعقیب کو تراخی سے جدا بناتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّةً" اور "خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً......" میں ہے (کیونکہ تراخی میں دوری زمانہ وقت غیر معین تک ہوتی ہے اور تعقیب میں صرف اُتنی مدت کا فاصلہ ہوتا ہے جو شے معقب کے لئے درکار ہوتی ہے جیسا کہ مثال مافوق میں آسمان سے پانی برسنے کے بعد زمین کی سرسبزی میں اتنی ہی دیر لگتی ہے جس قدر روئیدگی کے جمنے میں وقفہ چاہیے وقس علی ہذا) سوم۔ ف۔ اکثر اوقات بلکہ بیشتر سببیہ کا فائدہ دیتی ہے جس طرح کہ ان مثالوں میں ہے قال تعالیٰ "فَوَكَزَهٗ مُوْسٰی فَقَضٰی عَلَیْهِ۔ فَتَلَقّٰی آدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَیْهِ عِنْدَ۔ لَاٰكِلُوْنَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّوْمٍ۔ فَمَالِئُوْنَ مِنْهَا الْبُطُوْنَ۔ فَشَارِبُوْنَ عَلَیْهِ مِنَ الْحَمِیْمِ" اور گاہے یہ "ف" صرف ترتیب ہی کا فائدہ دیتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَرَاغَ اِلٰی

---

1 از پس آمدن۔

اَهْلِهٖ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِيْنٍ فَقَرَّبَهٗ اِلَيْهِمْ" "فَاَقْبَلَتِ امْرَاَتُهٗ فِيْ صَرَّةٍ فَصَكَّتْ"۔ "فَالزّٰجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ"

(۲) یہ کہ "بلاعطف کے تنہا سببیت ہی کے لئے آئے جس طرح قولہ تعالیٰ "اِنَّآ اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ۝ فَصَلِّ لِرَبِّكَ......" میں ہے اس لئے کہ انشاء کا عطف خبر پر اس کے برعکس ہوا نہیں کرتا۔ (۳) یہ کہ جس جگہ شرط ہونے کی صلاحیت نہ پائی جائے وہاں پر وہ جواب کے لئے بطور رابطہ کے لئے آتا ہے۔ یوں کہ مثلاً جملہ اسمیہ ہو جیسے قولہ تعالیٰ "اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ" اور "وَاِنْ يَّمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" یا ایسا جملہ فعلیہ ہو کہ اس کا فعل جامد ہے[1] جس طرح اُن مثالوں میں آیا ہے۔ قال تعالیٰ "اِنْ تَرَنِ اَنَا اَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَّوَلَدًا ۝ فَعَسٰى رَبِّيْ اَنْ يُّؤْتِيَنِيْ" اور "وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ" "اِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ"۔ "وَمَنْ يَّكُنِ الشَّيْطَانُ لَهٗ قَرِيْنًا فَسَاءَ قَرِيْنًا" اور یا اس کا فعل انشائے ہے جیسا کہ ان مثالوں میں ہے۔ قال تعالیٰ "اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ" اور "فَاِنْ شَهِدُوْا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ" اور قولہ تعالیٰ "اِنْ اَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَّاْتِيْكُمْ بِمَاءٍ مَّعِيْنٍ" اور یا اُس کا فعل لفظ اور معنی دونوں کے لحاظ سے ماضی ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اِنْ يَّسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّهٗ مِنْ قَبْلُ" اور یا اُس کا فعل حرف استقبال کے ساتھ مقرون ہے جیسے قولہ تعالیٰ "مَنْ يَّرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَسَوْفَ يَاْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ" اور "وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ تُكْفَرُوْهُ" میں ہے جس طرح پر کہ جواب کا ربط اُس کی شرط کے ساتھ ہوا کرتا ہے اسی طرح جواب شبہ جواب کو بھی شبہ شرط کے ساتھ ربط دیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِاٰيَاتِ اللّٰهِ وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيِّيْنَ...... تا قولہ تعالیٰ فَبَشِّرْهُمْ......" (۳:۲۰) (۴) یہ کہ زائدہ ہوتا ہے اور زجاج نے اس پر قولہ تعالیٰ "هٰذَا فَلْيَذُوْقُوْهُ" کو حمل کیا ہے زجاج کا یہ قول یوں رد کر دیا گیا ہے کہ اُس جملہ کی خبر "حَمِيْمٌ" نکلی ہے اور پھر اس میں مبتدا اور خبر کے مابین کوئی عارض (رکاوٹ) نہیں پڑی ہے فارسی نے فاء زائدہ کی مثال میں قولہ تعالیٰ "بَلِ اللّٰهَ فَاعْبُدْ" کو پیش کیا ہے اُس کے سوا کسی دوسرے شخص نے اس کی تمثیل قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ" تا قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَّا عَرَفُوْا......" سے دی ہے۔ (۵) یہ کہ "ف" استیناف (آغاز کلام) کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "كُنْ فَيَكُوْنُ" روایت کیا ہے۔

فِیْ: حرف جر اور بہت سے معنوں میں آتا ہے۔ (۱) سب سے زائد مشہور معنی ظرفیت ہے مکان کے لحاظ سے ہو یا زمانہ کے اعتبار سے جیسے قولہ تعالیٰ "غُلِبَتِ الرُّوْمُ[2] فِيْ اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ ۝ فِيْ بِضْعِ سِنِيْنَ"[3] اور خواہ یہ ظرفیت حقیقی ہو جیسی کہ آیت مذکورۂ فوق میں ہے۔ یا مجازی ہو جس طرح قولہ تعالیٰ "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ"۔ "لَقَدْ كَانَ فِيْ يُوْسُفَ وَاِخْوَتِهٖ اٰيَاتٌ" "اِنَّا لَنَرٰكَ فِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ" (۲) مصاحبت کے معنی میں آتا ہے (مع کی طرح) جیسے قولہ تعالیٰ "اُدْخُلُوْا فِيْ اُمَمٍ" یعنی مَعَهُمْ (اُن کے ساتھ) [4]"فِيْ تِسْعِ اٰيَاتٍ" (۳) بمعنی تعلیل جیسے

۱ ایسا فعل جس کی گردان نہیں ہوتی۔

۲ مثال مکان۔

۳ مثال زمان۔

۴ مع تسع آیات

قولہ تعالیٰ "فَذٰلِکُنَّ الَّذِیْ لُمْتُنَّنِیْ فِیْهِ" یعنی لاجلہٖ (بوجہ اس کے) (۴) بمعنی استعلا جس طرح قولہ تعالیٰ "لَاُصَلِّبَنَّکُم فِیْ جذُوْعِ النَّخلِ" یعنی عَلَیْھَا (اُس پر) (۵) حرفِ "با" کے معنی میں آتا ہے جیسے "یَذْرَؤُکُمْ فِیْهِ" یعنی سببہ (اُس کے سبب سے) (۶) بمعنی اِلٰی جس طرح "فَرَدُّوْا اَیْدِیَھُمْ فِیْ اَفْوَاھِھِمْ" یعنی اِلَیْھَا (مونہوں کی طرف)۔ (۷) بمعنی مِنْ مثلاً "وَیَوْمَ نَبْعَثُ فِیْ کُلِّ اُمَّةٍ شَھِیْدًا" یعنی مِنْھُمْ (اُن میں سے) کیونکہ اِس کی دلیل دوسری آیت سے پائی جاتی ہے۔ (۸) بمعنی عن جیسے "فَھُوَ فِی الْآخِرَةِ اَعْمٰی" یعنی عَنْھَا وَعَنْ محاسنھا (اُس سے اور اُس کی خوبیوں کی طرف سے) (۹) مُقَایَسَتْ[1] کے معنی میں آتا ہے اور اس طرح کا حرف فی ایک سابق[2] مفعول اور ایک لاحق[3] فاضل کے مابین داخل ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَمَا مَتَاعُ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا فِی الْآخِرَةِ اِلَّا قَلِیْلٌ" (۱۰) بمعنی توکید اور یہی زائدہ بھی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَالَ ارْکَبُوْا فِیْھَا" یعنی اُرْکَبُوْھَا اُس پر سوار ہو بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖیهَا وَمُرْسٰهَا۔

قَـــد: یہ ایک حرف ہے۔ اس طرح کے فعل کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے جو کہ متصرف[4] خبری[5] اور مثبت ہو اور کسی ناصب اور جازم عامل سے اور حرفِ تنفیس سے خالی ہو۔ خواہ یہ فعل ماضی ہو خواہ مضارع قـد معنوں کے لئے آتا ہے۔ فعل ماضی کے ساتھ تحقیق کے معنی دینے کے واسطے جس طرح قولہ تعالیٰ "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" اور "قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَکّٰھَا" میں ہے اور یہ اُس جملہ فعلیہ میں جو کہ قسم کے جواب میں آیا ہو تو کید کا فائدہ دینے میں وہی اثر رکھتا ہے جو اِنَّ اور لام تاکید کو جواب قسم میں لائے گئے جملہ اسمیہ میں حاصل ہوتا ہے اور ماضی ہی کے ساتھ تقریب کا بھی نفع دیتا ہے یعنی اُس کو زمانہ حال سے نزدیک بنا دیتا ہے اس طرح کہ تم "قَامَ زَیْدٌ" کہتے ہو تو اِس میں دونوں باتوں کا احتمال ہے زید کا قیام ماضی قریب میں اور ماضی بعید میں بھی لیکن جب کہ تم کہو "قَدْ قَامَ" تو اب وہ قیام ماضی قریب کے ساتھ خاص ہوگیا۔ علمائے نحو کا بیان ہے "قَدْ کے اسی (مذکورہ بالا) فائدہ دینے پر بہت سے احکام بنا کئے گئے ہیں کہ منجملہ اُن کے ایک امر اُس کے "لَیْسَ. عَسیٰ. نَعَمْ اور بِئْسَ پر داخل ہونے کی ممانعت ہے کیونکہ یہ تمام افعال زمانہ حال کے لئے ہیں اور اُس کے نزدیک بنانے کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ وہ تو موجود اور حاصل ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اُن افعال سے زمانہ کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا دوسرا امر یہ کہ اُس ماضی پر جو کہ حال واقع ہوتا ہے قد کا لفظ داخل ہونا واجب ہے خواہ اُس کو ظاہری طور سے لائیں جیسے قولہ تعالیٰ "وَمَا لَنَا اَنْ لَّا نُقَاتِلَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَقَدْ اُخْرِجْنَا مِنْ دِیَارِنَا" میں ہے۔ یا مقدر رکھیں جس طرح قولہ تعالیٰ "ھٰذِهٖ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ اِلَیْنَا" (بتقدیر۔ وقد ردت) اور "اَوْجَآءُوْکُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُھُمْ بتقدیر۔ وقد حصرت) کوفہ والوں نے اور اخفش نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ "فعل کو بغیر قـد کے بھی اکثر حال واقع ہونے کے باعث اس بات

---

[1] باہم انداز گرفتن۔

[2] پہلا فضیلت دیا گیا۔

[3] پچھلا فضیلت دینے والا

[4] گردان کیا گیا۔

[5] یعنی انشائے نہ ہو۔

کی کچھ حاجت نہیں کہ قد اُس کے ساتھ مقدر کیا ہی جائے''۔ سید جرجانی اور ہمارے شیخ علامہ کافیجی دونوں کا قول ہے کہ ''بصرہ والوں کا یہ قول بالکل غلط ہے اور اُنہوں نے ایسی بات محض اس لئے کہی ہے کہ اُن کو حال کے لفظ میں اشتباہ آ پڑا۔ وہ سمجھے کہ ہر ایک حال ایکساں ہوتا ہے حالانکہ معاملہ کچھ اور ہے یوں کہ وہ حال جس کو لفظ قد قریب بنایا کرتا ہے زمانہ کا حال ہے اور جو حال ہیئت فاعل یا مفعول کو بیان کرتا ہے وہ صفات کا حال ہے اور یہ دونوں حال بلحاظِ معنی ایک دوسرے سے بالکل بیگانہ ہیں۔ قد کے تیسرے معنی یہ ہیں کہ وہ مضارع کے ساتھ تقلیل (کمی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے۔ کتاب مغنی میں وارد ہوا ہے ''قد جو کہ تقلیل کے معنی میں فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل وقوعِ فعل کی تقلیل ظاہر کرنا جیسے ''قَدْ يَصْدِقُ الكذوبُ'' (کبھی کبھی جھوٹا شخص سچ بھی بول دیتا ہے) دوم متعلق فعل کی تقلیل کا اظہار جس طرح قولہ تعالیٰ ''قَدْ يَعْلَمُ مَا اَنْتُمْ عَلَيْهِ'' میں ہے۔ یعنی وہ امر جس پر لوگ قائم ہیں یا اُن کی جو حالت ہے وہ خدا تعالیٰ کی قلیل ترین معلومات ہے''۔ مصنف کتاب مغنی لکھتا ہے ''بعض لوگوں نے کہا ہے کہ قد اس آیت یا اس کی ایسی دیگر آیتوں میں تحقیق ہی کے معنی میں آیا ہے''۔ جن لوگوں نے کہا ہے منجملہ اُن کے ایک زمخشری بھی ہے وہ کہتا ہے کہ ''یہاں پر قَدْ کا دخول علم کی توکید کے لئے ہوا ہے اور اس قاعدہ کا مرجع وعید کی توکید ہے (یعنی یہ قول قَدْ کے ساتھ وعید کی تاکید ہونے کی طرف راجع ہے) چہارم تکثیر کے معنی میں۔ اس کو سیبویہ اور دیگر علماء نے ذکر کیا ہے اور زمخشری نے اسی معنی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ ''وَقَدْ نَرىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ'' کو مثال میں پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے ''رُبَمَا نَرىٰ'' مراد ہے جس کے معنی ہیں بکثرت نگاہ کرنا۔ پنجم بمعنی توقع۔ جس طرح اُس شخص سے جو کہ کسی غائب کا منتظر اور اُس کے آنے کا راستہ دیکھتا ہو یہ کہا جاتا ہے کہ ''قَدْ يَقْدِمُ الغائبُ'' اور جیسے کہ تکبیر نماز میں ''قَدْ قَامَتِ الصَّلٰوة'' اسی بنیاد پر کہتے ہیں کہ جماعت قیام نماز کی منتظر ہوتی ہے۔ بعض لوگوں نے اسی معنی پر ''قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا'' کو بھی محمول کیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عورت خدا سے اپنی دعا کے قبول ہونے کی متوقع تھی۔

کاف: ک۔ حرف جر اور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے۔ اس کے معنوں میں سب سے بڑھ کر مشہور معنی تشبیہ (مشابہت دینے) کے ہیں جس طرح قولہ تعالیٰ [1] ''وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْاَعْلَامِ'' میں ہے۔ (۲) تعلیل جس طرح قولہ تعالیٰ ''كَمَا اَرْسَلْنَا فِيْكُمْ'' اخفش کہتا ہے اس کے معنی [2] ''لاجل ارسالنا فِيْكُمْ رَسُوْلاً مِنْكُمْ'' ہیں اور قولہ تعالیٰ ''فَاذْكُرُوْنِيْ وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدَاكُمْ'' یعنی لاجل هدايته اِيَّاكُمْ (بوجہ اس کے کہ اُس نے تم کو راہ راست دکھائی ہے) اور قولہ تعالیٰ ''وَيْ كَاَنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُوْنَ'' یعنی میں اُن کے ناکامیاب ہونے کے باعث متعجب ہوں اور قولہ تعالیٰ [3] ''اِجْعَلْ لَنَا اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ''۔ (۳) توکید کے معنی میں آتا اور یہی زائدہ بھی کہلاتا ہے۔ اکثر لوگوں نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ ''لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ'' بیان کی ہے کیونکہ اگر یہاں ک زائدہ نہ ہوتا تو مثل کا اثبات لازم آ جاتا جو کہ امر محال ہے اور اس کلام کا مقصد مثل کی نفی ہے۔ ابن جنی کہتا ہے ''یہاں پر کاف اس لئے زائدہ کیا گیا تا کہ نفی مثل کی تاکید ہو جائے کیونکہ

---

[1] اور اُسی کے جہاز ہیں جو دریا میں اس طرح کھڑے ہیں جیسے پہاڑ۔

[2] بوجہ اس کے کہ ہم نے تم میں تمہاری ہی جنس کا رسول بھیجا۔

[3] بوجہ اس کے کہ اُن کے بھی الٰہ ہیں۔

حرف کی زیادتی بمنزلہ اس کے ہوتی ہے گویا جملہ کو دوبارہ دہرا دیا۔ راغب کا قول ہے ''کاف'' اور مثل کے مابین جمع کرنے کی وجہ صرف نفی کی تاکید کرنا ہے اور اِس بات پر آگاہ بنانا ہے کہ (خدا تعالیٰ کے ساتھ نہ مثل کا اور نہ کاف کا دونوں ہی کا استعمال صحیح نہیں چنانچہ لَیۡسَ کے ساتھ ان دونوں امروں کی ایک ساتھ نفی کر دی گئی'' اور ابن فورک کا قول ہے کہ ''کاف'' زائدہ ہرگز نہیں اور آیت کے معنی ہیں[1] ''لَیۡسَ مَثَلَ مِثۡلِهٖ شَیۡءٌ'' اور جب کہ مثل کے تماثل کی نفی کر دی گئی تو فی الحقیقت خدا تعالیٰ کا کوئی مثل نہیں رہا'' شیخ عزالدین بن عبدالسلام کہتا ہے کہ ''مثل بولتے ہیں اور اُس سے ذات مراد لیتے ہیں جیسے تم کہو ''مِثۡلُکَ لَا یفعل هٰذا'' یعنی تم اس کو نہ کرو گے۔ جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے۔

ولم اقل مثلک اعنی بہ
سواک یا فرداً بلا مُشَبَّهٖ

''اے یکتا جس کا کوئی مشابہ نہیں ہے۔ میں نے مثلک یہ مراد لے کر نہیں کہا کہ اُس سے تیرے سوا کسی اور ذات کو مانتا ہوں''۔

اور خود خداوند کریم ہی نے فرمایا ہے ''فَاِنۡ آمَنُوۡا بِمِثۡلِ مَا اٰمَنۡتُمۡ بِهٖ فَقَدِ اهۡتَدَوۡا'' یعنی بِالَّذِی اٰمَنۡتُمۡ بِهٖ اِیَّاهُ۔ لِاَنَّ اِیۡمَانَهُمۡ لَا مثل لَهٗ (اُسی چیز پر ایمان لائیں جس پر تم ایمان لائے ہو کیونکہ اُن لوگوں کے ایمان کا مثل نہیں ہے) اس لحاظ سے آیت میں تقدیر کلام یہ ہوگی کہ ''لَیۡسَ کَذَاتِهٖ شَیۡءٌ'' (اُس کی ذات جیسی کوئی چیز نہیں) راغب کہتا ہے ''اس مقام پر لفظ۔ مثل۔ صفت کے معنی میں آیا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ ''لَیۡسَ کَصِفَتِهٖ صِفَةٌ'' (خدا کی صفت جیسی کوئی صفت ہی نہیں) اور اس سے یہ تنبیہ مقصود تھی کہ اگرچہ خدا کی صفت ایسی بہت سی باتوں کے ساتھ کی گئی ہے جن سے انسان کی صفت بھی کی جاتی ہے مگر یہ صفتیں جو خدا کے لئے ہیں ان صفتوں کی طرح (ناقص) نہیں جو کہ انسانوں کی بابت استعمال کی جاتی ہے۔ [2] ''وَلِلّٰهِ الۡمَثَلُ الۡاَعۡلٰی''۔

تنبیہ: حرف کاف مثل کے معنی میں اسم بھی وارد ہوا کرتا ہے اور ایسے موقع پر وہ محل اعراب میں ہوتا ہے اور اُس کی طرف ضمیر پھیری جاتی ہے۔ زمخشری نے قولہ تعالیٰ ''کَهَیۡئَةِ الطَّیۡرِ فَاَنۡفُخُ فِیۡهِ'' کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اِس میں جو ضمیر آئی ہے اُس کا مرجع ''کَهَیۡئَةِ'' کا حرف کاف ہے یعنی اِس سے مراد ہے کہ میں اُس مماثل (ہمشکل) صورت میں پھونک مار دیتا ہوں تو وہ تمام دیگر چڑیوں کی طرح ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: ذٰلِکَ یعنی اسم اشارہ اور اُس کی فروع یا اُسی کی مانند اور الفاظ میں ''کاف'' خطاب کا حرف ہے اور اُس کے لئے کوئی محل اعراب کا نہیں اور لفظ ''اِیَّاکَ'' میں جو کاف ہے اُس کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ حرف ہے اور یہ قول بھی وارد ہوا ہے کہ نہیں وہ اسم اور اِیَّا کا مضاف الیہ ہے اور ''اَرَاَیۡتَکَ'' میں جو کاف ہے اُس کی بابت بھی مختلف اقوال آئے ہیں کوئی حرف بتاتا ہے اور کسی نے کہا ہے کہ وہ اسم ہے جو ایک قول کے لحاظ سے محل رفع میں اور دوسرے قول کی بنا پر محل نصب میں واقع ہے مگر ان دونوں اقوال میں سے پہلا قول راجح تر ہے۔

---

[1] اُس کے مثل کی مثل کوئی چیز نہیں۔

[2] خدا کے لئے سب سے بڑھی ہوئی صفت ہے۔

کَـــاد : فعل ناقص ہے۔ اس سے صرف ماضی اور مضارع کے افعال آئے ہیں۔ اس کا ایک اسم مرفوع ہوتا ہے اور اس کی خبر میں فعل مضارع جو کہ اَنْ سے خالی ہو واقع ہوتا ہے اس کے معنی ہیں "قَارَبَ (نزدیک ہوا) اس لئے اگر اس کی نفی کی جائے گی تو گویا مقاربت (باہم قریب ہونے) کی نفی ہو گی اور اس کا اثبات بمعنی مقاربت کے اثبات کے ہو گا اور بہت سے لوگوں کی زبانی یہ بات مشہور سنی گئی ہے کہ اس کی نفی اثبات اور اُس کا اثبات نفی کے معنی میں آتا ہے۔ لہٰذا تمہارا قول "کَـادَ زَیْدٌ یَـفْـعَـلُ" اس کے معنی قولہ تعالیٰ "وَاِنْ کَـادُوْا لَیَفْتِنُوْنَکَ" کی دلیل سے یہ ہیں کہ "اُس نے نہیں کیا (لَمْ یَفْعَلْ) اور "مَـا کَادَ یَفْعَلُ کے معنی قولہ تعالیٰ "وَمَـا کَادُوْ یَفْعَلُوْنَ" کی دلیل سے یہ ہیں کہ "کیا" (فعل) ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن میں جو چیز۔ کَادُوْا۔ کَادَ اور یَکَادُ ہے وہ ہرگز واقع نہ ہو گی (لَا یَـکُـوْنُ اَبَدًا) اور کہا گیا ہے کہ "کَادَ فعل کے بدقت واقع ہونے پر دلالت کرنے کا فائدہ دیتا ہے"۔ ایک قول میں آیا ہے کہ (اس کے) ماضی کی نفی بمعنی اثبات آتی ہے جس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَمَـا کَـادُوْا یَفْعَلُوْنَ" ہے اور (اس کے) مضارع کی نفی قولہ تعالیٰ "لَـمْ یَـکَـدْ یَـرَاهَـا" کی دلیل سے نفی ہی کے معنی میں واقع ہوا کرتی ہے۔ کیونکہ "لَـمْ یَـکَدْ یَرَاهَا" کے ساتھ ہی اس بات کو بھی غور کرنا چاہئے کہ جس کی نسبت یہ خبر دی گئی ہے اُس نے کسی چیز کو دیکھا ہی نہ تھا اور اِن اقوال میں سے صحیح قول پہلا ہی قول ہے یعنی یہ کہ دیگر افعال کی طرح کَـاد کی نفی بھی نفی اور اُس کا اثبات بھی اثبات ہی کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ "کَـادَ یَفْعَلُ کے معنی "قَـارَبَ الفِعْلَ وَلم یَفْعَلْ"[1] (کام کرنے کے قریب ہوا اور اُس نے نہیں کیا) اور "مَـا کَادَ یَفْعَلُ" کے معنی ہوں گے۔ مَـا قَـارَبَ الفِعْلَ فَضْلاً عَنْ اَنْ یَفْعَلَ (کام کے قریب بھی نہیں پھٹکا۔ کرنا تو کجا) لہٰذا مقاربت کی نفی سے عقلاً فعل ہی کی نفی لازم ہوتی ہے اب رہی آیت کریمہ "فَـذَبَـحُوْهَا وَمَا کَادُوْا یَفْعَلُوْنَ" تو وہ شروع شروع میں بنی اسرائیل کی حالت کی خبر دے رہی ہے کہ پہلے وہ لوگ گائے کو ذبح کرنے سے دُور بھاگتے تھے اور اُس جگہ فعل کا اثبات ایک دوسری دلیل سے مفہوم ہوا ہے جو کہ قولہ تعالیٰ "فَذَبَحُوْهَا" پس اُنہوں نے اُس کو ذبح کیا اور قولہ تعالیٰ[2] "لَـقَـدْ کِـدْتَ تَـرْکَنُ" سے باوجود اس کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ تھوڑے اور بہت ذرا بھی اُن کی طرف کے (مائل ہونے) نہ تھے۔ تاہم آپ کا میلان مفہوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لَوْ لَا امتناعیہ اس امر کا مقتضی ہوا ہے۔

فائدہ۔ کَـادَ بمعنی اَرَادَ کے بھی آتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "کَـذٰلِکَ کِـدْنَـا لِیُـوْسُفَ" اور "اَکَـادُ اُخْفِیْهَا" اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی اَرَادَ بمعنی کَاد واقع ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "جِـدَارًا یُّـرِیْدُ اَنْ یَّنْقَضَّ" میں ہے یعنی "یکاد" (قریب ہو رہی تھی کہ گر پڑے)

کَـــان : فعل ناقص متصرف ہے۔ اسم کو رفع اور خبر کو نصب دیا کرتا ہے۔ دراصل اس کے معنی گزرنے اور انقطاع کے ہیں۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ[3] "وَکَـانُـوْا اَشَـدَّ مِـنْـکُمْ قُوَّةً وَّاَکْثَرَ اَمْوَالًا وَّاَوْلَادًا" اور دوام واستمرار کے معنی میں بھی آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَکَـانَ الـلّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا" اور قولہ تعالیٰ "وَکُـنَّـا بِکُلِّ شَیْءٍ عَالِمِیْنَ" یعنی ہم برابر یونہی رہے اور

---

1. مدت دراز تک رہے گیا
2. بے شک تو قریب ہو گیا تھا جھکنے کو۔
3. وہ قوت، مال اور اولاد میں تم سے زیادہ بہتر تھے۔

رہیں گے اسی معنی کے لحاظ سے خداوند کریم اپنی ذاتِ واجب کی سب صفتوں کو کَانَ کے ساتھ قرین بنا کر بیان فرماتا ہے۔
ابوبکر الرازی کہتا ہے ''قرآن میں کَانَ پانچ وجوہ پر وارد ہوا ہے۔(۱) بمعنی ازل وابد۔ جس کی مثال قولہ تعالیٰ[1] ''وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيمًا حَكِيمًا'' ہے۔(۲) ماضی منقطع (گئی گزری بات) کے معنی میں اور کَان کے اصلی معنی یہی ہیں اس کی مثال ہے کہ قولہ تعالیٰ[2] ''وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ'' بمعنی حال اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ[3] ''كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ'' اور قولہ تعالیٰ[4] ''اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْتًا'' (۴) بمعنی استقبال اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ[5] ''يَخَافُوْنَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهٗ مُسْتَطِيْرًا'' اور (۵) بمعنی صار کے آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ[6] ''وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ'' میں کہتا ہوں۔ ابن ابی حاتم نے السدی سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے کہا ''اگر خداوند کریم چاہتا تو فرماتا ''اَنْتُمْ (تم لوگ) اور اُس وقت ہم سب لوگ (عامة مسلمین) مراد ہوتے مگر اُس نے تو کُنْتُمْ فرمایا۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص خاص اصحاب کے بارے میں' اور کَان 'ینبغی (سزاوار ہے) کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ''مَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُنْبِتُوْا شَجَرَهَا'' اور قولہ تعالیٰ[7] ''مَا يَكُوْنُ لَنَا اَنْ نَّتَكَلَّمَ بِهٰذَا'' اور حضر اور وجد کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے کہ ''اِنْ كَانَ ذُوْعُسْرَةٍ'' ۔ ''اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً'' ۔ ''وَاِنْ تَكُ حَسَنَةً'' میں ہے اور تاکید کے لئے بھی آتا ہے اور یہی زائدہ ہوتا ہے۔ اس کی مثال ''وَمَا عِلْمِيْ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ'' ہے یعنی ''بِمَا يَعْمَلُوْنَ'' (اُن کے کاموں کا جو کہ وہ کرتے ہیں مجھ کو کوئی علم نہیں)

کَاَنَّ: تشدید کے ساتھ۔ تشبیہ موکد کا حرف ہے کیونکہ اکثر لوگ اس کے قائل ہیں کہ یہ کان تشبیہ اور اَنَّ موکدہ سے مرکب ہے اور كَاَنَّ زَيْدًا اَسَدٌ کی اصل اِنَّ زَيْدًا كَاَسَدٍ تھی پھر حرفِ تشبیہ کو اہتمام[8] کی غرض سے مقدم کیا۔ لہٰذا حرفِ جار کے داخل ہونے کی وجہ سے اِنَّ ہمزہ کا مفتوح ہوگیا۔ حازم کا قول ہے کَاَنَّ کا استعمال اُسی موقع پر ہوتا ہے جہاں مشابہت بے حد قوی ہو یہاں تک کہ قریب قریب دیکھنے والے کو اس بارہ میں شک آپڑے کہ مشبہ خود ہی مشبہ بہ ہے یا اُس کا غیر اور اسی وجہ سے جب کہ سلیمان نے بلقیس سے اُس کے تخت کی صورت میں مثال دکھا کر دریافت کیا تھا کہ ''کیا تمہارا تخت ایسا ہی ہے؟ بلقیس نے جواب میں کہا ''كَاَنَّهٗ هُوَ'' (جیسے کہ یہ وہی ہے) اور كَاَنَّ اس صورت میں۔ ظن اور شک دونوں اُمور کے لئے آتا ہے جب کہ اُس کی خبر غیر جامد ہو اور کبھی اُس کی تخفیف بھی کر دی جاتی ہے (یعنی تشدید کو دُور کر دیتے ہیں)

---

[1] یعنی خدا کا علم اور اُس کی حکمت ازلی و ابدی ہے۔

[2] اور شہر میں نو آدمی تھے۔

[3] تم بہتر امت ہو جو نکالی گئی ہے۔

[4] بے شک نماز مسلمانوں پر اوقاتِ معینہ میں فرض کی گئی ہے۔

[5] اُس دن سے ڈرتے ہیں جس کی برائی منتشر ہوگی۔

[6] اور ہوگیا وہ کافروں میں سے۔

[7] ہمیں ایسی بات بولنا لائق نہیں۔

[8] اُسے اہم بنانے

جیسے قولہ تعالیٰ "کَاَنْ لَّمْ یَدْعُنَا اِلٰی ضُرٍّ مَّسَّهٗ"

کَاَیِّنْ: ایک اسم کاف تشبیہ اور اَیّ تنوین والی سے مرکب ہے تعداد میں زیادتی ظاہر کرنے کے لئے آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "کَاَیِّنْ مِّنْ نَّبِیٍّ قٰتَلَ مَعَهٗ رِبِّیُّوْنَ کَثِیْرٌ" میں ہے اس میں کئی لغتیں[1] آئی ہیں۔(۱) کَائِن تابع کے وزن پر اس طرح پر جہاں بھی وہ واقع ہوا ہے۔ ابن کثیر نے اُس کی قرأت کی ہے۔(۲) کَأْیٍ بروزن کَعْبٍ اور اس کے ساتھ قولہ تعالیٰ "وَکَاْیٍ مِّنْ نَّبِیٍّ قٰتَلَ" پڑھا گیا ہے اور کَاَیِّن مبنی ہے۔ اس کے لئے صدر کلام میں آنا لازم ہے جیسے ابہام کے لئے صدر کلام لازم ہوتا ہے اور وہ تمیز کا محتاج رہتا ہے۔ اُس کی تمیز بیشتر مِنْ کے ساتھ مجرور ہوتی ہے ابن عصفور کہتا ہے کہ لازمی طور پر مجرور بِمِنْ ہی آتی ہے۔

کَذَا: قرآن میں محض اشارہ کے لئے آیا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "هٰکَذَا عَرْشُکِ" میں ہے۔

کُلّ: اسم ہے اور اُس مذکر کے تمام افراد کو مستغرق کر لینے کے لئے موضوع ہوا ہے جس کی طرف یہ خود مضاف ہوتا ہے جیسے کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ اور اُس معرف کے افراد کا بھی استغراق کرتا ہے جو صیغہ جمع کے ساتھ وارد ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "کُلُّهُمْ اٰتِیْهِ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ فَرْدًا" اور قولہ تعالیٰ "کُلُّ الطَّعَامِ کَانَ حِلًّا" اور مفرد معرف کے اجزاء کو مستغرق کر لینے کے واسطے بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَیَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰی کُلِّ قَلْبِ مُتَکَبِّرٍ" قلب کو متکبر کی طرف مضاف کرنے کے ساتھ یعنی اُس کے تمام اجزا پر اور اس میں قلب تنوین کی قرأت افرادِ قلوب کے عموم کی غرض سے ہوتی ہے لفظ کُلّ اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے تین وجوہ پر آتا ہے اوّل یہ کہ کسی اسم نکرہ یا معرفہ کی نعت (صفت) ہو اس صورت میں وہ اپنی منعوت (موصوف کی کمال پر دلالت کرتا ہے اور اس کی اضافت ایک ایسی اسمِ ظاہر کی جانب واجب ہوتی ہے جو کہ لفظاً اور معناً دونوں طرح پر اس کا مماثل ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَبْسُطْهَا کُلَّ الْبَسْطِ" یعنی بسطاً کل البسط (ایسا کشادہ کرنا کہ پوری طرح کشادہ ہو جائے) اور فَلَا تَمِیْلُوْا کُلَّ الْمَیْلِ. دوم یہ کہ معرفہ کی تاکید کے لئے آئے۔ اس صورت میں اُس کا فائدہ عموم ہوتا ہے اور اُس کی اضافت موکد کی جانب پھرنے والی ضمیر کی طرف واجب ہوتی ہے مثلاً "فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِکَةُ کُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ" اور فرا اور زمخشری نے اس وقت میں از روئے لفظ اُس کی اضافت کا منقطع کر دینا بھی جائز رکھا ہے۔ جس کی مثال بعض لوگوں کی قرأت اِنَّا کُلًّا فِیْهَا سی دی ہے وجہ سوم یہ ہے کہ وہ تابع نہ ہو بلکہ عوامل کا تالی (بعد میں آنے والا) رہے اس حالت میں وہ اسم ظاہر کی طرف مضاف ہو کر بھی واقع ہوتا ہے اور غیر مضاف بھی ہوتا ہے۔ مثلاً کُلُّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ رَهِیْنَةٌ اور وَکُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْاَمْثَالَ اور جس جگہ میں وہ کسی اسم منکر کی طرف مضاف ہوگا تو اُس کی ضمیر میں اُس کے معنی کی مراعات واجب ہوگی۔ مثلاً وَکُلَّ شَیْءٍ فَعَلُوْهُ. وَکُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنٰهُ "کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ" "کُلُّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ رَهِیْنَةٌ" اور "وَعَلٰی کُلِّ ضَامِرٍ یَّاْتِیْنَ" یا کسی اسم معرف کی طرف مضاف ہو تو مفرد اور مذکر لانے میں اُس کے لفظ کی اور اُس کے معنی دونوں کی مراعات جائز ہوگی اور قولہ تعالیٰ "اِنْ کُلُّ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اِلَّا اٰتِی الرَّحْمٰنِ عَبْدًا. لَقَدْ اَحْصٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَکُلُّهُمْ اٰتِیْهِ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ فَرْدًا" میں یہ دونوں رعایتیں ایک جا جمع ہو گئیں ہیں اور یا اضافت قطع کر دی جائے گی جب بھی ایسا ہی آئے گا مثلاً "کُلٌّ یَّعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِهٖ" اور "فَکُلًّا اَخَذْنَا بِذَنْبِهٖ"

---

[1] کئی طرح پر اس کا تلفظ ہوا ہے۔۱۲

اور "كُلٌّ اَتَوْهُ دَاخِرِيْنَ" اور "وَكُلٌّ كَانُوْا ظَالِمِيْنَ" اور جس جگہ وہ حَيِّزِ نفی میں واقع ہوگا یعنی اس طرح کہ حرف نفی اس پر مقدم ہو یا فعل منفی اُس سے قبل آئے تو اس حالت میں نفی کی توجیہ خاص کر شمول کے ساتھ کی جائے گی اور لفظ کل سے بعض افراد کے لئے اثبات فعل کا فائدہ دے گا اور اگر نفی اس کے حَيِّز میں واقع ہوگی تو وہ ہر ایک فرد کی طرف متوجہ ہوگا۔ علمائے علم بیان نے اس کو یونہی ذکر کیا ہے اور اس قاعدہ پر قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ" اشکال بھی وارد کرتا ہے کہ اس سے اُس شخص کے لئے جو اِن دو وصفوں میں سے ایک ہی وصف رکھتا ہو خدا کی محبت ثابت ہونے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مفہوم کی دلالت پر کسی معارض کے نہ موجود ہونے کی حالت میں اعتماد کیا جاتا ہے اور یہاں معارض موجود ہے کیونکہ اِترانے اور فخر کرنے پر مطلق حرام ہونے کی دلیل پائی گئی ہے۔

مسئلہ كُلَّمَا: میں كُلَّ۔ مَا کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "كُلَّمَا رُزِقُوْا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِّزْقًا" اور یہ مَا مصدریہ ہے۔ مگر اس حالت میں کل کے ساتھ مل کر وہ مع اپنے صلہ کل کے اُسی طرح ظرف زمان کا نائب ہوتا ہے جس طرح پر کہ مصدر صریح اُس کا نائب ہوتا ہے اور كُلَّمَا کے معنی "كُلَّ وَقْتٍ" جب، جبکہ، جس، جس وقت کہ) ہیں اور اسی واسطے اس مَا کو مصدریہ ظرفیہ یعنی ظرف کا نائب نہ کہ خود ظرف کہتے ہیں كُلَّمَا میں لفظ كُلَّ ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی شے کی طرف مضاف ہے جو ظرف کی قائم مقام ہے اور کل کا ناصب وہ فعل ہے جو کہ معنی میں جواب واقع ہوا ہے۔ فقہاء اور علم اصول کے عالموں نے ذکر کیا ہے کہ كُلَّمَا تکرار کے واسطے آتا ہے۔ ابوحیان کہتا ہے یہ بات صرف لفظ مَا کی عموم کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ ظرفیت سے عموم مراد ہوتا ہے اور کل نے اُس کی تاکید کر دی ہے۔

كِلَا اور كِلْتَا: دو اسم ہیں لفظاً مفرد اور معنی کے لحاظ سے مثنیٰ ہیں اور ہمیشہ لفظاً اور معناً دونوں طرح پر ایسے کلمہ کی طرف مضاف ہوتے ہیں۔ جو ایک ہی لفظ اور معرفہ ہو اور دو شخصوں پر دلالت کرتا ہو۔ راغب کہتا ہے یہ دونوں تثنیہ میں وہی خصوصیت رکھتی ہیں جو لفظ کل کو جمع میں حاصل ہے اللہ پاک فرماتا ہے "كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ اٰتَتْ" اُن دونوں میں ایک یا وہ دونوں۔

كَلَّا ثعلب کے نزدیک یہ کاف تشبیہ اور لَا نافیہ سے مرکب ہے۔ اُس کی لام کو معنی کی تقویت کی وال سے تشدید دی گئی اور اس میں تَوَهُّم کو دفع کرنا بھی مقصود تھا کہ دونوں کلموں کے معنی باقی ہیں ثعلب کے علاوہ کسی اور شخص نے اس کو بسیط مفرد لفظ نہیں بتایا ہے۔ سیبویہ کہتا ہے اور اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ محض حرف ہے جس کے معنی رَدَعَ جھڑکنا اور باز رکھنا اور ذم مذمت کرنا کے ہیں اُن کے نزدیک اس کے سوا کلا کے کوئی اور معنی ہی نہیں۔ یہاں تک کہ وہ ہمیشہ اس پر وقف کرنا جائز قرار دیتے ہیں اور اس کے مابعد سے ابتدا کرنا روا بتاتے ہیں۔ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہا ہے کہ جس سورۃ میں ثُمَّ كَلَّا کا لفظ سنو تو اُس پر بلا تامل مکیہ ہونے کا حکم لگا دو اس واسطے کہ كَلَّا میں دھمکانے اور خوف دلانے کے معنی ہیں اور تہدید اور وعید کا نزول اکثر مکہ ہی میں ہوا۔ جہاں سرکشی اور نافرمانی بڑھی ہوئی تھی۔ ابن ہشام کہتا ہے مگر اس بات کی تسلیم کرنے میں ایک کلام ہے یوں کہ قولہ تعالیٰ "مَا شَاءَ رَكَّبَكَ كَلَّا"۔ "يَوْمَ يَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِيْنَ كَلَّا" اور "ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ كَلَّا" میں اس کا زجر (گھرکی سرزنش) کے لئے ہونا مفہوم نہیں ہوتا اُن لوگوں کا ان آیتوں کے بارے میں یہ کہنا کہ اس کے معنی ہیں۔ انتهی عن ترک الایمان بالتصور فی ای صورة شاء الله وبالبعث. وانته عن العجلة

بـالـقـرآن (تو اس طرح پر ایمان کو ترک کرنے سے باز رہ کہ انسان کی صورت خدا کی مرضی کے مطابق جیسے اُس نے چاہی بنائی نہ سمجھے اور قیامت کے دن دوبارہ اٹھائے جانے کو نہ مانے اور قرآن کو جلد پڑھنے سے باز رہ) یہ سراسر تکلف اور خواہ مخواہ کھینچ تان کر ایک معنی پیدا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس لئے کہ پہلی دو آیتوں میں خدا کی صورت گری اور قیامت کی دوبارہ زندگی سے، انکار کرنا کسی ایک شخص نے بھی خطاب کَلَّا کے قبل نہیں کیا ہے اور تیسری آیت میں قرآن کے ساتھ عجلت کرنے کی ممانعت کے معنی یوں درست نہ ہوں کہ عجلت کے ذکر اور کَلَّا کے مابین بہت لمبا فاصلہ ہے اور یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ سورۃ العلق کی پہلی ابتدائی پانچ آیتیں نازل ہو کر رہ گئیں اور پھر بعد میں "کَلَّا اِنَّ الاِنْسَانَ لَیَطْغٰی" کا نزول ہوا اس طرح پر کَلَّا آغاز کلام میں آیا ہے" اور دوسرے علما نے دیکھا کہ رَدَعْ و زجر کے معنی ہی کَلَّا میں ہمیشہ نہیں رہتے تو انہوں نے ایک معنی اور بھی بڑھا دیا اور کہا کہ کَلَّا سے پہلے اور اُس کے قریب وقف کر کے پھر اُس سے ابتدا کرنا صحیح ہونا ہے مگر بعد میں اُن کے مابین اس دوسرے معنی کی تعیین کے بابت اختلاف ہو گیا اور ہر شخص الگ الگ رائے قائم کرنے لگا۔ کسائی کہتا ہے کہ کَلَّا یہاں پر بمعنی حَقًّا کے ہوگا اور ابوحاتم اُس کو استفتاحیہ آغاز کلام میں آنے والا بتاتا ہے۔ ابوحیان کہتا ہے کہ کَلَّا کو حرف استفتاح کہنے میں ابوحاتم کو پیش دستی حاصل ہے اور اُس سے قبل کسی نے اُس کے یہ معنی نہیں قرار دیئے تھے۔ پھر ایک جماعت جس میں زجاج بھی شامل ہے اس بارہ میں ابی حاتم کی پیروی کی ہے۔ نضر بن شمیل اُس کو بمنزلہ اِیْ اور نَعَمْ کے حرف ایجاب بتاتا اور کہتا ہے کہ اس کے معنی پر قولہ تعالیٰ "کَلَّا وَ الْقَمَرِ" کو محمول کیا گیا ہے۔ فراء اور ابن سعدان اُسے سَوْفَ کے معنی میں بتاتے ہیں اور اس بات کو ابوحیان نے اپنے تذکرہ میں بیان کیا ہے۔ علامہ مکی کہتا ہے اور جب کہ کَلَّا حَقًّا کے معنی میں آتا ہے تو وہ اسم ہے اور کَلَّا سَیَکْفُرُوْنَ بِعِبَادَتِهِمْ تنوین کے ساتھ اُس کی قرأت کی گئی ہے اور اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ وہ کَلًّا بمعنی اَعْیَا تھک گیا کا مصدر ہے معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ اپنے دعویٰ میں تھک گئے (کَلُّوْا فِیْ دَعْوَاهُمْ اِنْقَطَعُوْا اور اُس سے الگ ہو بیٹھے" یا اُس کا ماخذ لفظ "کُلّ" بمعنی ثقل گراں ہوا بھاری بنا) ہے اور مراد ہے کہ حَمَلُوْا کَلًّا یعنی انہوں نے بارگراں کو برداشت کیا" اور زمخشری نے اُس کا ایسا حرف ردع ہونا جائز رکھا ہے۔ جس کو سلاسلا کے طور پر تنوین دے دی گئی مگر ابوحیان اس کی تردید کرتا ہوا کہتا ہے۔ سَلاَسِلاً میں تنوین یوں آئی ہے کہ وہ اسم ہے اور اسم کی اصل سے تنوین لہٰذا وہ تنوین آجانے کی مناسبت سے اپنے اصل کی طرف راجع ہو گیا۔ ابن ہشام کہتا ہے زمخشری نے اپنی توجیہ کو صرف مذکورۂ بالا امر ہی میں منحصر نہیں رکھا ہے بلکہ اُس نے تنوین کا اُس حرف اطلاق کے بدل میں ہونا جائز رکھا ہے جو کہ آیت کے سرے سے زیادہ کر دیا گیا ہے اور پھر وہ وقف کی نیت سے وصل کر دیا گیا۔

کَمْ: اسم مبنی ہے صدر کلام میں لزوماً آتا اور مبہم ہونے کی وجہ سے تمیز کا محتاج ہوا کرتا ہے اور استفہامیہ بھی وارد ہوتا ہے مگر قرآن میں کَمْ استفہامیہ نہیں آیا ہے اور کَمْ خبریہ کثیر کے معنی میں آتا ہے۔ یہ بیشتر فخر جتانے اور بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمٰوٰتِ۔ وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَاهَا۔ وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ" میں ہے۔ کسائی سے مروی ہے کہ کَمْ کی اصل کَمَا تھی پھر بِمَ لِمَ کے طریقہ پر اس کا الف حذف کر دیا گیا۔ یہ قول زجاج نے بیان کیا ہے اور پھر خود ہی یہ کہہ کر اس کی تردید بھی کر دی ہے کہ اگر کسائی کی یہ رائے صحیح ہوتی تو کَمْ کی میم کو مفتوح ہونا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

کَیْ: حرف ہے اور اس کی دو معنی ہیں اوّل تعلیل جیسے قولہ تعالیٰ "کَیْ لَا یَکُوْنَ دُوْلَۃً بَیْنَ الْاَغْنِیَاءِ" میں ہے اور دوم اَنْ مصدر یہ کے معنی میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "لِکَیْلَا تَاْسَوْا" میں آیا ہے اور اس کی وجہ ہے کہ اُس جگہ پر حرف اَنْ آجاتا ہے ورنہ اگر وہ حرفِ تعلیل ہوتا تو اُس پر دوسرا حرفِ تعلیل داخل کرنے کی ضرورت کیا تھی۔

کَیْفَ: اسم ہے اور دو وجہوں پر وارد ہوتا ہے ایک شرط اور اُس کی مثال قولہ تعالیٰ "یُنْفِقُ کَیْفَ یَشَاءُ"۔ "یُصَوِّرُکُمْ فِی الْاَرْحَامِ کَیْفَ یَشَآءُ" "فَیَبْسُطُہٗ فِی السَّمَاءِ کَیْفَ یَشَآءُ" سے دی گئی ہے اور اِن سب باتوں میں کَیْفَ کا جواب محذوف ہے۔ کیونکہ اُس کا ماقبل اُس جواب پر دلالت کر رہا ہے اور دوسری وجہ استعمال کَیْفَ کی استفہام ہے جو کہ بیشتر واقع ہوا کرتا ہے اور کَیْفَ کے ساتھ شے کی حالت دریافت کی جاتی ہے کہ اس کی ذات۔ راغب کہتا ہے کَیْفَ کے ساتھ صرف اس چیز کا سوال کیا جاتا ہے جس کے بارے میں شبیہ اور غیر شبیہ کہنا صحیح ہو سکے اسی لئے اللہ تعالیٰ کے بارے میں کَیْفَ کے ساتھ سوال کرنا درست نہیں اور خداوند کریم نے جن مقامات پر لفظ کَیْفَ کے ساتھ اپنی ذات پاک سے خبر دی ہے تو وہ بطور تنبیہ یا توبیخ کے مخاطب سے طلب خبر کے لئے ہے نہ یہ کہ خود خبر دینا منظور ہے مثلاً "کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ" اور "کَیْفَ یَہْدِیْ اللّٰہُ قَوْمًا"۔

لام: لام کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) جارہ (۲) ناصبہ لام تاکید (۳) جازمہ لامِ امر اور (۴) مہملہ جو کہ کچھ بھی عمل نہیں کرتا۔ لام جارہ اسم ظاہر کے ساتھ مکسور آتا ہے اور بعض لوگوں کی قرأت الحمد للہ[1] میں ضمہ بوجہ اتباع کے عارض ہو گیا ہے اور ضمیر کے ساتھ لام جارہ مفتوح آتا ہے مگر یائے متکلم کی ضمیر اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ اُس کے ساتھ ہمیشہ لام مکسور ہی آئے گا۔ لام جر کے بہت سے معانی ہیں۔ اوّل استحقاق اور یہ کسی معنی اور ایک ذات کے مابین واقع ہوتا ہے۔ مثلاً "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ۔ اَلْمُلْکُ لِلّٰہِ۔ لِلّٰہِ الْاَمْرُ۔ "وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفِیْنَ"۔ "لَہُمْ فِی الدُّنْیَا خِزْیٌ۔ وَلِلْکَافِرِیْنَ النَّارُ یعنی عذاب دوزخ۔ دوم بمعنی اختصاص جیسے اِنَّ لَہٗٓ اَبًا اور فَاِنْ کَانَ لَہٗٓ اِخْوَۃٌ سوم بمعنی ملک (مالک ہونا) مثلاً لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ چہارم بمعنی تعلیل جیسے "وَاِنَّہٗ لِحُبِّ الْخَیْرِ لَشَدِیْدٌ" میں ہے یعنی وہ بوجہ محبت مال کے بخیل ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ النَّبِیّٖنَ لَمَا آتَیْتُکُمْ مِنْ کِتَابٍ وَّحِکْمَۃٍ......" حمزہ کی قرأت میں (کسرہ لام کے ساتھ) یعنی بوجہ اس کے کہ ہم نے تم کو کوئی کتاب اور کچھ حکمت عطا کی تھی۔ پھر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد آمد کے واسطے اقرار لیا کہ جب وہ تمہاری کتابوں کی تصدیق کرتے ہوئے آئیں تو تم لوگ ضرور اُن پر ایمان لانا۔ چنانچہ اس آیت میں "لما" کا مَا مصدریہ ہے اور لام تعلیلیہ اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ "لِاِیْلَافِ قُرَیْشٍ" میں بھی لام تعلیلیہ ہے اور اُس کا تعلق یَعْبُدُوْا کے ساتھ ہے اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس کا تعلق اُس کے ماقبل یعنی فَجَعَلَہُمْ کَعَصْفٍ مَّاْکُوْلٍ کے ساتھ ہے (یوں کہ فَجَعَلَہُمْ کَعَصْفٍ مَاْکُوْلٍ لِاِیْلَافِ قُرَیْشٍ) اور اس قول کی ترجیح اس طرح پر کی گئی ہے کہ سورۃ ہائے الفیل اور قریش اُبی بن کعبؓ کی مصحف میں دونوں ایک ہی سورت ہیں۔ پنجم الی کی موافقت جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے۔ بِاَنَّ رَبَّکَ اَوْحٰی لَہَا۔ "کُلٌّ یَّجْرِیْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّی اور ششم علٰی کی موافقت کے لئے جس طرح قولہ تعالیٰ وَیَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ۔ دَعَانَا لِجَنْبِہٖ۔ وَتَلَّہٗ لِلْجَبِیْنِ۔ وَاِنْ اَسَاتُمْ فَلَہَا اور لَہُمُ اللَّعْنَۃُ میں ہے کہ یہاں پر لام بمعنی علیٰ کے آیا ہے اور

[1] جس کی قرأت کی مثال دی گئی ہے وہ حمد اللہ ہے۔

یہ قول شافعیؒ کا ہے اور ہفتم قولہ تعالیٰ "وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ ـ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ـ لَا يُجَلِّيْهَا لِوَقْتِهَا اِلَّا هُوَ" اور یَالَيْتَنِيْ قَدَّمْتُ لِحَيَاتِيْ میں لام اور موافقت فی کے لئے آیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ان مثالوں میں لام تعلیل کا ہے یعنی قَدَّمْتُ لِحَيَاتِيْ کے معنی یہ ہیں کہ کاش میں نے اپنی آخرت کی زندگی کے لئے کوئی توشہ پہلے سے تیار کرلیا ہوتا۔ ہشتم عِنْدَ کے معنی میں جس طرح حجدری کی قرأت "بَلْ كَذَّبُوْا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ" (یعنی عِنْدَمَا جَاءَهُمْ جب کہ اُن کے پاس آیا) نہم بمعنی "بَعْدَ" جیسا کہ قولہ تعالیٰ "اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ" میں پایا جاتا ہے (بعد میں دلوک الشمس زوال آفتاب کے بعد سے) دہم عَنْ کی موافقت کے لئے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُوْنَا اِلَيْهِ" یعنی عنهم اور فی حقهم "کفار نے مسلمانوں کی نسبت اور مسلمانوں کے حق میں کہا) نہ یہ کہ انہوں نے اپنے اس قول کا مخاطب مسلمانوں کو بنایا ہو ورنہ مَاسَبَقُوْنَا کی جگہ مَا سَبَقْتُمُوْنَا کہا جاتا۔ یازدہم تبلیغ کے لئے اور یہ لام تبلیغ کسی قول کے سامع کے اسم یا اُس چیز کو جر دیا کرتا ہے جو کہ اُس اسم کے معنی میں ہو مثلاً اَلاُذُنِ یعنی کان کو دوازدہم برائی صیر ورتا اور اُسی کو لام عاقبت بھی کہتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "فَالْتَقَطَهٗ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا" "پس یہ بات (یعنی اُس بچہ موسیٰ کا خاندان فرعون کے حق میں دشمن اور باعث تکلیف ہونا) اُن کے (یعنی فرعون کے گھر والوں کے) اُس بچہ کو دریا سے اٹھا لینے کا انجام تھا نہ کہ اُس کی علت کیونکہ بچے کو دریا سے نکال لینے کی علت تو اُسے متبنیٰ بنانے کی خواہش تھی اور ایک گروہ نے اس مقام پر لام کے بمعنی صیر ورۃ اور انجام کار ہونے کو منع کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ لام مجازاً تعلیل کے واسطے ہے کیونکہ اُس بچہ (موسیٰ) کا دشمن ہونا اُسے دریا سے نکالنے ہی کے ذریعے سے وجود میں آیا ورنہ آل فرعون کی یہ غرض نہ تھی کہ مفت کا دشمن خریدیں۔ اس واسطے یہاں پر مجازاً اُسی التقاط (دریا سے نکالنے) کو غرض کی جگہ پر قائم کردیا اور ابو حیان کہتا ہے میرے خیال میں جو بات آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہاں پر لام حقیقتاً تعلیل کا ہے اور آل فرعون نے اُس بچہ کو دریا میں سے نکالا ہی اس لئے تھا کہ وہ اس کا دشمن بنے اور یہ بات مضاف کو حذف کردینے کی شرط پر مبنی ہے۔ جس کی تقدیر لِمَخَافَةِ اَنْ يَّكُوْنَ بخوف اس کے کہ وہ ہو اور اس کی نظیر قولہ تعالیٰ "يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا" ہے (یعنی كَرَاهَةَ اَنْ تَضِلُّوْا" خدا کو تمہاری گمراہی ناپسند ہے۔ سیزدہم لام تاکید اور یہی زائدہ بھی ہوتا ہے اور یا ضعیف عامل کو قوت دینے والا بھی جو بسبب فرع ہونے یا تاخیر ہونے کی وجہ سے عمل کرنے میں کمزور ہو اور اُس کی مثالیں یہ ہیں "رَدِفَ لَكُمْ يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ ـ وَاُمِرْنَا لِنُسْلِمَ ـ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ ـ اِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُوْنَ ـ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِيْنَ اور یہی لام فاعل یا مفعول کی تبیین (بیان کرنے واضح کرنے) کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ ان مثالوں میں ہے فَتَعْسًا لَّهُمْ. هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ. هَيْتَ لَكَ اور جو لام نصب دیتا ہے وہ لام تعلیل ہی ہے کوفیوں کا دعویٰ ہے کہ یہ لام خود ہی نصب دیتا ہے اور اُن کے علاوہ دوسرے لوگوں نے یہ کہا ہے نہیں بلکہ اُس کے مابعد کو نصب دینے والا وہ مقدر حرف اَنْ ہے جو کہ لام کی وجہ سے خود محل جر میں رہتا ہے اور جزم دینے والا عامل لام طلب (امر) ہے اور لام طلب کی ذاتی حرکت کسرہ ہوتی ہے مگر سلیم اُس کو فتحہ دیتا ہے لام طلب واو اور فا کے بعد متحرک ہونے کی نسبت سے بڑھ کر ساکن آیا کرتا ہے یعنی زیادہ تر ساکن ہوتا ہے جیسے فَلْيَسْتَجِيْبُوْا لِيْ وَلْيُؤْمِنُوْا بِيْ اور گاہے وہ ثُمَّ کے بعد بھی ساکن ہوتا ہے جیسے ثُمَّ لْيَقْضُوْا میں ہے اور طَلَبَ کے لئے امر یا دعا ہونا یکساں ہے دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا جیسے امر کی مثال لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ اور دعا کی

مثال "لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ اور اُسی طرح اگر وہ امر کی طرف بھی خارج ہو جائے (یعنی خبر بھی واقع ہو) مثلاً فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ. وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ یا اس سے تہدید (دھمکی دینا) مراد ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اور لام طلب زیادہ تر فعل غائب کو جازم دیا کرتا ہے جیسے فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ. فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ. وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ اور فعل حاضر کو بہت کم جزم دیتا ہے جس کی مثال ہے فَبِذٰلِكَ فَلْتَفْرَحُوا صرف تا کے ساتھ قرأت کئے جانے کی صورت میں اور فعل متکلم کو بہت ہی کم جزم دیتا ہے اور اس کی مثال وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ ہے جو لام غیر عاملہ ہوتی ہیں وہ بھی چار ہیں لام ابتدا اور اس کے فائدے دو ہیں امر اوّل مضمون جملہ کی تاکید اور اسی واسطے اُس کو انّ موکدہ کے باب میں صدر جملہ (آغاز جملہ) سے ہٹا دیا تاکہ دو تاکید کے حرف ایک جگہ فراہم ہو جانے کی خرابی لازم نہ آئے اور امر دوم یہ ہے کہ لام ابتدا فعل مضارع کو زمانہ حال کے لئے خالص کر دیتا ہے (یعنی بلا آمیزش اُس کو فعل حال بنا دیتا ہے) یہ لام مبتدا پر داخل ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً" اور خبر پر بھی آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ. إِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ. وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ" اور انَّ کے اسم موخر پر بھی یہ لام داخل ہوا کرتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ" (۲) لام زائدہ انَّ مفتوحہ کی خبر میں۔ جس طرح سعید بن جبیرؒ کی قرأت میں آیا ہے قولہ تعالیٰ "أَلَا أَنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ" اور جو کہ مفعول میں زائد کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَدْعُوا لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ" (۳) وہ لام جو کہ قسم یا لَوْ یا لَوْلَا کے جوابوں میں آیا کرتا ہے جیسے تَاللّٰهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللّٰهُ. تَاللّٰهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ. لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا. وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ میں ہے اور (۴) لام موطیہ اس کا نام المؤذنہ بھی ہے اور یہ لام کسی حرف شرط پر اس بات کا علم دینے کے لئے داخل ہوتا ہے کہ جواب شرط اُس کے بعد مع اُس کی ایک مقدر قسم پر مبنی ہے جیسی "لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ الْأَدْبَارَ" اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ" کو پیش کرتے ہیں۔

لا: کئی وجوہ پر آتا ہے۔ نافیہ اور اس کی کئی قسمیں ہیں۔ اوّل وہ جو کہ انَّ کا عمل کرے اور یہ اس وقت جب کہ اُس کو لا کے ساتھ بطور تنصیص (حتمی اور بلا شبہ ہونے کے) تمام جنس کی نفی مراد ہو اس حالت میں اُس کو تبریہ کا لا کہتے ہیں (یعنی شبہ اور آمیزش سے بری (الگ) بنانے والا) ایسے لا کا نصب (دینا) اُس وقت ظاہر ہوا کرتا ہے جب کہ اُس کا اسم مضاف ہو یا مشابہ مضاف ورنہ وہ لا اسی نصب کے ساتھ مرکب بنائی جائے گی۔ جس طرح "لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ" اور لَا رَيْبَ فِيهِ کی مثالوں سے عیاں ہوتا ہے۔ پھر اگر لا مکرر آئے (یعنی ایک ہی جملے میں دو بار) تو اُس صورت میں رفع اور ترکیب دونوں باتیں جائز ہوں گی ترکیب کی مثال قولہ تعالیٰ "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ" ہے اور رفع کی مثال قولہ تعالیٰ "لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ" اور "لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ" دوم یہ لا لَيْسَ کا عمل کرے گا مثلاً قولہ تعالیٰ "لَا أَصْغَرَ مِنْ ذٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" سوم اور چہارم یہ کہ لا عاطفہ یا جوابیہ ہوگا اور یہ دونوں نوع قرآن میں واقع نہیں ہوئی ہیں اور پنجم یہ کہ لا مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ کسی اور صورت پر آئے گا تو اُس حالت میں اگر اُس کا مابعد ایسا جملہ اسمیہ ہوگا جس کا صدر (پہلا کلمہ) معرفہ یا نکرہ ہو اور لا نے اس میں کوئی عمل نہ کیا ہو یا وہ صدر جملہ لفظاً و تقدیراً دونوں میں سے کسی ایک طرح کا فعل ماضی ہو تو واجب ہوگا کہ لا کو مکرر لائیں جیسے "لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ

وَلاَ اللَّیلُ سَابِقُ النَّهَارِ" اور "لاَ فِیهَا غَولٌ وَلاَ هُم عَنهَا یُنزَفُونَ" اور "فَلاَ صَدَّقَ وَلاَ صَلَّیٰ" میں ہے یا یہ کہ وہ صدر کلام فعل مضارع ہوگا تو اس حالت میں تکرار لاَ کی واجب نہ ہوگی جیسے قولہ تعالیٰ "لاَ یُحِبُّ اللّٰهُ الجَهرَ بِالسُّوءِ مِنَ القَولِ" اور "قُل لاَ اَسئَلُکُم عَلَیهِ اَجرًا" میں ہے اور یہ لاناصب اور منصوب کے مابین آڑ بن جاتا ہے جیسے "لِئَلاَّ یَکُونَ لِلنَّاسِ" میں ہے اور جازم و مجزوم کے مابین بھی حائل ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اِلاَّ تَفعَلُوهُ" میں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لاطلب ترک کے لئے مستعمل ہو اس حالت میں وہ فعل مضارع کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور اُسے جزم دینے کا اور فعل مستقبل بنا دینے کا مقتضی ہوا کرتا ہے اور اس امر میں نهـــــی یا دعا دونوں کی یکساں حالت ہے۔ نہی کی مثال ہے "لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّی"۔ "لاَ یَتَّخِذِ المُؤمِنُونَ الکَافِرِینَ" اور "وَلاَ تَنسَوُا الفَضلَ بَینَکُم" اور دعا کی مثال لاَ تُوَاخِذنَا اور تیسری وجہ استعمال لا کی اُس کا تاکید کے لئے آنا ہے اور یہی لاَ زائدہ بھی ہوا کرتا ہے مثلاً مَا مَنَعَکَ "اِذ رَاَیتَهُم ضَلُّوا اَن لاَّ تَتَّبِعَنِی مَا مَنَعَکَ اَن لاَّ تَسجُدَ" اور "لِئَلاَّ یَعلَمَ اَهلُ الکِتَابِ" یعنی "لِیَعلَمُوا" (چاہئے کہ وہ جانیں) ابن جنی کہتا ہے اس مقام پر لاَ موکدہ ہے اور اس بات کا قائم مقام کہ گویا جملہ کو بار دیگر اعادہ کر لیا گیا اور قولہ تعالیٰ "لاَ اُقسِمُ بِیَومِ القِیَامَةِ" کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ اس میں لا کس قسم کا ہے ایک قول ہے کہ وہ زایدہ ہے اور اُس کے تو کید کے ساتھ آنے کا یہ فائدہ ہے کہ وہ نفی جواب کی تمہید بن جاتا ہے اور تقدیر کلام یہاں پر "لاَ اُقسِمُ بِیَومِ القِیَامَةِ ـــ لاَ یُترَکُونَ سُدًی" ہے جس کی مثال یہ ہے "فَلاَ وَرَبِّکَ لاَ یُؤمِنُونَ حَتّٰی یُحَکِّمُوکَ" پھر اس بات کی تائید لاَ اُقسِمُ کی قرأء سے بھی ہوتی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس جگہ لانافیہ ہے اور اس کی وجہ ایسا کہنے والوں کے نزدیک پہلے بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) کا انکار بیان ہو چکنا ہے گویا کہ (کفار کے انکار بعث کے بعد) اُن سے کہا گیا کہ بات ایسی نہیں ہے۔ (یعنی جیسے کہ تم کہتے ہو) اور پھر قسم کا استیناف کیا گیا۔ علماء نے کہا ہے کہ یہ بات اس لئے صحیح ہوگئی کہ سارا قرآن (معنی کے لحاظ سے) ایک ہی سورت کی مانند ہے اور یہی باعث ہے کہ ایک چیز کا ذکر ایک سورت میں آتا ہے تو اُس کا جواب دوسری سورت میں جا کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَالُوا یَاَیُّهَا الَّذِی نُزِّلَ۔ عَلَیهِ الذِّکرُ اِنَّکَ لَمَجنُونٌ" اور پھر ارشاد ہوا "مَا اَنتَ بِنِعمَةِ رَبِّکَ بِمَجنُونٍ" (کہ ان دونوں کے مابین بہت فاصلہ ہے) اور کہا گیا ہے کہ اس لا کا منفی لفظ اُقسِمُ ہے اس اعتبار سے کہ وہ اخبار ہے نہ انشاء۔ زمخشری نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس میں راز یہ ہے کہ خداوند کریم جس چیز کی قسم کھایا کرتا ہے تو اس امر سے اُس شے کی عظمت ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جس کی دلیل ہے "فَلاَ اُقسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ. وَاِنَّهُ لَقَسَمٌ لَو تَعلَمُونَ عَظِیمٌ" (پھر میں تاروں کے گرنے کی قسم کھاتا ہوں اور اگر جانو تو یہ بڑی قسم ہے) پس گویا کہ کہا گیا "بے شک قسم کھانے کے ساتھ اُس کی عظمت کا عیاں کرنا ایسا ہے جیسا کہ اُس کی عظمت ہی نہیں کی گئی یعنی کہ وہ اس سے زیادہ اور بڑھ کر عظمت کا مستحق ہے اور قولہ تعالیٰ "قُل تَعَالَوا اَتلُ مَا حَرَّمَ رَبُّکُم اَن لاَّ تُشرِکُوا" کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے ایک قول ہے کہ اس میں لانافیہ ہے دوسرا قول لا کو نہی کا بتاتا ہے اور تیسرا قول اُسے لا زائدہ قرار دیتا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَحَرَامٌ عَلٰی قَریَةٍ اَهلَکنَاهَا اَنَّهُم لاَ یَرجِعُونَ" میں یہ اختلاف ہے کہ لا زائدہ ہے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ نافیہ ہے اور اس کی معنی یہ ہیں کہ اُن لوگوں کا آخری کی طرف رجوع نہ کرنا ممتنع

(دشوار) ہے یعنی وہ ضرور آخرت کی طرف رجوع کریں گے۔

تنبیہ: لاَ غیر کے معنی میں اسم ہو کر بھی وارد ہوتا ہے اور اس صورت میں اُس کا اعراب اُس کے مابعد میں ظاہر ہو کرتا ہے اِس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ وَلاَ الضَّآلِّیْنَ" "لاَ مَقْطُوْعَةٍ وَلاَ مَمْنُوْعَةٍ"۔ "لاَ فَارِضٌ وَّلاَ بِکْرٌ"

فائدہ: کبھی لاَ کا الف حذف بھی کر دیا جاتا ہے اور اس کی مثال میں ابن جنی نے قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لاَّ تُصِیْبَنَّ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا مِنْکُمْ خَاصَّةً" کو روایت کیا ہے۔ (یعنی اِس کی قرأت لَتُصِیْبَنَّ کی جاتی ہے حذف الف کے ساتھ)

لاَتَ: اس کی ماہیت میں اختلاف ہے بہت سے لوگ اِس کو فعل ماضی "نَقَصَ" کے معنی میں بتاتے ہیں اور کہا گیا۔ کہ اس کی اصل لَیْسَ تھی یَسے متحرک ہو کر الف سے بدل گئی کیونکہ اُس کا ماقبل مفتوح تھا اور سین تے کے ساتھ بدل گئی۔ اس طرح لاَتَ ہو گیا اور کہا گیا ہے کہ یہ اصل میں دو کلمے ہیں (۱) لا نافیہ (۲) اُس پر کلمہ کی تانیث کی وجہ سے تای تانیث زیادہ کی گئی اور پھر اُسے التقائے ساکنین کی وجہ سے حرکت دے دی۔ جمہور اسی بات کو مانتے ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ وہ لا نافیہ اور تے زائدہ ہے جو کہ لفظ حین کے اوّل میں بڑھائی گئی ہے اور اس بات کی دلیل ابو عبیدہؒ نے یہ پیش کی ہے کہ اُس نے مصحف عثمانؓ میں اُس تے کو یونہی لفظ حین کے ساتھ ملی ہوئی لکھے دیکھا ہے اس کے عمل کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ اخفش کہتا ہے کہ یہ کوئی عمل نہیں کرتا اس واسطے (اگر اس کے بعد کوئی مرفوع آئے تو یہ مبتدا اور خبر ہے اور جبکہ اس کے بعد منصوب واقع ہو تو سمجھا جائے گا کہ وہ کسی فعل محذوف کی وجہ سے منصوب ہوا ہے اس لئے قولہ تعالیٰ وَّلاَتَ حِیْنَ مَنَاصٍ رفع کے ساتھ آئے تو یہ مراد ہوگی کہ "اُن کے لئے ہونے والا ہے" کَـائِنٌ لَھُمْ اور نصب کے ساتھ آئے تو اِس کے یہ معنی ہوں گے (میں چھٹکارے (بھاگ کر بچنے کا وقت نہیں دیکھتا) (لاَ اَرَیٰ حِیْنَ مَنَاصٍ) اور کہا گیا ہے کہ وہ اِنَّ کا عمل کرتا ہے جمہور اُس کو لَیْسَ کا عمل کرنے والا بتاتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک قول کے اعتبار پر لفظ لاَتَ کے بعد دو معمولوں میں سے ایک ہی معمول مذکور ہوگا اور وہ جو کچھ بھی عمل کرے گا حرفِ حین کے لفظ میں نہ اُس کے علاوہ کسی اور لفظ میں مگر ایک قول ایسا آیا ہے جو حین کے مرادف لفظ میں بھی اُس کو عامل قرار دیتا ہے اور فرا کا قول ہے کہ لاتَ کبھی خاص کر اسمائے زمان میں حرف جر کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے اور اِس امر کے لحاظ سے اُس نے قولہ تعالیٰ وَّلاَتَ حِیْنَ کو جر کے ساتھ روایت کیا ہے۔

لاَ جَرَمَ: یہ لفظ قرآن میں پانچ جگہوں پر آیا ہے اور اس طرح کہ اس بعد اس کے ساتھ ہی ملا ہوا اَنَّ اور اُس کا اسم بھی واقع ہوا ہے اور لاَ جَـرَمَ کے بعد کوئی فعل نہیں ایا ہے اس کے بارہ میں بھی اختلاف ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ اس میں بوجہ اس بیان کے جو پہلے گزر چکا لا نافیہ ہے اور جرم فعل ہے جس کے معنی ہیں "حقًّا" اور اَنَّ مع اس جملہ کے جو اَنَّ کے حیز میں ہے۔ موضع رفع میں پڑا ہے اور کسی کے نزدیک اس میں لا زائدہ ہے اور جرم کے معنی ہیں۔ کَسَبَ (یعنی یہ کہ) اُن کے عمل نے اُن (لوگوں) کے لئے ندامت (پشیمانی) کمائی اور اَنَّ کے حیز میں واقع ہونے والا جملہ موضع نصب میں پڑا ہے اور کوئی یہ رائے دیتا ہے کہ لا اور جرم دونوں دو کلمے ہیں۔ جو باہم ترکیب پا گئے (مرکب بنائے گئے) اور اب اُس کے معنی ہو گئے

حقًّا اور کہا گیا ہے کہ لَاجَرَمَ کے معنی ہیں لابد اور اُس کا مابعد بوجہ سقوط حرف جر کے موضع نصب میں آپڑا ہے۔

لٰکِنَّ: نون کی تشدید کے ساتھ حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی ہیں استدراک جس کی تفسیر یوں کی گئی ہے کہ اُس کے مابعد کی جانب ایک ایسا حکم منسوب ہوتا ہے جو اُس کے ماقبل کے حکم سے مخالف ہو اسی واسطے ضروری ہے کہ لٰکِنَّ کے ماقبل کوئی ایسا کلام آئے جو اُس کے مابعد سے مخالف یا مناقض ہو اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوْا" اور گاہے وہ صرف تو کید کے لئے استدراک سے مجرد ہو کر آتا ہے یہ قول کتاب بسیط کے مصنف کا ہے اور اس نے استدراک کی تعریف یہ کی ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں وہم واقع ہو اُس کو رفع (دور کر دے) مثلاً "مَا زَيْدٌ شَجَاعًا لٰكِنَّهٗ كَرِيْمٌ" کے شجاعت اور کرم دونوں باتیں قریب قریب ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتیں۔ لہٰذا ان دونوں باتوں میں سے ایک بات کی نفی کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ دوسری بات کی نفی بھی کر دی گئی ہے اور توکید کی مثال "لو جاء نی اکرمته لکنه لم یجیٔ" ہے کہ یہاں پر لٰکِنَّ نے اس امر (امتناع) کی تاکید کر دی جس کا فائدہ لو سے حاصل ہوا تھا۔ ابن عصفور نے قول مختار یہ قرار دیا ہے کہ لٰکِنَّ ساتھ ہی ساتھ دونوں معنوں (یعنی توکید اور استدراک) کے لئے آتا ہے یہی بات پسندیدہ ہے۔ جس طرح کہ لفظ کَاَنَّ تشبیہ موکد کے لئے آتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے کہا لکن دراصل لٰکِنَّ اِنَّ (دو کلموں) سے مرکب ہے۔ ہمزہ تخفیف کے لئے گرا دیا گیا اور لکن کا دوسرا نون دو ساکن حرفوں کے اکٹھا ہونے کے باعث گر گیا۔

لٰکِنْ: تخفیف کے ساتھ (بغیر تشدید کے) دو طرح پر آتا ہے اوّل لٰکِنْ ثقیلہ (مشددہ) سے تخفیف ہو کر اور یہ حرف ابتداء ہے کچھ عمل نہیں کرتا بلکہ صرف استدراک کا فائدہ دیا کرتا ہے اور عاطفہ بھی نہیں یوں کہ وہ قولہ تعالیٰ "وَلٰكِنْ كَانُوْا هُمُ الظَّالِمِيْنَ" میں حرف عطف کے نزدیک آیا ہے (اور اگر عاطفہ ہوتا تو کبھی نہ آتا اس واسطے کہ دو عطف کے حروف ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے) اور دوم عاطفہ ہوتا ہے مگر جبکہ اُس کے بعد کوئی مفرد آئے اور یہ لکن بھی استدراک ہی کے لئے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ لٰكِنِ اللّٰهُ يَشْهَدُ. لٰكِنِ الرَّسُوْلُ۔ لٰكِنِ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ.

لَدٰى: اور **لَدُنْ**: ان دونوں کا بیان عِنْدَ کے ضمن میں پہلے ہو چکا ہے۔

لَعَلَّ: حرف عامل ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا اور بہت سے معنے رکھتا ہے۔ جن میں سے مشہور تر معنی توقع یعنی محبوب شے کی آرزو کرنا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ" اور ناپسند چیز سے ڈرنا جیسے "لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيْبٌ" اور تنوخی نے ذکر کیا ہے کہ لَعَلَّ تَوَقُّعْ کی تاکید کا فائدہ دیتا ہے دوم بمعنی تعلیل آتا ہے اور اُس کی مثال قولہ تعالیٰ "فَقُوْلَا لَهٗ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى" سے دی گئی ہے۔ سوم بمعنی استفہام اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "لَا تَدْرِيْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا" اور "وَمَا يُدْرِيْكَ لَعَلَّهٗ يَزَّكّٰى" چنانچہ استفہام ہی کے باعث ان مثالوں میں لَعَلَّ کا تعلق دَرٰى (جاننا) کے ساتھ ہوا ہے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے بغوی نے واقدی سے حکایت کی ہے کہ اُس نے کہا "قرآن شریف میں جہاں جہاں بھی لَعَلَّ آیا ہے۔ وہ تعلیل کے لئے ہے باستثنائے قولہ تعالیٰ "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ" کے اس میں لعل تشبیہ کے معنی میں آیا ہے۔ مصنف کتاب البرہان کہتا ہے" اور لعل کا تشبیہ کے لئے ہونا ایک غریب امر ہے اس کو نحوی

لوگوں نے کہیں بیان نہیں کیا اور صحیح بخاری میں قولہ تعالیٰ "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ" کی تفسیر میں آیا ہے کہ لعل تشبیہ کے لئے ہے اور کسی دوسرے شخص نے ذکر کیا ہے کہ لَعَل رجاء محض (خالص آرزو) کے واسطے آتا ہے اور یہ قول اُنہی نحویوں کی جانب نسبت کرنے کے لحاظ کہا گیا ہے۔ میں کہتا ہوں ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک سے روایت کی ہے اُس نے کہا" قرآن میں لعل بمعنی کے آیا ہے بجز سورۃ الشعراء کی آیت "لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ" کے یعنی "كَاَنَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ" (گویا کہ تم ہمیشہ رہو گے اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا" کسی قرأت میں یہ آیت "وَتَتَّخِذُوْنَ مَصَانِعَ كَاَنَّكُمْ خَالِدُوْنَ" تھی۔

لَمْ: حرفِ جزم ہے مضارع کی نفی کے واسطے آتا ہے اور اُس کو ماضی کے معنوں میں بدل دیتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ" اور لَمْ کے ساتھ نصب آنا بھی ایک لغت (بول چال) ہے۔ جس کو لحیانی بیان کرتا ہے اور اس لحاظ سے وہ "اَلَمْ نَشْرَحَ" کی قرأت روایت کی ہے۔

لَمَّا: یہ کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ حرف جزم ہو۔ اس حالت میں فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہو کر اُسے منفی بناتا ہے اور ماضی کے معنی میں بدل دیتا ہے جس طرح کہ لَمْ سے ماضی منفی کے معنی میں کر دیا کرتا ہے مگر لَمَّا اور لَمْ کے مابین کئی باتوں کا فرق ہے مثلاً یہ کہ لَمَّا کسی حرف شرط کے قریب اور اُس سے مل کر نہیں وارد ہوتا اُس کی نفی زمانۂ حال تک باستمرار چلی آتی اور اُس سے قریب ہوتی ہے اور اس کے ثبوت کی توقع رہتی ہے۔ ابن مالک نے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا يَذُوْقُوا الْعَذَابَ" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس کے معنی ہیں۔ لَمْ يَذُوْقُوا. وذوقهُ لَهُمْ مُتَوَقَّعٌ (اُن لوگوں نے عذاب چکھا نہیں اور ان کو چکھنا متوقع امر ہے) زمخشری نے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لما میں جو توقع کے معنی ہیں وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تحقیق وہ لوگ زمانہ مابعد میں ایمان لے آئے اور اس کی (لما کی) نفی لَمْ کی نفی سے نسبتاً زیادہ موکد ہوتی ہے اس واسطے کہ لَمَّا. قَدْ فَعَلَ کی نفی کے لئے آتا ہے اور لَمْ محض فعل کی نفی کرتا ہے یہی باعث ہے۔ زمخشری نے کتاب الفائق میں ابن جنی کی پیروی کرتے ہوئے کہا ہے کہ لَمَّا. لَمْ اور ما سے مرکب ہے اور نحویوں نے جبکہ اثبات میں قد کو زائد بنایا تھا۔ تو نفی میں بھی مَا کو زاید کیا پھر لما کے منفی کو اختیاری طور پر حذف کر دینا جائز ہے اور لَمْ اس کے خلاف ہے اور اس بات کی سب سے اچھی مثال قولہ تعالیٰ "وَاِنْ كُلًّا لَمَّا" ہے یعنی "لما تعملوا او يتركوا" جبکہ انہوں نے اہمال کیا یا ترک کر دیا) یہ بات ابن حاجب نے کہی ہے۔ اور ابن ہشام کہتا ہے کہ مجھ کو آیت مذکورہ فوق کے بارے میں اس سے بڑھ کر کوئی اشبہ وجہ نہیں معلوم ہوتی اور اگرچہ طبیعتیں اُس کو بعید سمجھیں گی کیونکہ اس طرح کوئی اور مثال قرآن شریف میں آئی نہیں ہے مگر حق یہ ہے کہ اُس کو بعید از فہم خیال کرنا نہ چاہئے بہتر یہ ہے کہ یہاں پر کلام کی تقدیر لَمَّا يُوَفُّوا اَعْمَالَهُمْ رکھی جائے جس سے مراد ہوگی کہ انہوں نے اب تک اپنے اعمال کو پورا نہیں کیا ہے اور عنقریب انہیں پورا کر لیں گے (۲) دوسری وجہ لَمَّا کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ فعل ماضی پر داخل ہو کر ایسے دو جملوں کا مقتضی ہوتا ہے جن میں سے دوسرے جملہ کا وجود پہلے جملہ کے پائے جانے کے وقت ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا نَجّٰكُمْ اِلَى الْبَرِّ اَعْرَضْتُمْ" اور لَمَّا کے بارہ میں کہا جاتا ہے۔ حرف وجود بوجود ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ ایسے وقت میں لَمَّا

ظرف بمعنی حِینَ ہوا کرتا ہے اور ابن مالک کہتا ہے۔ کہ اِذْ کے معنی میں ہوگا کیونکہ اِذْ ماضی کے ساتھ مخصوص ہے اور جملہ کی طرف مضاف ہونے کے لئے بھی اور اس کا جواب بھی ماضی ہوگا۔ جیسا کہ بیشتر بیان ہو چکا ہے اور جملہ اسمیہ جس پر حرف فا داخل ہو یا اِذْ فجائیہ آیا ہو وہ بھی اس کے جواب میں واقع ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا نَجَّاهُمْ اِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ" "فَلَمَّا نَجَّاهُمْ اِلَى الْبَرِّ اِذَاهُمْ يُشْرِكُوْنَ" اور ابن عصفور نے جواب کا فعل مضارع ہونا بھی جائز کہا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ الرَّوْعُ وَجَاءَ تْهُ الْبُشْرٰى يُجَادِلُنَا" اور بعض لوگوں نے اس کی تاویل یوں کی ہے کہ جَادَلْنَا فعل ماضی ہے (۳) وجہ سوم یہ ہے کہ لَمَّا حرف استثنا ہوتا اور اس حالت میں وہ جملہ اسمیہ اور ایسے جملہ فعلیہ پر بھی داخل ہوتا ہے جس کا فعل ماضی ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ" تشدید (لَمَّا) کے ساتھ بمعنی اِلَّا اور قولہ تعالیٰ "وَاِنْ كُلُّ ذٰلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا"

لَنْ: حرفِ نفی اور حرفِ نصب اور حرفِ استقبال ہے لَا کے ساتھ نفی لانے سے اس کے ساتھ نفی کرنا زیادہ بلیغ ہے اس واسطے کہ یہ تاکیدِ نفی کے لئے آتا ہے جیسے زمخشریؒ اور ابن الخبازؒ نے بیان کیا ہے یہاں تک کہ بعض لوگوں نے اس بات سے انکار کرنے کو کٹ حجتی بتایا ہے غرضیکہ لَنْ اَنِّیْ اَفْعَلُ کی نفی کے واسطے ہے نہ کہ اَفْعَلُ کی نفی کے واسطے جیسا کہ لَمْ اور لَمَّا میں ہے۔ بعض علماء کا بیان ہے "اہلِ عرب مظنون (گمان کی گئی بات) کی نفی لَنْ کے ساتھ اور مشکوک امر کی نفی لَا کے ساتھ نفی کیا کرتے ہیں اس بات کو زملکانی اپنی کتاب تبیان میں لکھتا ہے اور زمخشری نے یہی کہا ہے کہ لن تابید[1] (ہمیشگی) نفی کے لئے وارد ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "لَنْ يَّخْلُقُوْا ذُبَابًا" اور "وَلَنْ تَفْعَلُوْا" میں ہے۔ ابن مالک کہتا ہے زمخشری کو ایسا کہنے پر اس بات نے آمادہ بنایا ہے کہ وہ "لَنْ تَرَانِيْ" کے بارہ میں خدا کا دیدار ناممکن ہونے کا اعتقاد رکھتا تھا۔ مگر کسی نے زمخشری کے اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر لَنْ تابیدِ نفی کا فائدہ دیا کرتا تو "لَنْ اُكَلِّمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا" میں لَنْ کا منفی اَلْيَوْمَ کی قید سے مقید نہ بنایا گیا ہوتا اور لَنْ نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِيْنَ حَتّٰى يَرْجِعَ اِلَيْنَا مُوْسٰى میں وقت کی قید لگانا صحیح نہیں ہو سکتا اور یہ کہ لَنْ يَّتَمَنَّوْهُ اَبَدًا میں لَنْ کے ساتھ اَبَدًا کا وارد کرنا بے وجہ تکرار ہوتا جیسے دراصل ہونا نہ چاہئے اور لَنْ يَّخْلُقُوْا ذُبَابًا میں تابید[1] کا فائدہ بیرونی حالات اور گرد و پیش کی قرائن کی وجہ سے حاصل ہوا ہے اور ابن عطیہ نے لَنْ کے تابیدِ نفی کا فائدہ دینے کی بابت زمخشری کی رائے سے موافقت کی ہے چنانچہ ابن مالک قولہ تعالیٰ لن ترانی کے معانی میں بیان کرتا ہے۔ "اگر ہم اس نفی کی تابید کے قائل رہیں تو یہ بات اس معنی کو شامل ہوگی کہ موسیٰ علیہ السلام کبھی خدا کے دیدار سے مشرف ہی نہ ہوں گے۔ حتیٰ کہ آخرت میں بھی اُن کو دیدارِ الٰہی حاصل نہ ہوگا۔ لیکن متواتر حدیث میں یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی ہے کہ اہلِ جنت خداوند کریم کے دیدار پر فائز ہوں گے اور ابن زملکانی زمخشری کے قول سے بالکل خلاف یوں لکھتا ہے کہ لَنْ اُس شے کی نفی کے لئے آتا ہے جو قریب ہو اور عدم امتدادِ نفی کا فائدہ دیتا ہے اسی واسطے اُس کے ساتھ نفی کا امتداد نہیں ہوتا اور اُس کا راز یہ ہے کہ الفاظ معنوں کی ہم شکل ہوا کرتے ہیں اسی واسطے لَا جس کی آخر میں الف ہے (اس میں امتدادِ نفی کے معنی ممکن ہیں) اس لئے کہ الف کے ساتھ آواز کی کشش ممکن ہے مگر لَنْ کے آخر میں نون ہے جس کے ساتھ امتدادِ صوت

---

[1] ابدی ہونے دائمی ہونے۔

کشش آواز) ممکن نہیں پس ہر ایک لفظ اپنے معنی سے مطابق ہوگا اسی واسطے خداوند کریم نے جہاں مطلقاً نفی کا ارادہ نہیں کیا وہاں لَنْ کو وارد کیا ہے کہ اُس سے محض ایک شے کی دنیا میں نفی کرنا مقصود ہے۔ چنانچہ خداوند کریم نے ارشاد فرمایا لَنْ تَرَانِیْ (یعنی تم دنیا میں مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے) اور دوسری جگہ ارشاد کیا۔ ''لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ'' کہ یہاں علی الاطلاق (عام طور پر) ادراک (معلوم کر سکنے) کی نفی کر دی گئی ہے اور ادراک رویت (دیکھنے سے مغائر ہے یعنی معلوم کرنا امر دیگر ہے اور آنکھ سے دیکھنا دوسری چیز ہے۔ کہا گیا ہے کہ لَنْ دعا کے واسطے بھی آتا ہے اور اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ''رَبِّ بِمَا اَنْعَمْتَ عَلَیَّ فَلَنْ اَکُوْنَ...... '' پیش کیا گیا ہے۔

لَوْ: گزشتہ زمانہ میں حرف شرط ہے یہ مضارع کو ماضی کے معنی میں بدل دیتا اور اِنْ شرطیہ کے برعکس ہے اُس کی امتناع کا فائدہ دینے اور اُس فائدہ دینے کی کیفیت میں اختلاف کیا گیا ہے اور اس بارہ میں کئی مختلف اقوال آئے ہیں ایک قول یہ ہے کہ وہ کسی وجہ سے بھی امتناع کا فائدہ نہیں دیتا نہ شرط کے امتناع پر اور نہ جواب کے امتناع پر دونوں میں سے کسی ایک پر بھی دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ محض اس واسطے آتا ہے کہ جواب کو اُس شرط سے ربط دے دے جو کہ زمانہ ماضی سے متعلق ہونے پر اسی طرح دلالت کیا کرتی ہے جس طرح کہ اِنْ زمانہ مستقبل کے ساتھ شرط کا تعلق ہونے پر دال ہوتا ہے اور لَوْ بالاجماع کسی امتناع یا ثبوت پر دلالت نہیں کرتا۔ ابن ہشام کہتا ہے یہ قول ایسا ہے جس طرح بدیہی باتوں کا انکار ہوا کرتا ہے کیونکہ جو شخص لَوْ فَعَلَ کو سنے گا وہ اس سے بلا کسی تردد کے فعل کے واقع نہ ہونے کو سمجھ لے گا اور یہی باعث ہے کہ لَوْ استدراک جائز ہے۔ چنانچہ تم کہہ سکتے ہو لو جاءَ زَیْدٌ اکرمتهُ لکنهُ لَمْ یجئ دوسرا قول ہے اور اس کا قائل ہے۔ سیبویہ کہ لو اس حرف کو ظاہر کرنے والا حرف ہے جو کہ عنقریب اپنے غیر کے وقوع کے باعث واقع ہوگی۔ یعنی یہ کہ وہ ایک ایسے فعل ماضی کا مقتضی ہوتا ہے جس کے ثبوت کی توقع اُس کے غیر کے ثبوت کی وجہ سے کی جاتی تھی اور متوقع غیر واقع ہے (یعنی جس کی توقع کی جاتی تھی وہ واقعہ نہیں ہوا) پس اس کے یہ معنی ہوئے کہ لو ایسا حرف ہے جو اس طرح کے فعل کو چاہتا ہے کہ وہ بوجہ امتناع اُس شے کے جس کے ثبوت کی وجہ سے یہ بھی ثابت ہونا ممتنع ہو گیا ہے۔ قول سوم عام طور پر نحویوں کی زبانوں پر مشہور ہے اور غیر عرب بھی اس کے قدم بقدم چلے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ لَو بوجہ کسی امتناع کے حرف امتناع ہے یعنی وہ شرط کے ممتنع ہونے کے باعث جواب کی امتناع پر دلالت کرتا ہے۔ پس تمہارا قول لَوْ جِئْتَ لَاَکْرَمْتُکَ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آنے کا امتناع ہونے کے سبب سے اکرام کا بھی امتناع ہو گیا اور بہت سی جگہوں پر جواب کا امتناع نہ ہونے کی وجہ سے اس قول پر اعتراض کیا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ یَمُدُّهٗ مِنْ بَعْدِهٖ سَبْعَةُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ کَلِمَاتُ اللّٰهِ'' اور ''وَلَوْ اَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا'' کہ ان میں سے پہلی آیت میں عدم نفاد (چکنا نہ ملنا) اس وقت ہونا جبکہ ذکر کی ہوئی شے بالکل جاتی رہے اور پشت پھیرنا عدم سماع (نہ سنانے) کے وقت زیادہ اچھا ہے اور قول چہارم جو ابن مالک کا قول ہے یہ ہے ''لَو ایسا حرف ہے جو کہ اپنی مالی (متصل) چیز کا امتناع چاہتا ہے اور اس بات کا مقتضی ہے کہ اُس کا مالی (متصل امر کسی تاکید کو لازم لیتا ہو مگر اس طرح کی یہ امتناع اور استلزام تالی کی نفی سے کوئی تعرض نہ کرے مثلاً لو قامَ زیدٌ قام عمروٌ کی مثال میں زید کے قیام پر منتفی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو اور اُس پر یہ بھی حکم لگایا گیا ہے

کہ وہ اپنے ثبوت کے لئے عمرو کے کسی قیام کے ثابت ہونے کو لازم لے۔ مگر وہ بات یعنی زید کا قیام نہیں کرتا کہ آیا عمرو سے کوئی ایسا قیام بھی واقع ہوا ہے جس کو زید کے قیام سے لزوم ہے یا نہیں یعنی اس نے کوئی ایسا قیام نہیں کیا ابن ہشام اس بات کو بہت اچھی تعبیر قرار دیتا ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''قرآن شریف میں جس جگہ پر بھی لو آیا ہے اُس کے معنی ہیں کہ یہ بات کبھی نہ ہوگی (۲) لو جس کا ذکر کیا گیا ہے فعل کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ "قُلْ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ" میں بظاہر فعل نہیں آیا تو کیا ہوا وہ مقدر ہے۔ زمخشری کہتا ہے جس وقت لَوْ کے بعد اَنْ واقع ہو تو واجب ہے کہ اَنَّ کی خبر فعل ہوتا کہ وہ فعل محذوف کا معاوضہ ہو سکے اور ابن حاجب نے اس کی یوں تردید بھی کر دی ہے کہ آیۃ کریمہ "وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ" میں باوجود اس کے کہ اَنَّ لَوْ کے بعد آیا ہے لیکن اُس کی خبر میں فعل نہیں واقع ہوا ابن حاجب کہتا ہے یہ بات محض اس وقت پائی جاتی ہے جب کہ اَنَّ کی خبر مشتق ہو نہ کہ جامد اور ابن مالک نے اس قول کی تردید یوں کر دی ہے کہ شاعر کا قول

لــو اَنَّ حيّــا مــدرک الــفـلاح

ادركـــه مــلاعــب الـــرمـــاح

پیش کر کے دکھا دیا کہ اس میں اَنَّ کی خبر باوجود مشتق ہونے کے فعل نہیں ہے۔ ابن ہشام کہتا ہے میں نے قرآن میں ایک آیت ایسی بھی پائی ہے جس میں اَنَّ کی خبر اسم مشتق واقع ہوئی ہے اور زمخشری کو اُس کی اُسی طرح خبر نہیں ہو جس طرح وہ آیت لقمان سے بے خبر رہ گیا اور نہ ابن حاجب کو اُس کا پتہ لگا ورنہ وہ ہرگز اس بات سے منع نہ کرتا پھر ابن مالک کو بھی یہ آیت معلوم نہیں ہوئی ورنہ اُسے شعر کو استدلال میں پیش کرنے کی ضرورت نہ رہتی وہ آیت قولہ تعالیٰ "يَوَدُّوْا لَوْ اَنَّهُمْ بَادُوْنَ فِی الْاَعْرَابِ" ہے اور ایک آیت میں نے ایسی بھی پائی جس میں اَنَّ کی خبر ظرف واقع ہوئی ہے اور وہ یہ ہے قال تعالیٰ "لَوْ اَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِنَ الْاَوَّلِيْنَ" مگر زمخشری نے کتاب البرہان میں اور ابن دمامینی نے اس قول کی تردید یوں کر دی ہے کہ پہلی آیت لو تمنی کے لئے آیا ہے اور یہاں پر اس لو کے بارہ میں گفتگو آرہی ہے جو امتناع کا فائدہ دیتا ہے۔ پھر اس سے بڑھ کر عجیب امر یہ ہے کہ زمخشری نے جو بات کہی ہے یہ بات سیرانی اس سے پہلے کہہ چکا تھا چنانچہ یہ استدراک اور جس چیز کا اُس کے ساتھ استدراک ہوتا ہے دونوں ابن الخباز کی شرح الفیاح میں قدیم زمانہ سے منقول ہو چکے ہیں البتہ ان کا بیان اُس کے مظنہ (جائے گمان) کو غیر موقع میں ہوا ہے یعنی اُس نے اسے اِنَّ اور اُس کے اخوات (ہم معنی کلمات) کے باب میں بیان کیا ہے۔ سیرانی کہتا ہے تم لَوْ اَنَّ زیدا قَامَ لاکرمته کہہ سکتے ہو مگر لو ان زیدا حاضر الاکرمتهٗ نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس جگہ تم نے کوئی ایسا فعل زبان سے نہیں نکالا ہے جو اس بات (مطلوب) فعل کا قائم مقام ہو سکے یہ تو سیرانی کا کلام ہے اور خداوند کریم فرماتا ہے "وَاِنْ يَّاْتِ الْاَحْزَابُ يَوَدُّوْا لَوْ اَنَّهُمْ بَادُوْنَ فِی الْاَعْرَابِ" کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے اَنَّ کی خبر صفت واقع کی ہے۔ مگر نحوی لوگوں کو اس جگہ یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ یہ لو تمنی کے معنی میں آیا ہے اسی واسطے کہ اُس کو لَيْتَ کا قائم مقام کیا گیا ہے یعنی جس طرح لَيْتَهُمْ بَادُوْنَ کہا جاتا ہے اُسی انداز پر اللہ تعالیٰ نے

لَوْ اَنَّهُمْ بَادُوْنَ فرمایالَوْ کا جواب یا ایسا فعل مضارع ہوتا جس کی نفی لَمْ کے ساتھ کی گئی ہو یا فعل ماضی مثبت اور فعل ماضی منفی لَمَّا کے ساتھ اُس کا جواب آتا ہے اور فعل ماضی مثبت لو کے جواب میں غالبًا (بیشتر) اس طرح پر آتا ہے کہ اس پر لام داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا" اور اُس کے مجرد اور لام آنے کی مثال ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ اُجَاجًا" اور فعل ماضی منفی میں بیشتر یہ بات ہے کہ وہ بغیر لام کے آیا کرتا ہے مثلاً وَلَوْ شَاءَ رَبُّکَ مَا فَعَلُوْهُ (۳) زمخشری کا قول ہے۔ تمہارے قول لَو جاءَ نی زیدٌ لکسوتو 'لو زید جاء نی لکسوتهٗ اور لَو اَنَّ زَیْدًا جاء نی لَکَسَوْتهٗ کے مابین فرق یہ ہے کہ پہلے جملے میں صرف دونوں فعلوں کو باہم ربط دے دینا اور ایک فعل کو اُسی کے ساتھی دوسرے فعل سے متعلق بنا دینا ہے اور کسی ایسے دوسرے معنی سے تعرض کرنا مطلوب نہیں جو کہ سادہ تعلیق پر زائد ہو۔ دوسرے جملہ میں اُس تعلیق مذکورہ کے ساتھ دو حسب ذیل معنوں میں سے ایک معنی بھی شامل ہوتے ہیں اوّل یہ کہ شک اور شبہ کی نفی کر کے دکھایا جائے کہ جس کا نام لیا گیا ہے اُسے لامحالہ لباس پہنایا ہی جائے گا اور دوسرے معنی یہ بیان کرنا ہے کہ جس کا نام لیا گیا ہے لباس پہنایا جانے کے لئے وہی مخصوص ہے اور دوسرے کسی شخص سے اُس کا تعلق نہیں اس کی مثال قولہ تعالیٰ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِکُوْنَ ہے اور تیسرے جملہ میں دوسرے جملہ کے تمام معانی پائے جانے کے ساتھ ہی اَنَّ کی عطا کردہ تاکید اور اس بات سے آگاہ کرنا پایا جاتا ہے کہ بے شک زید کو آنے کا حق حاصل تھا اور یہ کہ اُس نے اس حق کو ترک کرنے کے ساتھ اپنے حصہ کو ضائع کر دیا اس مفہوم کی مثال قولہ تعالیٰ "لَوْ اَنَّهُمْ صَبَرُوْا" یا ایسے ہی اور جملے ہیں۔ بس اس قاعدہ کو خیال میں جما کر اسی انداز پر تمام قرآن شریف سے ان تینوں اقسام کی مثالیں تلاش کر سکتے ہو۔

تنبیہ: زمانہ مستقبل (آئندہ) میں لَوْ شرطیہ بھی آیا کرتا ہے اور یہ لو ایسا ہوتا ہے کہ اُس کے مقام پر اِنْ شرطیہ کو آنے کی صلاحیت ہو جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُوْنَ"۔ "وَلَوْ اَعْجَبَکَ حُسْنُهُنَّ" اور لو مصدریہ بھی ہوتا ہے یہ اس طرح کا لو ہے جس کی جگہ پر اَنْ مفتوحہ آ سکے اور لو مصدریہ کا وقوع زیادہ تر لفظ وُدّ یا ایسی ہی دیگر الفاظ کے بعد ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَدَّ کَثِیْرٌ مِّنْ اَهْلِ الْکِتَابِ لَوْ یَرُدُّوْنَکُمْ"۔ "یَوَدُّ اَحَدُهُمْ"۔ "لَوْ یُعَمَّرُ"۔ "یَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ یَفْتَدِیْ" یعنی رد (پھیرنا) تعمیر (عمر پانا) اور افتداء (فدیہ تاوان دیا جانا) اور لو تمنی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یہ اس طرح کا لو ہے جس کی جگہ پر لیت آنے کی صلاحیت ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَوْ اَنَّ لَنَا کَرَّةً فَنَکُوْنَ" اور اسی واسطے اُس کے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے اور تقلیل کے واسطے بھی لو کا استعمال کیا جاتا ہے جس کی مثال قولہ تعالیٰ وَلَوْ عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ سے دی گئی ہے۔

لَوْلَا: یہ بھی کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ کسی وجود کے امتناع کا حرف ہو اس حالت میں جملہ اسمیہ پر داخل ہوا کرتا ہے اور اس کا جواب فعل مقرون باللام (لام سے ملا ہوا فعل) ہوتا ہے اگر وہ مثبت ہو تو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَوْلَآ اَنَّهٗ کَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِیْنَ لَلَبِثَ" اور جبکہ فعل منفی ہو تو وہ بغیر لام کے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَتُهٗ مَا زَکٰی مِنْکُمْ مِّنْ اَحَدٍ اَبَدًا" اور اگر اس سے مل کر کوئی ضمیر آئے تو اس کا حق یہ ہے کہ رفع کی ضمیر ہو جیسے قولہ تعالیٰ "لَوْلَآ اَنْتُمْ لَکُنَّا مُؤْمِنِیْنَ" (۲) یہ کہ لو لا بمعنی هَلَّا کے آئے یہ لَوْلَا فعل مضارع یا اُس لفظ میں جو کہ فعل مضارع کی تاویل (معنی

ہیں) ہو۔ تحصیص (برانگیختہ کرنا اُکسانا) اور عرض کے معنی میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا تَسْتَغْفِرُوْنَ اللّٰهَ"۔ "لَوْ لَا أَخَّرْتَنِىٓ اِلٰٓى أَجَلٍ قَرِيْبٍ" اور فعل مضارع ہی میں توبیخ (برا بھلا کہنے) اور تندیم (پشیمان بنانے) کے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا جَآؤُا عَلَيْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ"۔ "فَلَوْ لَا نَصَرَهُمُ الَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ"۔ "وَلَوْ لَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ قُلْتُمْ"۔ "فَلَوْ لَآ اِذْ جَآءَهُمْ بَاْسُنَا تَضَرَّعُوْا"۔ "فَلَوْ لَآ اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ"۔ "فَلَوْ لَآ اِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِيْنِيْنَ تَرْجِعُوْنَهَا (۳) یہ کہ استفہام کے لئے آئے اس بات کا ذکر ہریروی نے کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے قولہ تعالیٰ "لَوْ لَآ اَخَّرْتَنِىٓ"۔ "لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ" اور ظاہر یہ ہے کہ لو لا ان دونوں آیتوں میں بمعنی ھلاَّ کے آیا ہے (۴) یہ کہ نفی کے واسطے آئے اس بات کو بھی ہروی نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال دی ہے قولہ تعالیٰ "فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ" یعنی پس نہیں ایمان لایا کوئی قریہ (اُس کے رہنے والے) بوقت آئے عذاب کے فَنَفَعَهَآ اِيْمَانُهَا کہ نفع دیا ہو اُس کو ایمان نے۔ مگر جمہور نے اس وجہ کو ثابت نہیں رکھا اور کہا ہے کہ آیت میں عذاب آنے سے پہلے ایمان کو چھوڑ دینے پر سرزنش کی گئی ہے اور اس بات کی تائید اُبیؓ کی قرأت فھلاَّ سے بھی ہوتی ہے اور اس وقت یہاں پر استثناء منقطع ہے۔

فائدہ: خلیل سے منقول ہے کہ اُس نے کہا قرآن شریف میں بجز قولہ تعالیٰ "فَلَوْ لَآ اَنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِيْنَ" کے اور باقی تمام مقامات پر جہاں بھی لَـوْ لَا آیا ہے۔ وہ ھلاَّ ہی کے معنی میں ہے اور خلیل کے اس بیان میں مذکورہ فوق آیات کے لحاظ سے کلام کیا جاسکتا ہے پھر ان کے علاوہ اسی طرح قولہ تعالیٰ "لَوْ لَآ اَنْ رَّاٰى بُرْهَانَ رَبِّهٖ" اور لو لا امتناعیہ ہے اور اس کا جواب محذوف ہے یعنی لَهَمَّ بِهَا یا لَوَاقَعَهَا (بے شک وہ یوسفؑ اس پر مائل ہو جاتے یا اُس سے مرتکب فعل زشت ہوتے) اور قولہ تعالیٰ "لَوْ لَآ اَنْ مَّنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا" اور قولہ تعالیٰ "لَوْ لَآ اَنْ رَّبَطْنَا عَلٰى قَلْبِهَا" یعنی لابد شایہ (وہ اُس کو ظاہر کر دیتی) وغیرہ دوسری آیتوں میں بھی اسی طرح لو لا ہے اور ابن ابی حاتم کہتا ہے ہم کو موسیٰ خطمی نے خبر دی کہ خبر دی ہے ہم کو ہارون ابن ابی حاتم نے آگاہ کیا ہم کو عبدالرحمٰن بن حماد نے بواسطہ اسباط کے اسدی سے اور السدی نے ابی مالک سے روایت کی کہ اس نے کہا۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی فلو لا آیا ہے اُس کے معنی فَھلاَّ ہیں مگر دو لفظ سورہ یونس میں "فَلَوْ لَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَآ اِيْمَانُهَا" کہ اس میں خداوند کریم فرماتا ہے "مَا كَانَتْ قَرْيَةٌ" (کوئی قریہ نہ تھا) اور (۲) قولہ تعالیٰ "فَلَوْ لَآ اَنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِيْنَ" کہ یہ دونوں مستثنیٰ ہیں اور اس روایت سے خلیل کی اصلی مرادعیاں ہو جاتی ہے یعنی یہ کہ وہ اُس لو لا کی نسبت بمعنی ھلاَّ آنے کا خیال ظاہر کرتا ہے جو حرف "فا" کے ساتھ مل کر آیا ہے یعنی فَلو لا۔

لَوْمَا: بمنزلہ لَو لا کے ہے قال اللہ تعالیٰ "لَوْ مَا تَاْتِيْنَا بِالْمَلٰٓئِكَةِ" اور مالقی کہتا ہے کہ لَو مَا حرف تحضیض ہی کے لئے آتا ہے۔

لَيْتَ: حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی ہیں تمنّی اور تنوخی کہتا ہے کہ لَيْتَ تاکید تمنی کا فائدہ دیتا ہے۔

لَيْسَ: فعل جامد ہے اور اسی خیال سے بہت لوگوں نے اُس کے حرف ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اُس کے معنی ہیں زمانہ حال میں مضمون جملہ کی نفی کرنا اور غیر زمانہ حال کی نفی قرینہ کے ساتھ کرتا ہے اور کہا گیا ہے وہ زمانہ حال اور اُس کے

ماسوا دوسرے زمانوں کی نفی یکساں کرتا ہے۔ ابن حاجب نے اس قول کو قولہ تعالیٰ "اَلَا یَوْمَ یَاْتِیْهِمْ لَیْسَ مَصْرُوْفًا عَنْهُمْ" سے استدلال کر کے اور بھی قوت پہنچائی ہے کیونکہ اس آیت میں لیس کے ساتھ مستقبل کی نفی کی گئی ہے ابن مالک کہتا ہے'' اور لیس عام اور مستغرق بنا لینے والی نفی کے لئے آتا ہے جس سے جنس کی نفی مراد ہوا کرتی ہے جس طرح تبریہ کے لا سے نفی جنسی مراد ہوتی ہے مگر لیس کی اس خصوصیت کو بہت کم یاد رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "لَیْسَ لَهُمْ طَعَامٌ اِلَّا مِنْ ضَرِیْعٍ" سے دی گئی ہے۔

مَا : اسمیہ اور حرفیہ دو طرح کا ہوتا ہے اسمیہ موصولہ واقع ہوتا ہے اَلَّذِیْ کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ "مَا عِنْدَكُمْ یَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ" میں ہے۔ مَا موصولہ میں مذکر (مونث' مفرد' مثنی اور جمع سب کی حالت یکساں ہے اور اس کا استعمال بیشتر ایسی چیزوں میں ہوتا ہے جو معلوم نہیں ہوتیں مگر کبھی معلوم باتوں میں بھی برت لیا جاتا ہے غیر معلوم کی مثال "وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنٰهَا" اور معلوم کی مثال ہے "لَا اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ" یعنی اللہ (خدا کو) مَا اسمیہ موصولہ کی ضمیر میں لفظ کی رعایت بھی جائز ہے یعنی دونوں میں سے کسی ایک کی رعایت کی جا سکتی ہے مگر قولہ تعالیٰ "وَیَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا یَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ شَیْئًا وَّلَا یَسْتَطِیْعُوْنَ" میں لفظ اور معنی دونوں کی رعایتیں ایک جگہ جمع ہو گئی ہیں اور یہ مَا (موصول) بخلاف اپنے باقی اقسام کے معرفہ ہوتا ہے اور مَا اسمیہ استفہام کے لئے بھی آتا ہے۔ بمعنی اَیُّ شَیْءٍ اور اس کے ساتھ غیر عاقل چیزوں کی اعیان (ذاتوں) اُن کے اجناس اور ان کی صفات اور اسی طرح ذی عقل کے اجناس (انواع) اور صفات کی نسبت سوال کیا جاتا ہے مثلاً مَا لَوْنُهَا. مَا وَلّٰهُمْ. مَا تِلْكَ بِیَمِیْنِكَ یٰمُوْسٰی اور مَا الرَّحْمٰنُ لیکن مَا استفہامیہ کے ساتھ بخلاف اُس شخص کے جس نے جواز کا خیال ظاہر کیا ہے۔ اولی العلم کے اعیان سے سوال نہیں کیا جاتا فرعون کا قول "وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ" اس طرح کا ہے کہ اُن سے یہ بات نادانی کی وجہ سے کہی تھی اور بدین سبب موسیٰ نے اُس کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جواب دیا مَـــا استفہامیہ کا الف حالت جر میں گرا دینا واجب ہے اور حرکت فتحہ باقی رکھنی چاہئے تاکہ وہ الف کے حذف ہونے پر دلالت کرے اور مَا استفہامیہ کو مَا موصولہ سے جدا بنا سکے۔ مثلاً عَمَّ یَتَسَآءَلُوْنَ. فِیْمَ اَنْتَ مِنْ ذِكْرٰهَا. لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ. بِمَ یَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ اور یہ (مَا اسمیہ) شرط کے لئے بھی آتا ہے اس کی مثال ہیں مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَةٍ اَوْ نُنْسِهَا. وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَیْرٍ یَّعْلَمْهُ اللّٰهُ. فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِیْمُوْا لَهُمْ اور مَا شرطیہ اپنے بعد کے فعل کی وجہ سے منصوب ہوا کرتا ہے اور ایک قسم ما اسمیہ کی یہ بھی ہے کہ وہ تعجب کے لئے آتا اور تعجبیہ کہلاتا ہے جیسے فَمَا اَصْبَرَهُمْ عَلَی النَّارِ۔ قُتِلَ الْاِنْسَانُ مَا اَكْفَرَهٗ اور مَا تعجبیہ کی ان دونوں مثالوں کے سوا قرآن میں کوئی تیسری مثال نہیں ہے مگر یہ کہ سعید بن جبیرؓ کی قرأت میں ایک مثال قولہ تعالیٰ "مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِیْمِ" اور آئی ہے اور مَا کے اعراب کا محل ابتدا کی حیثیت سے رفع ہوتا ہے اور اُس کا مابعد اُس کی خبر ہوتی ہے پھر وہ نکرہ تامہ اور نکرہ موصوفہ ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا" (مثال نکرہ تامہ) اور قولہ تعالیٰ نِعِمَّا یَعِظُكُمْ بِهٖ" یعنی نعم شَیْئًا یعظکم بہ (بہت اچھی چیز ہے وہ جس کے ساتھ تم کو نصیحت کرتا ہے) اور نکرہ غیر موصوفہ بھی ہوتا ہے۔ مثلاً فَنِعِمَّا هِیَ یعنی نِعْمَ شَیْئًا هِیَ (یہ اچھی چیز ہے) اور ما حرفیہ بھی کئی وجوہ پر وارد ہوتا ہے (۱) مصدریہ اور اس کی دو قسمیں

ہیں۔ مصدریہ زمانیہ جیسے فَاتَّقُوا اللّٰہَ مَا اسْتَطَعْتُمْ یعنی اپنے امکان کی مدت تک خدا سے ڈرو اور مصدریہ غیر زمانیہ مثلاً "فَذُوْقُوْا بِمَا نَسِیْتُمْ" یعنی اپنے نسیان (بھول) کی وجہ سے عذاب کا مزہ چکھو (۲) نافیہ یہ یا تو عاملہ ہوتا ہے اور لَیْسَ کا عمل کرتا ہے جیسے "مَا ھٰذَا بَشَرًا . مَاھُنَّ اُمَّھَاتِھِمْ. فَمَا مِنْکُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْہُ حَاجِزِیْنَ اور اس کی قرآن میں کوئی چوتھی مثال نہیں اور یا مَا نافیہ غیر عاملہ ہوتا ہے مثلاً وَمَا تُنْفِقُوْنَ اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْہِ اللّٰہِ. فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُھُمْ ابن حاجب کہتا ہے مَا نافیہ زمانۂ حال کی نفی کے لئے آتی ہے اور سیبویہ کے قول کا مقتضی یہ ہے کہ مَا نافیہ میں تاکید کے معنی پائے جاتے ہیں اس واسطے کہ اُس نے مَا کو نفی میں اثبات کی حالت میں قد کا جواب قرار دیا ہے۔ یعنی جس طرح اثبات میں قَدْ تحقیق تاکید کا فائدہ دیتا ہے اُسی طرح نفی میں مَا تاکید کے لئے آتا ہے اور مَا زائدہ تاکید کے واسطے بھی آتا ہے جو یا تو کافہ ہوتا ہے یعنی کسی حرف عامل کے بعد واقع ہو کر اُسے عمل سے روک دیتا ہے جیسے اِنَّمَا اللّٰہُ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ. کَاَنَّمَا اُغْشِیَتْ وُجُوْھُھُمْ. رُبَمَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا اور یا غیر کافہ ہوتا ہے یعنی حرف عامل کے عمل میں رکاوٹ نہیں ڈالتا جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے۔ "فَاِمَّا تَرَیِنَّ۔ اَیًّامَّا تَدْعُوْا" "اَیَّمَا الاَجَلَیْنِ قَضَیْتُ. فَبِمَا رَحْمَۃٍ. مِمَّا خَطِیْئٰتِھِمْ. مَثَلًامَّا بَعُوْضَۃً الفارسی کہتا ہے "قرآن میں جتنے مقاموں پر اما کے بعد کوئی شرط واقع ہوئی ہے وہ نون تاکید کے ساتھ ضرور موکد کی گئی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مَا کے داخل ہونے سے فعل شرط اُسی تاکید سے مشابہ ہو جاتا ہے جو فعل قسم میں لام کے داخل ہونے سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ جس طرح قسم کے بارے میں لام تاکید کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح شرط میں مَا سے تاکید آ جاتی ہے اور ابوالبقاء کا قول ہے کہ مَا کی زیادتی اس بات کا پتا دیتی ہے کہ یہاں تاکید کی شدت مراد ہے۔

فائدہ: جن مقامات پر بھی مَا کے قبل لَیْسَ. لَمْ. لَا. یا. اِلَّا ان میں سے کوئی لفظ واقع ہو تو وہ مَا موصولہ ہوگا جیسے مَا لَیْسَ لِیْ بِحَقٍّ. مَالَمْ یَعْلَمْ. مَا لَا یَعْلَمُوْنَ. اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اور جہاں پر مَا کا وقوع کاف تشبیہ کے بعد ہو اُس جگہ مَا مصدریہ ہوگا۔ حرف بَا کے بعد مَا واقع ہو تو دونوں باتوں کا متحمل ہوگا یعنی اُس کے موصولہ اور مصدریہ دونوں ہونے کا احتمال کیا جا سکے گا جیسے بِمَا کَانُوْا یَظْلِمُوْنَ میں ہے اور جس مقام پر مَا دو ایسے فعلوں کے مابین واقع ہو جن میں سے سابق (پہلے) کا فعل علم یا درایت یا نظر کے باب سے ہو اس حالت میں مَا کی نسبت موصولہ اور استفہامیہ دونوں ہونے کا احتمال ہوگا۔ مثلاً "وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا کُنْتُمْ تَکْتُمُوْنَ"۔ "مَا اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ وَلَا بِکُمْ"۔ "وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ اور جس موقع پر قرآن میں مَا اِلَّا کے قبل آیا ہے وہ بالعموم نافیہ ہے مگر ۱۳ حسب ذیل مقامات اس سے مستثنیٰ ہیں (۱) مِمَّا اٰتَیْتُمُوْھُنَّ (۲) اِلَّا اَنْ یَّخَافَا فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ. (۳) اِلَّا اَنْ یَّعْفُوْنَ بِبَعْضِ مَا اٰتَیْتُمُوْھُنَّ (۴) اِلَّا اَنْ یَّاْتِیْنَ. (۵) مَانَکَحَ اٰبَاؤُکُمْ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ (۶) وَمَا اَکَلَ السَّبُعُ اِلَّا مَاذَکَّیْتُمْ. (۷) وَلَا اَخَافُ مَا تُشْرِکُوْنَ بِہٖ اِلَّا وَقَدْ فَصَّلَ لَکُمْ مَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ. (۸) اِلَّا مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ. (۹) و (۱۰) الاسورہ ہود کی دو جگہوں پر۔ (۱۱) فَمَا حَصَدْتُّمْ فَذَرُوْہُ فِیْ سُنْبُلِہٖ اِلَّا......مَا قَدَّمْتُمْ لَھُنَّ. (۱۲) وَاِذَا عْتَزَلْتُمُوْھُمْ وَمَا یَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰہَ. (۱۳) وَمَا بَیْنَھُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ.

مَـاذَا: کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ مَـا استفہام کا اور ذَا موصولہ ہو اور یہی تمام وجوہ میں سے راجح ترین وجہ ہے قولہ تعالیٰ "وَیَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوُ" میں رفع کے ساتھ جبکہ عفو کو قراءت کیا جائے یعنی وہ چیز جس کو وہ خرچ کرتے ہیں عفو ہے کیوں کہ اس بارے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ کا جواب جملہ اسمیہ کے ساتھ اور فعلیہ کا جواب فعلیہ کے ساتھ دیا جائے۔ (۲) یہ کہ مَا استفہامیہ ہو اور ذَا اسم اشارہ (۳) یہ کہ مَاذَا کا پورا لفظ بلحاظ مرکب ہونے کے استفہام ہے اور یہ بات قولہ تعالیٰ "مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ" کو نصب کے ساتھ پڑھنے میں دونوں مذکورہ بالا وجہوں سے بھی بڑھ کر راجح تر ہے۔ یعنی یُـنْـفِـقُـوْنَ الْعَفْوَ (۴) یہ کہ مَاذَا پورا کلمہ اسم جنس بمعنی شے یا موصول بمعنی اَلَّذِیْ ہے (۵) یہ کہ مَا زائدہ اور ذَا اشارہ کے لئے اور (۶) یہ کہ مَـا استفہامیہ ہے اور ذَا زائدہ اور جائز ہے کہ تم اس قاعدہ پر بھی مثال مذکورہ بالا کے مطابق بناؤ۔

مَتٰی: استفہام زمانہ کے لئے وارد ہوتا ہے جیسے "مَتٰی نَصْرُ اللّٰہِ" اور شرطیہ بھی ہوتا ہے۔

مَعْ: بعض لوگوں کی قراءت "ھٰذَا ذِکْرُ مَنْ مَّعِیَ" میں اس کے مجرور ہونے کی دلیل سے یہ اسم ہے حالانکہ اس آیت میں مَعْ بمعنی عِنْدَ کے آیا ہے اور مَعْ کی اصل اجتماع (جمع ہونے) کے مکان یا وقت کے لئے آتا ہے مثلاً "وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَیَانِ. اَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا یَّرْتَعْ وَیَلْعَبْ. لَنْ نُّرْسِلَهٗ مَعَکُمْ اور گاہے مَعْ سے صرف اجتماع اور اشتراک مراد لیا جاتا ہے اور مکان یا زمان کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا جیسے کہ قولہ تعالیٰ "وَکُوْنُوْا مَعَ الصَّادِقِیْنَ"۔ "وَارْکَعُوْا مَعَ الرَّاکِعِیْنَ" میں ہے اور (یہ بات کہ) اِنِّیْ مَعَکُمْ. اِنَّ اللّٰہَ مَعَ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا. وَھُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ. اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ سَیَھْدِیْنِ کی مثالوں میں (مع کے معنی اجتماع اور اشتراک کے کس طرح کئے جا سکتے ہیں کیونکہ خداوند کریم جسم و جہت سے منزہ ہے وہ مکان و زمان کی قید میں کیونکر مقید ہو سکتا ہے جس کے بغیر اجتماع ممکن نہیں تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں پر اجتماع اور اشتراک سے مجازاً (علم) معونت اور حفظ مراد ہے راغب کہتا ہے اور جس لفظ کی طرف مع مضاف ہوتا ہے وہ منصوب ہوا کرتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا آیتوں میں ہے۔

مِنْ: حرف جر اور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے (۱) سب سے زیادہ مشہور معنی ابتداء غایت کے ہیں خواہ مکان کے لحاظ سے ہو یا زمانہ وغیرہ کے اعتبار سے۔ مثلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. مِنْ اَوَّلِ یَوْمٍ. اِنَّهٗ مِنْ سُلَیْمَانَ (۲) تبعیض کے معنی میں یوں کہ اس کی جگہ پر لفظ بعض کو بلا تکلف لا سکیں۔ مثلاً حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ" اور ا کی قراءت ابن مسعودؓ نے بعض مَا تُحِبُّوْنَ کی ہے۔ (۳) بمعنی تبیین اور اکثر اس معنی میں مِن کا وقوع مَا اور مَھْمَا کے بعد ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "مَا یَفْتَحِ اللّٰہُ لِلنَّاسِ مِنْ رَّحْمَةٍ"۔ "مَانَنْسَخْ مِنْ اٰیَةٍ"۔ "مَھْمَا تَاْتِنَا بِهٖ مِنْ اٰیَةٍ" اور مِن کے دونوں مذکورہ لفظوں کے علاوہ اور کسی لفظ کے بعد واقع ہونے کی مثالیں یہ ہیں۔ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ اور اَسَاوِرَ مِنْ ذَھَبٍ (۴) بمعنی تعلیل مثلاً مِمَّا خَطِیْئَاتِھِمْ. اُغْرِقُوْا. یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَھُمْ "فِیْ اٰذَانِھِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ" (۵) اور فصل بالمہملہ کے لئے اور یہ مِن دو متضاد امور میں سے دوسرے امر پر داخل ہوتا ہے جیسے یَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ. لِیَمِیْزَ اللّٰہُ الْخَبِیْثَ مِنَ الطَّیِّبِ. (۶) بدل کے واسطے مثلاً "اَرَضِیْتُمْ بِالْحَیٰوةِ الدُّنْیَا مِنَ الْاٰخِرَةِ یعنی آخرت کے بدلہ میں اور "لَجَعَلْنَا مِنْکُمْ مَلٰئِکَةً فِی الْاَرْضِ" یعنی تمہارے بدلہ میں (۷) عموم کی تنصیص کے واسطے آتا ہے مثلاً "وَمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اللّٰہُ" کشاف

میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ مِن استغراق کے معنی کا فائدہ دینے میں وہی مرتبہ رکھتا ہے جو کہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ میں بناء (مبنی علی الفتح ہونے) سے حاصل ہوا ہے (۸) حرف یا کے معنی میں جیسے "یَنْظُرُوْنَ مِنْ طَرْفٍ خَفِیٍّ" یعنی بہ (۹) بمعنی علی جس طرح "وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ یعنی عَلَیْهِمْ (۱۰) بمعنی فی مثلاً اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلَاۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ یعنی فِیْہِ (جمعہ کے دن میں) اور کتاب شامل میں امام شافعی سے مروی ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَاِنْ کَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّکُمْ" میں مِن بمعنی فی ہے جس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَهُوَ مُؤْمِنٌ" سے ہویدا ہوتی ہے۔ (۱۱) بمعنی عن جیسے قَدْ کُنَّا فِیْ غَفْلَۃٍ مِّنْ هٰذَا یعنی عَنْ ھذا (۱۲) بمعنی عِنْدَ مثلاً لَنْ تُغْنِیَ عَنْهُمْ اَمْوَالُهُمْ وَلَا اَوْلَادُهُمْ مِنَ اللّٰهِ" یعنی عند اللہ۔ (۱۲) تاکید کے لئے آتا ہے اور یہی زائد ہوا کرتا ہے۔ مِنْ زائدہ نفی' نہی اور استفہام میں آتا ہے جیسے "وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَۃٍ اِلَّا یَعْلَمُهَا مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ" ایک جماعت نے مِن زائدہ کا ایجاب (اثبات) میں آنا بھی جائز رکھا ہے اور اُسی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ جَآءَکَ مِنْ نَّبَاِی الْمُرْسَلِیْنَ یُحَلَّوْنَ فِیْهَا مِنْ اَسَاوِرَ مِنْ جِبَالٍ فِیْهَا مِنْ بَرَدٍ یَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ" کو مثال میں پیش کیا ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا کاش اگر ابراہیم علیہ السلام نے اپنی دعا میں "اِجْعَلْ اَفْئِدَۃَ النَّاسِ تَهْوِیْ اِلَیْهِمْ" کہا ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ یہود و نصاریٰ بھی خانۂ کعبہ پر ٹوٹ پڑتے اور اُس کی زیارت کے شائق بنتے لیکن وہاں تو ابراہیم علیہ السلام نے اَفْئِدَۃً مِّنَ النَّاسِ" کہہ کر تخصیص کر دی اور یہ بات محض مؤمنین کے لئے چاہی اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا کہ اگر کہیں ابراہیمؑ نے "فَاجْعَلْ اَفْئِدَۃَ النَّاسِ تَهْوِیْ اِلَیْهِمْ" کہا ہوتا تو اس میں شک نہ تھا کہ روم اور فارس کے لوگ بھی خانۂ کعبہ پر مائل ہونے میں تمہارے مزاحم ہوتے اور یہ روایت صحابہؓ اور تابعینؒ کے مِنْ سے تبعیض کے معنی سمجھنے کے متعلق صریح دلیل ہے اور بعض علماء کا بیان ہے کہ جس مقام پر خداوند کریم نے اہلِ ایمان کو مخاطب بنا کر یَغْفِرْ لَکُمْ فرمایا ہے وہاں مغفرت کے ساتھ مِن کا لفظ وارد نہیں کیا ہے مثلاً وہ سورۂ احزاب میں فرماتا ہے "یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِیْدًا یُّصْلِحْ لَکُمْ اَعْمَالَکُمْ وَیَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوْبَکُمْ" اور سورۃ الصف میں ارشاد کرتا ہے "یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا هَلْ اَدُلُّکُمْ عَلٰی تِجَارَۃٍ تُنْجِیْکُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ...... یَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوْبَکُمْ" مگر جن مقامات پر کفار کو مخاطب بنایا ہے وہاں مغفرت کے وعدہ کے ساتھ مِن کو وارد کیا ہے جس طرح کہ سورۂ نوح میں "یَغْفِرْ لَکُمْ ذُنُوْبَکُمْ" اور اسی طرح سورۂ ابراہیم اور سورۃ الاحقاف میں بھی کہا ہے اور اس کا مدعا صرف یہ ہے کہ دونوں خطابوں کے مابین فرق کیا جائے تاکہ دونوں فریقوں کیلئے ایکساں وعدہ نہ ہونے پائے یہ قول کشاف میں ذکر کیا گیا ہے۔

مَنْ: فقط اسم وارد ہوا کرتا ہے موصولہ ہوتا ہے جیسے "وَلَهٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ. وَمَنْ عِنْدَهٗ لَا یَسْتَکْبِرُوْنَ اور شرطیہ آتا ہے مثلاً "وَمَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءًا یُّجْزَ بِهٖ اور استفہامیہ بھی ہوتا ہے۔ مثلاً مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا اور نکرہ موصوفہ ہوتا ہے مثلاً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّقُوْلُ یعنی فرق۔ (ایک فریق کہتا ہے) مَنْ کی حالت مذکر و مؤنث اور مفرد وغیرہ میں ایکساں ہونے کی حیثیت سے مَا کی طرح ہے اور مَنْ کا استعمال بیشتر اوقات ذی علم اور عاقل چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے اور مَا کی حالت اُس کے برعکس ہے یعنی وہ غیر ذوی العقول میں بیشتر استعمال ہوتا ہے اس بات کا راز یہ ہے کہ مَا بہ

نسبت مَـن کے کلام میں زائد واقع ہوا کرتا ہے اور غیر ذوی العقول کی تعداد عاقل و عالم مخلوق کی نسبت بہت زیادہ ہے لہٰذا جس چیز کے مواضع زائد تھے اس کو کثیر کے اور جس کے مواضع کم تھے اُس کو قلیل کے حوالہ کر دیا کیونکہ یہاں دونوں کے اپنے اپنے استعمال کے مواقع سے مشاکلت پائی جاتی ہے۔ ابن الانباری کہتا ہے مَن کا ذی علم کے ساتھ اور مَـا کا غیر ذی علم کے ساتھ خاص ہونا صرف اِن دونوں کے موصولہ ہونے کی حالت میں ہے نہ کہ شرطیہ مَا اور مَنْ میں جس کی وجہ یہ ہے کہ شرط کا داخلہ فعل پر ہوا کرتا ہے اور وہ اسم پر نہیں آتی۔

مَھْمَا: چونکہ اس کی جانب ضمیر راجع ہوا کرتی ہے اس واسطے یہ اسم ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "مَھْمَا تَاْتِنَابِہٖ" زمخشری کہتا ہے اس مثال میں مَھْمَا پر بِہٖ کی ضمیر اور بِھَا کی ضمیر دونوں بلحاظ لفظ و معنی عائد ہوتی ہے اور مَھْمَا غیر از زمانہ مالا یعقل کی شرط ہوا کرتا ہے جیسا کہ مذکورہ فوق آیت میں ہے اور اُس میں تاکید کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اسی وجہ سے ایک جماعت کا قول ہے کہ اس کی اصل مَا شرطیہ اور ما زائدہ کا اجتماع ہے اور پہلے مَا کا الف تکرار دور کرنے کے لئے ھا سے بدل دیا گیا۔

نُوْن: کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) اسم ہوتا ہے اور اس حالت میں وہ عورتوں کی ضمیر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا رَاَیْنَہٗ اَکْبَرْنَہٗ وَقَطَّعْنَ اَیْدِیَھُنَّ وَقُلْنَ" (۲) حرف ہوتا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں اوّل نون تاکید اور یہ خفیفہ ہوتا ہے اور ثقیلا یہی مثلاً یُسْجَنَنَّ وَلَیَکُوْنًا اور لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِیَۃِ کہ اِن مثالوں میں نون تاکید خفیفہ ہے اور سارے قرآن شریف میں صرف انہی دو مثالوں میں پایا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں ایک شاذ قراءت میں قرآن کے اندر نون تاکید خفیفہ کے آنے کی تیسری مثال بھی ملتی ہے جو یہ ہے قال تعالیٰ "فَاِذَا جَاءَ وَعْدُ الْاٰخِرَۃِ لِیَسُوْءً وُجُوْھَکُمْ" اور چوتھی مثال حسن کی قرأت میں اَلْقِیَا فِیْ جَھَنَّمَ پائی جاتی ہے۔ اس کو ابن جنی نے اپنی کتاب المحتسب میں ذکر کیا ہے اور دوسرا نون وقایہ ہے جو کسی ایسی یائے متکلم کے ساتھ ملحق ہوتا ہے جس کو کسی فعل نے نصب دیا ہو۔ مثلاً فَاعْبُدْنِیْ. لِیَحْزُنُنِیْ یا کوئی حرف اُس یائے متکلم کا ناصب ہو۔ تب بھی اُس پر نون وقایہ داخل ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ یَالَیْتَنِیْ. کُنْتُ مَعَھُمْ اور اُس یائے متکلم پر جو لَدُنَ کے آنے کے باعث مجرور ہوئی ہو نون وقایہ کا داخلہ ہوا کرتا ہے اور اسی طرح مِن اور عَنْ کے ساتھ مجرور ہونے والی یائے متکلم پر بھی۔ مجرور بہ لدن کی مثال قولہ تعالیٰ "مِن لَّدُنِّی عُذْرًا" ہے اور مجرور بہ مِنْ و عَنْ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "مَا اَغْنٰی عَنِّی مَالِیَہْ وَاَلْقَیْتُ عَلَیْکَ مَحَبَّۃً مِّنِّیْ"

تَنْوِیْن: ایک نون ہے جو تلفظ میں ثابت ہوتا ہے اور کتابت میں نہیں اس کے اقسام بہت سے ہیں۔ (۱) تنوین تمکین یہ معرب اسموں کو لاحق ہوا کرتی ہے مثلاً ھُدًی وَرَحْمَۃً اور وَاِلٰی عَادٍ اَخَاھُمْ ھُوْدًا اور اَرْسَلْنَا نُوْحًا (۲) تنوین تنکیر یہ اسماء افعال سے اس لئے لاحق ہوا کرتی ہے تا کہ اُن کے معرفہ اور نکرہ کے مابین فرق کر سکے مثلاً جس شخص نے اُفٍّ کو تنوین کے ساتھ قرأت کیا ہے اُس کے نزدیک جو تنوین اس لفظ میں لاحق ہوئی ہے وہ تنوین تنکیر ہے اسی طرح جس شخص نے ھَیْھَاتٍ کو تنوین کے ساتھ پڑھا ہے اُس کے نزدیک اُس میں بھی تنوین تنکیر ہے۔ (۳) تنوین مقابلہ یہ تنوین جمع مونث سالم کے ساتھ ملتی ہے۔ مثلاً مُسْلِمَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ (۴) تنوین عوض یہ یا تو کسی حرف کے بدلہ میں آتی ہے مَفَاعِل (صیغہ جمع) معتل کے آخر میں جیسے "وَالْفَجْرِ وَلَیَالٍ" اور وَمِنْ فَوْقِھِمْ غَوَاشٍ میں ہے یا کسی ایسے اسم کے معاوضہ میں آیا کرتی ہے جو کل اور بعض اور اَیٌّ کا مضاف الیہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "کُلٌّ فِیْ فَلَکٍ یَّسْبَحُوْنَ"۔ "فَضَّلْنَا

بَعْضُهُمْ عَلٰی بَعْضٍ"۔ "اَیًّامَّا تَدْعُوْا" یا مضاف الیہ جملہ کے عوض میں مثلاً وَاَنْتُمْ حِیْنَئِذٍ تَنْظُرُوْنَ یعنی حِیْنَ اِذْ بَلَغَتِ الرُّوْحُ الْحُلْقُوْمَ (جس وقت کہ روح گلے میں آ گئی) اور یا اذا کے بدلہ میں بھی آتی ہے جیسا کہ پہلے اذا کے بیان میں ہمارے شیخ اور اُن کے پیرو لوگوں کا اصول بیان ہو چکا ہے مثلاً وَاِنَّکُمْ اِذًا لَّمِنَ الْمُقَرَّبِیْنَ یعنی اِذَا غَلَبْتُمْ (جبکہ تم غالب آ وَ گے) (۵) تنوین الفاصل جو قرآن کے سوا اور کتابوں یا کلاموں میں تنوین ترنم کہلاتی ہے اور حرف اطلاق کے بدل میں آتی ہے یہ تنوین اسم فعل اور حرف کے تینوں کلموں میں آیا کرتی ہے چنانچہ زمخشری اور دیگر لوگوں نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ قَوَارِیْرًا (مثال اسم) وَاللَّیْلِ اِذَا یَسْرِ (مثال فعل) اور کَلَّا سَیَکْفُرُوْنَ (مثال حرف) کو پیش کیا ہے اور تینوں کو تنوین کے ساتھ پڑھا ہے۔

نَعَمْ: جواب کا حرف۔ خبر دہندہ کی تصدیق۔ طالب کے لئے وعدہ اور خبر دریافت کرنے والے کو واسطے اعلام (آگاہ بنانا) ہوا کرتا ہے اس کے عین کو حا کے ساتھ بدل دینا اُس کو کسرہ دینا اور حالت کسرہ میں نون کو عین کا متبع بنانا کئی لغتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔

نِعْمَ: فعل ہے اور انشاء (بیان) مدح (تعریف) کے لئے آیا کرتا ہے۔ اس کی گردان نہیں آتی۔

ہ: ضمیر غائب کا اسم ہے۔ حالتِ جر اور حالتِ نصب دونوں میں استعمال ہوتا ہے مثلاً قَالَ لَهٗ صَاحِبُهٗ وَهُوَ یُحَاوِرُهٗ اور غیبت غائب ہونے کا حرف ہے اور یہ اِیَّا کے ساتھ لاحق ہوا کرتی ہے (مثلاً اِیَّاهُ) اور سکتہ (وقف) کے لئے آتی ہے۔ مثلاً مَاهِیَه. کِتَابِیَهْ. حِسَابِیَهْ. سُلْطَانِیَهْ. مَالِیَه. لَمْ یَتَسَنَّه اور اس کو جمع کی آیتوں کے آخر میں (جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا) بالوقف پڑھا گیا ہے۔

ھَا: اسم فعل بمعنی خُذْ (لے) وارد ہوتا ہے اس کی الف کا مد جائز ہے اور اس حالت میں وہ تثنیہ اور جمع کے صیغوں میں گردان بھی کیا جاتا ہے مثلاً ھَاؤُمُ اقْرَءُوْا کِتَابِیَهْ اور مؤنث کا اسم ضمیر بھی ہوتا ہے جس طرح فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا اور حرف تنبیہ ہوتا ہے اور یہ اسم اشارہ پر داخل ہوا کرتا ہے مثلاً هٰؤُلَاءِ. هٰذَانِ خَصْمَانِ. هٰهُنَا اور اُس رفع کی ضمیر پر آتا ہے جس کی اشارہ کے ساتھ خبر دی گئی ہو۔ جیسے هَا اَنْتُمْ اُولَاءِ اور نداء میں اَیٌّ کی صفت پر آیا کرتا ہے جس طرح یَا اَیُّهَا النَّاسُ میں ہے اور بنی اسد کی لغت میں اس هَا کا (جو اَیٌّ کی صفت پڑتا ہے) الف حذف کر دینا جائز ہے اور بلحاظ اتباع کے اس کے (ہے) کو ضمہ دینا بھی جائز ہے چنانچہ اس قاعدہ کے لحاظ سے "اَیُّهُ الثَّقَلَانِ" بحالتِ وصل کو ضمہ دے کر قراءت کیا گیا ہے۔

هَاتِ: فعل امر ہے اس کی گردان نہیں آتی اور اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اس کو اسم فعل کہا ہے۔

هَلْ: حرف استفہام ہے اس کے ساتھ تصور کو چھوڑ کر تصدیق کی طلب کی جاتی ہے یہ نہ کسی منفی پر داخل ہوتا ہے اور نہ کسی شرط پر اور نہ اِنَّ مشددہ پر داخل ہوا کرتا ہے اور نہ غالباً کسی ایسے اسم پر آتا ہے۔ جس کے بعد کوئی فعل ہو اور نہ کوئی عاطف (حرفِ عطف) اُس کے بعد آتا ہے۔ ابن سیدہ کا قول ہے کہ "هَلْ کے بعد حرف فعل مستقبل ہی آتا ہے مگر اُس کی تردید قولہ تعالیٰ "فَهَلْ وَجَدْتُّمْ مَّا وَعَدَ رَبُّکُمْ حَقًّا" سے ہو جاتی ہے (کیوں کہ اس میں هَل کے ساتھ فعل ماضی آیا ہے) اور هَلْ قَدْ کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ "هَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ" کی تفسیر اسی معنی کے ساتھ کی گئی ہے اور نفی کے معنی میں

بھی آیا کرتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ" ان کے علاوہ اور بھی کئی معنوں میں آتا ہے جن کا بیان استفہام کے ذکر میں کیا جائے گا۔

هَلُمَّ کسی شے کی طرف بلانے کا کلمہ ہے اور اس کے بارے میں دو قول آئے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ اس کی اصل ھَا وَلُمَّ تھی اور اس کا ماخذ لَامَّتَ الشَّیَّ اِذَا اَصْلَحتهُ جبکہ تو نے اُس شے کو درست کیا ہو ہے الف حذف کر دیا گیا اور دو جداگانہ کلموں کو باہم ترکیب دے دی گئی اور دوسری بات یہ کہی گئی ہے کہ اُس کی اصل ھَلْ اَمْ تھی گویا کہ کسی سے کہا گیا ھَلْ لَکَ فِیْ کَذَا (کیا تجھ کو فلاں بات کا شوق ہے) اُمَّه یعنی پھر اُس کا ارادہ کر اور یہ دونوں کلمے باہم ترکیب دے دیئے گئے۔ حجاز کی لغت یہ ہے کہ اس کلمہ کو تثنیہ اور جمع کی حالتوں میں اپنی اسی اصلی حالت پر رہنے دیتے ہیں اور قرآن میں بھی اس قاعدہ پر وارد ہوا ہے مگر تمیم کی زبان میں اس کے ساتھ تثنیہ اور جمع کی علامتیں لاحق کرتے ہیں۔

هُنَا: مکانِ قریب (نزدیک کی جگہ) کے لئے اسم اشارہ ہے جیسے "اِنَّا هٰهُنَا قَاعِدُوْنَ" اس پر لام اور کاف داخل ہو تو یہ مکان بعید کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہوتا ہے مثلاً هُنَالِکَ ابْتُلِیَ الْمُؤْمِنُوْنَ اور گاہے وسعت ظروف کے باعث اسی کے ساتھ زمانہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جیسے کہ هُنَالِکَ تَبْلُوْا کُلُّ نَفْسٍ مَّا اَسْلَفَتْ: اور هُنَالِکَ دَعَا زَکَرِیَّا رَبَّهٗ کی مثالوں میں ہے۔

هَیْتَ: اسم فعل ہے بمعنی اَسْرِع و بَادِر یہ بات کتاب المحتسب میں کہی گئی ہے اور اس کے بارے میں کئی لغتیں ہیں جن میں سے کسی میں هَیْتِ. ھا اور تا دونوں کو فتحہ دے کر بعض میں هَیْتَ کسرہ ھا اور فتحہ تا کے ساتھ کسی میں هَیْتَ فتحہ ھا اور کسرہ تا کے ساتھ اور بعض میں هَیْتُ فتحہ ھا اور ضمہ تا کے ساتھ ان کی قرأت کی گئی ہے اور هِئْتُ بروزن هِیْتُ بھی اس کو پڑھا گیا ہے اور یہ فعل ہے جس کے معنی ہی تَهَیَّاتُ (میں آمادہ و تیار ہو گیا) اور اُسی کی قراءت هَیْتُ بھی ہے جو فعل ہے بمعنی اَصْلَحْتُ (میں نے درست کر لیا)۔

هَیْهَات: اسم فعل ہے بمعنی بَعُدَ قال اللہ تعالیٰ "هَیْهَاتَ هَیْهَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ" زجاج اُس کے معنی میں کہتا ہے اَلْبُعْدُ لِمَا تُوْعَدُوْنَ (جس چیز کا تم کو وعدہ دیا جاتا ہے اس کی دوری ہے) مگر کہا گیا ہے کہ زجاج کا یہ قول غلط ہے اور زجاج اسی غلطی میں مَا پر لام آنے کی وجہ سے مبتلا ہو گیا ورنہ اُس کی عبارت میں بَعُدَ الْاَمْرُ لِمَا تُوْعَدُوْنَ اَیْ لِاَجْلِهٖ تھی بوجہ اُس وعید کے جو تم کو سنائی جاتی تھی معاملہ دور جا پڑا) لیکن اس توجیہ (مطلب لگانے) سے بہتر یہ ہے کہ اس آیت میں لام تبیینِ فاعل کا مانا جائے اور هَیْهَاتَ کے بارہ میں کئی لغتیں ہیں جن کے ساتھ وہ پڑھا گیا ہے یعنی فتحہ ضمہ اور زیر کے ساتھ پھر تینوں اعرابوں میں تنوین دے کر اور بغیر تنوین کے بھی اس کی قراءت کی گئی ہے۔

واو: عاملہ جر اور نصب دیتا ہے اور غیر عاملہ بھی ہوتا ہے واو جارہ قسم کا واو ہے۔ مثلاً وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا کُنَّا مُشْرِکِیْنَ اور ناصبہ واو بمعنی مع ہے جو کہ ایک گروہ کی رائے میں مفعول معہ کو نصب دیتا ہے۔ جیسے فَاَجْمِعُوْا اَمْرَکُمْ وَشُرَکَاءَکُمْ" اور قرآن میں اس کی کوئی دوسری مثال نہیں ہے۔ واو بمعنی مع اہل کوفہ کے نزدیک نفی یا طلب کا جواب واقع ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو بھی نصب دیا کرتا ہے جیسے "وَلَمَّا یَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِیْنَ جَاهَدُوْا مِنْکُمْ وَیَعْلَمَ الصَّابِرِیْنَ"۔ "یَالَیْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُکَذِّبَ بِاٰیٰتِ رَبِّنَا وَنَکُوْنَ" اور کوفیوں ہی کے نزدیک واو الصرف بھی ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ فعل کسی اور

اعراب کا مقتضی تھا مگر اُس کو واو نے اس کو اُس اعراب کی طرف سے پھیر کر نصب کی جانب مائل کر دیا مثلاً قولہ تعالیٰ "اَتَجْعَلُ فِیهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیهَا وَیَسْفِکُ الدِّمَاءَ" نصب کی قراءت میں اور واو غیر عاملہ کی کئی قسمیں ہیں (۱) واو عطف میں یہ مطلق جمع (اکٹھا کرنے) کے لئے آتا ہے ایک شے کو اُس کی ساتھی چیز پر عطف کر دیتا ہے۔ جیسے فَاَنْجَیْنَاہُ وَاَصْحَابَ السَّفِیْنَةِ اور یہی واو عاطفہ ایک شے کو اُس سے سابق کی شے پر عطف کیا کرتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "اَرْسَلْنَا نُوْحًا وَّاِبْرَاهِیْمَ" میں ہے اور لاحق (جو سابق کے بعد ہو) اُس پر بھی عطف کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "یُوْحِیْ اِلَیْکَ وَاِلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکَ" واو عاطفہ تمام دیگر حروف سے یہ امتیاز رکھتا ہے کہ وہ اِمَّا کے ساتھ نفی کے بعد لا نافیہ کے ساتھ اور لٰکِنْ کے ساتھ مقترن ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اِمَّا شَاکِرًا وَّاِمَّا کَفُوْرًا" یہاں اِمَّا کے ساتھ مقترن ہوا ہے "وَمَا اَمْوَالُکُمْ وَلَا اَوْلَادُکُمْ" اس میں ایک نفی کے بعد واقع ہوا ہے اور لا کے ساتھ مقترن ہے اور "وَلٰکِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ" کہ اس میں اُس کا اقتران لٰکن کے ساتھ ہوا ہے۔ اس کے ماسوا وہ اکائیوں (ایک سے نو تک) کو دہائیوں (بیس سے نوے تک) پر اور عام کو خاص پر اور اس کے برعکس بھی عطف کیا کرتا ہے جس کی مثالیں یہ ہیں وَمَلٰٓئِکَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِیْلَ وَمِیْکَالَ. رَبِّ اغْفِرْلِیْ وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَّلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ اور ایک شے کو اُس ہم معنی (مرادف) پر بھی عطف کرتا ہے مثلاً صَلَوَاتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ. اِنَّمَا اَشْکُوْا بَثِّیْ وَحُزْنِیْ اور مجرور علی الجوار کو عطف کیا کرتا ہے جیسے "رُءُوْسِکُمْ وَاَرْجُلِکُمْ (کہ اس میں ارجل کو جر دیئے جانے کی وجہ اُس کا رؤس مجرور کے قریب واقع ہوتا ہے) اور کہا گیا ہے کہ واو عاطف او کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ مالک نے قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاکِیْنَ...." کو اسی پر محمول کیا ہے اور یہ واو عاطفہ تعلیل کے واسطے بھی آتا ہے جس کے متعلق خارزنجی نے افعال منصوبہ پر داخل ہونے والی واو کو واو تعلیل خیال کیا ہے۔ (۲) واو استناف (آغازِ کلام) جیسے "ثُمَّ قَضٰی اَجَلًا وَاَجَلٌ مُّسَمًّی عِنْدَهٗ لِنُبَیِّنَ لَکُمْ وَنُقِرُّ فِی الْاَرْحَامِ۔ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَیُعَلِّمُکُمُ اللّٰهُ. مَنْ یُّضْلِلِ اللّٰهُ فَلَا هَادِیَ لَهٗ وَیَذَرُهُمْ رفع کے ساتھ اس لئے کہ اگر یہاں واو عاطفہ ہوتا تو نُقِرُّ اور اجل کو نصب دیا جاتا اور اُس کا مابعد مجزوم ہوتا۔ (۳) واو حال جو کہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے جیسے وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ. یَغْشٰی طَآئِفَةً مِّنْکُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ اَهَمَّتْهُمْ اَنْفُسُهُمْ. لَئِنْ اَکَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ اور زمخشری نے کہا ہے کہ واو حالیہ اُس جملہ پر داخل ہوتا ہے جو کہ صفت واقع ہوا ہو اور اُس کے اُس جملہ پر داخل ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ موصوف کے لئے ثبوت صفت کی تاکید اور صفت کو موصوف سے ملصق (چسپاں) کرتا ہے اور یہ واو حالیہ جملہ موصوفہ پر اسی طرح داخل ہوتا ہے جس طرح جملہ حالیہ پر آتا ہے اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَیَقُوْلُوْنَ سَبْعَةٌ وَّثَامِنُهُمْ کَلْبُهُمْ" (۴) واو ثمانیہ اس کو ایک جماعت نے مثل حریری ابن خالویہ اور ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا اور کہا ہے کہ اہل عرب شمار کرتے وقت سات (سبعۃ) کے بعد واو کو داخل کیا کرتے ہیں اور اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ سبعہ عدد تام (کامل ہے اور اُس کے بعد جو عدد آیا ہے وہ مستانف از سرنو شروع ہونے والا) ہے چنانچہ اُن لوگوں نے واو ثمانیہ کی مثال قولہ تعالیٰ "سَیَقُوْلُوْنَ ثَلٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ کَلْبُهُمْ" الی قولہ "سَبْعَةٌ وَّثَامِنُهُمْ کَلْبُهُمْ" اور قولہ تعالیٰ "اَلتَّآئِبُوْنَ الْعٰبِدُوْنَ" الی قولہ تعالیٰ "وَالنَّاهُوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ" قرار دی ہے کیونکہ ان میں آخری جملہ آٹھواں وصف ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "مُسْلِمَاتٍ..... اِلٰی وَّاَبْکَارًا" میں بھی آخری جملہ کا واو واو ثمانیہ ہے۔ مگر واو ثمانیہ کا عدم ثبوت صواب (درست

ہے)اوران سب مثالوں میں واو عاطفہ ہی ماننا ٹھیک ہے۔(۵) واوزائدہ اس کی صرف ایک مثال قولہ تعالیٰ "وَتَلَّهُ لِلْجَبِيْنِ. وَنَادَيْنَاهُ" سے پیش کی گئی ہے کہ اس میں نَادَيْنَاهُ کا واوزائد ہے۔(۶) اسم یا فعل میں ضمیر مذکر کا واو۔ مثلاً اَلْمُؤْمِنُوْنَ. وَاِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ اَعْرَضُوْا عَنْهُ. قُلْ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُقِيْمُوْا (۷) جمع مذکر کی علامت کا واو۔ طی کی لغت میں اوراس کی مثال ہے وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا ثُمَّ عَمُوْا وَصَمُّوْا كَثِيْرٌ مِنْهُمْ (۸) وہ واو جو ہمزۂ استفہام مضموم ماقبل سے بدل کر آیا ہو اس کی مثال ہے خلیل کی قراءت "وَاِلَيْهِ النُّشُوْرُ. وَأَمِنْتُمْ قَالَ فِرْعَوْنُ وَاٰمَنْتُمْ بِهٖ (اس کی اصل آمنتم تھی)

وَىْ كَاَنَّ: کسائی کا قول ہے کہ یہ تندم (نادم ہونے) اور تعجب کا کلمہ ہے۔ اس کی اصل وَيْلَكَ جس میں کاف ضمیر مجرور ہے اخفش کا بیان ہے کہ وَیْ اسم فعل بمعنی اعجب ہے اور کاف حرف خطاب اور اَنَّ لام کے مضمر کئے جانے کی بنیاد پر آیا ہے اُس کے معنی ہیں اَعْجَبُ لِاَنَّ اللّٰهَ (کہ میں تعجب کرتا ہوں اس لئے کہ اللہ نے) اور خلیل کا قول ہے کہ وَیْ تنہا اور كَاَنَّ ایک مستعمل کلمہ تحقیق کے لئے ہے نہ کہ تشبیہ کے واسطے اور ابن الانباری کا قول ہے "وَيْ كَاَنَّهٗ" تین وجوہ کا احتمال رکھتا ہے(۱) یہ کہ وَيْكَ ایک حرف اور اَنَّهٗ دوسرا حرف ہو اوراس کے معنی ہوں اَلَمْ تَرَوْا (کیا تم نے نہیں دیکھا)۔(۲) یہ کہ اُن کی اصلیت پہلی مذکورۂ بالا وجہ کے مطابق ہی ہو مگر اُس کے معنی ہوں وَيْلَكَ (خرابی ہو تیری) اوراس وجہ سے یہ ہے کہ وَیْ کلمہ تعجب ہو اور كَاَنَّهٗ جداگانہ کلمہ ہو جن کی کثرت استعمال کے باعث غلطی سے اُسی طرح باہم ملادیا گیا ہے جس طرح کہ يَبْنَؤُمَّ کو وصل کردیا گیا۔

وَيْلٌ: اصمعی کہتا ہے۔ ویل تقبیح (براجتانا) ہے خداوندکریم فرماتا ہے "وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُوْنَ" اور کبھی یہ کلمہ حسرت کہنے اور گھبراہٹ ظاہر کرنے کے موقع پر بھی رکھ دیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَا وَيْلَتَنَا يَا وَيْلَتَنَا اَعَجَزْتُ" الحربی نے اپنی کتاب فوائد میں اسماعیل کے طریق پر بواسطۂ ابن عباسؓ ہشام بن عروہ کی یہ حدیث روایت کی ہے اور ہشام اپنے باپ عروہ سے اور وہ اُم المومنین عائشہؓ سے راوی ہے کہ بی بی صاحبہؓ نے فرمایا۔ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وَيْحَكِ" تو میں نے اس بات کو برا مانا میری طرف دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (حُمَيْرَا) بی بی صاحبہ کا لقب) تم نہیں جانتی ہو کہ وَيْحَكَ اور وَيْسَكَ رحمت کے کلمے ہیں۔ ان سے ڈرنے اور برا ماننے کی کوئی وجہ نہیں۔ مگر البتہ وَيْلٌ سے ضرور ڈرنا چاہئے۔

يَا: ندائے بعید کا حرف ہے (دور کے آدمی کو پکارنے کے واسطے) وہ ندا حقیقتاً ہو یا حکماً اور حروف ندا میں سے کثرت استعمال اسی حرف کے حصہ میں پڑی ہے لہٰذا حذف کرنے کے وقت اس کے سوا کوئی اور حرف ندا مقدر نہیں کیا جاتا مثلاً رَبِّ اغْفِرْلِيْ اور يُوْسُفُ اَعْرِضْ اور اسم اللہ تعالیٰ اور اَيُّهَا کی ندا صرف اسی يَا کے ساتھ کی جاتی ہے زمخشری کہتا ہے یہ تاکید کا فائدہ دیتا ہے۔ یعنی اس بات کو واضح کرتا ہے کہ جو خطاب اس کے بعد آیا ہے وہ نہایت قابل لحاظ ہے اور اُس کا ورود تنبیہ کے واسطے بھی ہوا کرتا ہے اسی حالت میں یہ فعل اور حرف پر بھی داخل ہوتا ہے مثلاً اَلَا يَسْجُدُوْا. يَالَيْتَ قَوْمِيْ يَعْلَمُوْنَ.

تنبیہ: جو حروف قرآن میں واقع ہیں اب میں مفید اور مختصر طریقہ پر اُن کی شرح بیان کر چکا۔ میرے اس بیان سے ان کا مقصود حاصل ہوسکتا ہے زیادہ بسط (تفصیل) سے اس واسطے پرہیز کیا کہ اُس کا موقع فن عربیت (زباندانی) اور علم نحو

کی کتابیں ہیں اور اس کتاب کی تمام انواع میں محض قواعد اور اصول کے بیان کر دینے سے غرض رکھی گئی ہے نہ یہ کہ جملہ فروع اور جزئیات کی تفصیل مدنظر ہو جس میں بے حد طوالت ہو جاتی ہے۔

اکتالیسویں نوع

اعراب قرآن

علماء کی ایک جماعت نے اس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ مثلاً مکی اس کی کتاب خاص کر مشکلات قرآن پر لکھی گئی ہے الحوفی اس کی کتاب بہ نسبت دیگر تصانیف کے اپنے موضوع کے بارہ میں بہت واضح ہے۔ ابوالبقاء العکبری اس کی تالیف نے شہرت خوب پائی السمین کی کتاب آپ اپنی مثل ہے اور اس بارے میں سب تصنیفوں سے بڑھی ہوئی مگر اس میں فضول بھرتی اور طوالت سے کام لیا گیا ہے۔ لیکن سفاقسی نے اُسے خلاصہ کر کے زوائد سے پاک بنا دیا ہے اور ابی حیان کی تفسیر بھی اعراب قرآن کے بیان سے پُر ہے۔

اس نوع کا فائدہ معنی کی شناخت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اعراب ہی معانی کو تمیز دیتا اور کلام کرنے والوں کے اغراض سے آگاہ بناتا ہے۔ ابوعبید نے اپنی کتاب فضائل میں عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا تم لوگ جس طرح قرآن کو سیکھتے ہو۔ اُسی طرح لحن، فرائض اور سنن کو بھی سیکھو (لحن لب ولہجہ اور صحت تلفظ) اور یحییٰ بن عتیق سے روایت کی ہے اُس نے کہا میں نے حسنؒ سے کہا ابا سعید کیا ایک شخص عربی زباندانی کی تعلیم اس لئے حاصل کرتا ہے کہ اُس کے ذریعے سے اپنا لب ولہجہ خوشنما بنائے اور قراءت قرآن کو درست کر سکے۔ حسنؒ نے جواب دیا ''یا ابن اخی۔ تم اُس کو ضرور سیکھو کیونکہ ایک شخص کسی آیت کو پڑھتا ہوا اُس کی وجہ کے نہ معلوم ہونے سے عاجز رہ جاتا اور اُس کے بارے میں (غلط پڑھ جانے کے باعث) ہلاکت میں مبتلا ہوتا ہے۔

جو شخص کتاب اللہ کا مطالعہ کرتا اور اُس کے اسرار کو معلوم کرنا چاہتا ہے اس پر لازم ہے کہ وہ ہر لفظ کے صیغہ اور اس کے محل پر بھی غور کرے یعنی دیکھے کہ مبتدا ہے یا خبر، فاعل ہے یا مفعول اور مبادی کلام (کلام کے ابتدائی حصوں) میں سے ہے۔ (یا کسی سابقہ کلام کا) جواب اور اسی طرح کی دوسری باتوں کو معلوم کرنے کی سعی کرنے اور ایسے شخصوں پر چند امور کی رعایت واجب ہے جو حسب ذیل ہے۔

اوّل: اُس پر پہلا فرض ہے کہ اعراب سے پہلے جس کلمہ کو وہ مفرد یا مذکر قرار دے کر اعراب دینے کا ارادہ کرتا ہے اُس کے معنی سمجھ لئے کیونکہ اعراب معنی کی شاخ ہے اور اسی واسطے سورتوں کے فواتح (شروع کے الفاظ) کو اعراب نہیں کیوں کہ اُن کے معنی معلوم نہیں ہو سکتے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ ایسے متشابہ الفاظ ہیں جن کے معانی صرف خداوند کریم ہی جانتا ہے۔ علماء نے کہا ہے قولہ تعالیٰ ''وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً'' کو نصب دینے کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ نصب اس لفظ کی مراد پر موقوف ہے۔ لہٰذا اگر کلالۃ میّت کا اسم ہو تو وہ حال واقع ہوا ہے اور يُوْرَثُ كَانَ کی خبر ہے یا

صفت اور کان تامہ ہے یا کان ناقصہ ہے اور کَلَالَۃً اس کی خبر ہے اور یا یہ ہو کہ کَلَالَۃً میت کا اسم نہ ہو بلکہ ورثہ (وارث لوگوں) کا اسم قرار پائے تو اس حالت میں وہ کسی مضاف کی تقدیر پر ورثہ کا اسم ہوگا یعنی ذَا کَلَالَۃٍ (اس کی اصل عبارت رہی ہوگی ذا مضاف مقدر کر کے مضاف الیہ کو منصوب بنزع خافض کر دیا) اور یہ بھی جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے حال یا خبر واقع ہوگا۔ اور یا لفظ کَلَالَۃً قرابت کا اسم ہوگا تو اس حالت میں وہ فعل یُوْرَثُ کے سبب سے مفعول واقع ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ "سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ" میں اگر المثانی سے قرآن مراد ہے تو مِن تبعیض کے لئے ہے اور اُس سے سورۃ الفاتحہ مقصود ہو تو مِن بیان جنس کے واسطے آیا ہے قولہ تعالیٰ "اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً" اگر بمعنی اتقا ہو تو وہ مصدر ہے یا بمعنی متقی کے ہو یعنی وہ امر جس سے دور رہنا واجب ہوتا ہے۔ تو اس حالت میں مفعول بہ ہوگا اور یا رمات کی طرح صیغہ جمع ہے۔ اور اس صورت میں وہ حال واقع ہوتا ہے قولہ تعالیٰ "غُثَآءً اَحْوٰی" میں اَحْوٰی سے اگر خشکی اور یبس کے باعث سیاہ ہوگئی ہوئی چیز مراد ہے تو یہ غُثَآءً کی صفت واقع ہے یا سبزی کی شدت سے سیاہ (مائل بسیاہی) ہو جانا مراد ہے تو اَلْمَرْعٰی کا حال پڑا ہے ابن ہشام کہتا ہے۔ بہت سے ایسے معربین (اعراب دینے والی یا علم اعراب کے عالم) کے قدموں کو سخت لغزش ہو گئی ہے جنہوں نے اعراب دینے میں محض ظاہر لفظ کی رعایت کی اور معنی کے موجب کا خیال نہیں کیا اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَصَلٰوتُکَ تَاْمُرُکَ اَنْ نَّتْرُکَ مَا یَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِیْٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا" کہ اس آیت کے الفاظ سے بظاہر ذہن کا انتقال پہلے اسی جانب ہوتا ہے کہ اَنْ نَّفْعَلَ کا عطف اَنْ نَّتْرُکَ ہی پر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ اُنہوں (شعیبؑ) نے ان لوگوں کو ہرگز یہ ہدایت نہیں کی تھی کہ وہ لوگ اپنے اموال میں جو اُن کی مرضی آئے کریں بلکہ وہ تو صرف مَا پر عطف ہے جس کے لحاظ سے وہ ترک کا معمول ہے اور کلام کے معنی اَنْ نَّتْرُکَ اَنْ نَّفْعَلَ ہیں یعنی کیا ہم اُس بات کو ترک کر دیں کہ اپنے مال کو جس طرح دل چاہے صرف کریں اور مذکورہ بالا وہم پیدا ہونے کا موجب یہ ہے کہ اعراب دینے والا شخص بظاہر اَنْ اور فعل کو دو مرتبہ مذکور دیکھتا اور اُن کے مابین حرف عطف بھی پاتا ہے لہٰذا وہ غلطی میں پڑ جاتا ہے۔

دوم: یہ کہ اُس بات کی رعایت کرے جس کو صناعت چاہتی ہے کیونکہ بسا اوقات معرب کسی صحیح وجہ کو ملحوظ رکھنے کے ساتھ صناعت کی صحت پر غور نہیں کیا کرتا اور اس طرح وہ غلطی کر جاتا ہے اس طرح کی مثالوں میں سے قولہ تعالیٰ "وَثَمُوْدَ فَمَآ اَبْقٰی" ہے کہ بعض لوگوں نے ثمود کو مقدم بتایا ہے اور یہ بات اس لئے ناممکن ہے کہ مانافیہ صدر کلام کے لئے مخصوص ہے۔ اس واسطے اُس کا مابعد اُس کے ماقبل میں کوئی عمل نہیں کرتا بلکہ یہاں ثمود کے منصوب ہونے کی وجہ اُس کا عاد پر معطوف ہونا یا اَهْلَکَ فعل کی تقدیر ہے۔ یعنی اصل میں اَهْلَکَ ثمود ہونا چاہئے مگر فعل مقدر کر دیا گیا جس کی وجہ قرینہ کا پایا جانا ہے اور قولہ تعالیٰ "لَا عَاصِمَ الْیَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰہِ" اور "لَا تَثْرِیْبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ" کے بارے میں کسی شخص نے یہ کہا ہے کہ یہاں پر ظرف (جار مجرور) لَا کے اسم سے متعلق ہے اور یہ قول باطل ہے بدیں وجہ کہ اس کے صحیح ماننے کی صورت میں لَا کا اسم بہت طویل ہو جائے گا اور پھر اس کو نصب اور تنوین دینا واجب آئے گا بلکہ ظرف کا تعلق اس مقام پر صرف ایک محذوف کے ساتھ ہے جوفی کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَنٰظِرَۃٌ بِمَ یَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ" میں حرف با (جارہ) نَاظِرَۃٌ کے ساتھ متعلق ہے بدین سبب باطل ہے کہ استفہام کا حق کلام کے صدر میں آتا ہے اور اسی واسطے یہاں بائے جارہ کا تعلق

اُس کے مابعد سے ہوگا اور یونہی کسی دوسرے شخص کا قول آیۃ کریمہ "مَلْعُوْنِیْنَ اَیْنَمَا ثُقِفُوْا" کے بارے میں کہ مَلْعُوْنِیْنَ ثُقِفُوْا یا اُخِذُوْا کے معمول سے حال واقع ہے بدیں سبب باطل ہوگا کہ حال کے عامل کے لئے صدر میں آنا شرط ہے اور یہاں ملعونین باعتبار ذم (مذمت ہونے) کے منصوب ہے۔

سوم: یہ کہ وہ اعراب عربی زبان میں مستعمل ہوتا کہ ایسے اصول کی طرف نہ جانا پڑے جس کا ثبوت زبان لغت سے نہیں ملتا۔ مثلاً ابی عبیدہؓ کا قول آیت کریمہ "کَمَا اَخْرَجَکَ رَبُّکَ" کے بارہ میں کہ کما میں کاف قسم کے معنی میں آیا ہے۔ اس بات کو مکی نے بیان کیا اور پھر سکوت کر کے رہ گیا (یعنی اس کی کوئی تردید وغیرہ نہیں کی) اسی واسطے ابن الشجری نے مکی کو نہایت آڑے ہاتھوں لیا ہے اور اُس کے سکوت کو بے محل سمجھا ہے۔ ابی عبیدہ کے قول کا بطلان اس بات سے ہوتا ہے کہ کافِ واو قسم کے معنی میں آیا ہی نہیں ہے وا طلاق ما الموصلة علی اللّٰه اوربطل الموصول بالظاهر وهو فاعل اخرجک وباب ذلک الشعر (اور ماموصولہ کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق کر کے موصول کو اسم ظاہر سے جو کہ اخرجک فاعل ہے۔ ربط دینا یہ طریقہ نظم (شعر) میں مستعمل ہے) اور اس آیت کے بارہ میں سب سے بہتر قریب بصواب بات یہ کہی گئی ہے کہ کما جار مجرور مل کر ایک مبتدا محذوف کی خبر ہے اور وہ مبتدا یہ ہے بهذه الحال فی تیفلک للغزاة علی ما رایت فی کراهتهم لها کحال اخرجک للحرب فی کراهیتهم له یعنی اے رسول یہ جو تم مجاہدین کو (مساوی حصص کے ساتھ) تقسیم اموال غنیمت میں ناخوش ہوتے دیکھتے ہو اُن کی یہ ناخوشی بالکل ویسی ہی ہے جیسی ناخوشی اُس وقت تھی جبکہ تم اُن کو جنگ کے لئے اُن کے گھروں سے باہر لائے تھے اور وہ اس کو ناپسند کرتے تھے۔ یا جس طرح کہ ابن مہران نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْبَقَرَ تَّشَابَهَتْ" حرف تاء کی تشدید کے ساتھ قراء کرنے کی صورت میں کہا ہے کہ یہ ایسی ت ہے جو فعل ماضی کے اوّل میں زائد آیا کرتی ہے۔ مگر اس قاعدہ کی کوئی اصلیت نہیں بلکہ اصل قراءت "اِنَّ الْبَقَرَةَ تَشَابَهَتْ" ہے تاء وحدت کے ساتھ اور پھر یہ تاء وحدت تَشَابَهَتْ کی تاء میں ادغام کر دی گئی اور اس طرح یہ ادغام دو کلموں کے دو ہمجنس حروف میں ہوا۔

چہارم: معرب کو دوراز کار باتوں اور کمزور وجہوں اور شاذ لغتوں سے دور رہنا لازم ہے اور اُسے چاہئے کہ جہاں تک ہو سکے اعراب کا اخراج قریب کی قوی اور فصیح وجہ کے ساتھ کرے مگر جبکہ اس اعراب میں دور کی وجہ کے سوا کوئی اور بات ظاہر ہی نہ ہو تو معرب کو معذور مانا جائے گا اور اگر تمام وجہوں کو اس ارادہ سے ظاہر کر دیا کہ اعراب اور تکثیر کا فائدہ حاصل ہو تو یہ بات دشوار اور سخت ہے اور یا محتمل وجہ کے بیان کرنے اور طالب العلم کو سمجھانے کے خیال سے ایسا کیا تو یہ بات اچھی ہے مگر غیر قرآن کے الفاظ میں ورنہ تنزیل (قرآن) کو بجز اُس وجہ کے جس کا ارادہ ظن غالب کے لحاظ سے پایا جائے کسی دوسری وجہ پر روایت کرنا جائز ہی نہیں ہاں اگر کسی خاص وجہ کا غالب گمان نہ ہو تو پھر اُس کو چاہئے کہ بغیر کسی بے جا تکلف اور بناوٹ کے تمام احتمالی وجوہ کی روایت کر جائے چنانچہ اسی وجہ سے جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَقِيْلِهٖ" (جر یا نصب کے ساتھ) کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ اس کا عطف ساعت کے لفظ یا اُس کے محل پر (بدیں وجہ کہ ان دونوں کے مابین بہت دوری ہے) ہوا ہے وہ بر سر غلط ٹھہرایا گیا اور درست یہ ہے کہ وہ وَقِيْلِهٖ بالجر قسم ہے اور بالنصب قال فعل مقدر کا

مفعول مطلق اور جس شخص نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا بِالذِّکْرِ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس کی خبر قولہ تعالیٰ "اُولٰئِکَ یُنَادَوْنَ مِنْ مَّکَانٍ بَعِیْدٍ" ہے وہ بھی غلطی میں پڑتا ہے اور درست یہ ہے کہ اس کی خبر محذوف ہے یا جس نے قولہ تعالیٰ "صٓ وَالْقُرْاٰنِ ذِی الذِّکْرِ" کے بارے میں کہا ہے کہ اس کا جواب "اِنَّ ذٰلِکَ لَحَقٌّ" ہے وہ بھی خطا کرتا ہے ورنہ صحیح اور درست یہ ہے کہ اس کا جواب محذوف ہے یعنی "مَا الْاَمْرُ لَمَا زَعَمُوْا وَ اِنَّهٗ لَمُعْجِزٌ. اَوْ اِنَّکَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ" ان میں سے کوئی ایک اس کا جواب ہے ایسے ہی جس شخص نے قولہ تعالیٰ "فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِ اَنْ یَّطَّوَّفَ" میں جُنَاحَ اور عَلَیْهِ پر اغراء[1] قرار دے کر وقف کیا ہے وہ بھی غلطی کرتا ہے اس واسطے کہ غائب کی اغراء ضعیف ہے بخلاف اس کے کہ قولہ تعالیٰ "عَلَیْکُمْ اَنْ لَا تُشْرِکُوْا" کے بارے میں ایسا کہا جائے کیونکہ وہاں یہ بات اچھی ہوگی جس کی وجہ مخاطب کی اغراء کا فصیح ہونا ہے قولہ تعالیٰ "لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَیْتِ" کے بارہ میں یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ اس میں اہل کو اختصاص کے لحاظ سے نصب آیا ہے کیونکہ ضمیر مخاطب کے بعد اختصاص کا آنا ضعیف امر ہے اور اس مقام پر درست یہ ہے کہ اہل منادی مضاف ہے۔ قولہ تعالیٰ "تَمَامًا عَلَی الَّذِیْٓ اَحْسَنُ" کو رفع کے ساتھ پڑھ کر جس نے کہا ہے کہ اس کی اصل اَحْسَنُوْا تھی پھر واو اس لئے حذف کر دیا گیا کہ اُس کے بدلہ میں ضمہ کو کافی قرار دیا گیا اور اشعار میں یہ بات درست ہے وہ بھی غلط کہتا ہے اور درست یہ ہے کہ اَحْسَنَ کا رفع ایک مبتدا کی تقدیر پر ہے یعنی دراصل هُوَ اَحْسَنُ تھا قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا لَا یَضُرُّکُمْ" ضمہ را کے ساتھ جس کو تشدید بھی ہے اس کی بابت جس شخص نے کہا ہے کہ یہ "اِنَّکَ اِنْ یَصْرَعْ اَخُوْکَ تُصْرَعُ" کے باب سے ہے کیونکہ ایسا اعراب شعر ہی میں آتا ہے تو یہ بھی غلطی ہے اور درست یہ ہے کہ یَضُرُّکُمْ امیں ضمہ اتباع کا ہے (یعنی کُمْ کی پیروی میں اُسے ضمہ دیا گیا) ورنہ وہ دراصل مجزوم ہے یا جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَاَرْجُلَکُمْ" کو مجرور علی الجوار بتایا ہے وہ بھی خطا کرتا ہے یوں کہ جر جوار بذاتہ ایک ضعیف اور شاذ امر ہے۔ چنانچہ بہت تھوڑے الفاظ ایسے وارد ہوئے ہیں جن کو جر علی الجوار ہے اور درست یہ ہے کہ اَرْجُلِکُمْ کا عطف بِرُؤُسِکُمْ پر ہے اور اس کا مدعا موزوں پر مسح کرنا ہے ابن ہشام کہتا ہے کبھی وضع (کلمہ) کا اخراج بجز کسی مرجوع (کمزور) وجہ کے ممکن نہیں ہوتا۔ ایسی حالت میں اُس کے اس طرح اخراج کرنے والے پر کوئی خرابی نہیں ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "نُنْجِی الْمُؤْمِنِیْنَ" کی قراءت پر اس کے بارہ میں مختلف قول آئے ہیں (۱) یہ فعل ماضی ہے مگر اُس کے آخری حرف کا ساکن کیا جانا اور مفعول بہ کے ہوتے ہوئے مصدر کی ضمیر کا فاعل کے قائم مقام ہونا اس قول کو کمزور ٹھہراتا ہے۔ (۲) کہ یہ فعل مضارع ہے اس کی اصل ننجی دوسرے حرف کو سکون کے ساتھ تھی اور اس قول کو یوں کمزور قرار دیا گیا ہے کہ نون کا ادغام جیم میں نہیں ہوتا اور (۳) یہ کہا گیا ہے کہ اس کی اصل نُنَجِّی تھی دوسرا حرف مفتوح اور تیسرا مشدد تھا پھر دوسرا نون حذف کر دیا گیا اور اس قول کی کمزوری یوں عیاں ہوتی ہے کہ ایک حرف مجالس کا حذف ہونا فقط حرف تا میں جائز ہے نہ کہ کسی اور حرف میں بھی۔

پنجم: یہ کہ اعراب دینے والا شخص تمام ان ظاہر وجوہ کا استیفاء کرلے جن کا احتمال لفظ سے ہوسکتا ہے چنانچہ وہ مثلاً "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی" کے بارے میں کہے کہ اس میں اعلیٰ کا رب اور اسم دونوں کی صفت ہونا جائز ہے اور

[1] الزام بقدر کا امر معمول جو جو تجذیر کی طرح مقدر ہوا کرتا ہے جیسے اخاک اخاک یعنی الزم اخاک تجذیر کی ہر ایک قسم "اصطلاحات کشاف"

قولہ تعالیٰ "ھُدًی لِلْمُتَّقِیْنَ الَّذِیْنَ" میں اَلَّذِیْنَ کا (تابع) اور مقطوع علی النصب دونوں قرار دینا جائز ہے اور اس کو منصوب ٹھہرانے کے واسطے اعنی یا امدح فعل کا اضمار ماننا چاہئے۔ پھر اس کے علاوہ ھُو کو مضمر ٹھہرا کر اَلَّذِیْنَ کو رفع بھی دے سکتے ہیں۔

ششم: یہ کہ ابواب کے لحاظ سے مختلف شرطوں کا بھی خیال رکھے ورنہ ان کا لحاظ نہ کرنے کی حالت کے جواب اور شرائط میں اختلاط (گڈمڈ ہو جائے گا چنانچہ اسی وجہ سے زمخشری نے قولہ تعالیٰ "مَلِکِ النَّاسِ. اِلٰہِ النَّاسِ" کے بارہ میں غلطی کی ہے کہ اُن کو عطف بیان قرار دیا ہے اور درست یہ ہے کہ دونوں جملے صفت میں جس کی علت یہ ہے کہ صفت میں مشتق ہونا اور عطف بیان میں جامد ہونا شرط ہے یا ایسے ہی زمخشری نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ ذٰلِکَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ اَھْلِ النَّارِ" میں یہ غلطی کی ہے کہ اُس نے تَخَاصُمُ کو اشارہ کی صفت قرار دے کر نصب دیا ہے اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسم اشارہ کی صفت ایسے لفظ کے ساتھ کی جاتی ہے جس پر الف لام جنسیت کا داخل ہو اور درست یہ ہے کہ یہاں پر تخاصم بدل واقع ہوا ہے اور قولہ تعالیٰ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ اور سَنُعِیْدُھَا سِیْرَتَھَا الْاُوْلٰی دونوں میں منصوب کو ظرف قرار دینا غلطی ہے کیونکہ ظرف مکان کی شرط ابہام ہے اور درست یہ ہے کہ اس کا نصب بخیال وسعت ظروف حرف جر کو ساقط کر دینے کے باعث آیا ہے اور دونوں مثالوں میں حرفِ جر الی تھا پھر قولہ تعالیٰ "مَا قُلْتُ لَھُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِیْ بِہٖ اَنِ اعْبُدُ اللّٰہَ" میں اَنْ کو مصدر یہ قرار دینا اور اُس کو مع اُس کے صلہ کے عطف بیان علی الہاء (ہ جو کہ بہ پر ضمیر ہے عطف بیان پڑنا) کہنا اس واسطے درست نہیں ہو سکتا کہ جس طرح ضمیر کی صفت نہیں آتی اُسی طرح اُس کا عطف یہاں بھی واقع نہیں ہوتا اور یہ امر ششم ہے جس کو ابن ہشام نے اپنی کتاب مغنی میں شمار کیا ہے اور پھر یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ اس کا دخول امر دوم میں ہو۔

ہفتم: یہ کہ ہر ایک ترکیب (عبارت) میں اس کی ہمشکل ترکیب کا خیال رکھے ورنہ بسا اوقات اعراب دینے والا کسی کلام کو ایک ترکیب پر بیان کرے گا اور دوسری جگہ اُسی کلام کی نظیر میں کوئی دوسرا استعمال بطور شاہد کے اُس کے خلاف پایا جائے گا چنانچہ قولہ تعالیٰ "وَمُخْرِجُ الْمَیِّتِ مِنَ الْحَیِّ" کو زمخشری نے "فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوٰی" پر معطوف بنانے میں ایسی ہی غلطی کی ہے اُس کو لازم تھا کہ اُس کا عطف "یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ" پر کرتا اور اُس نے یہ غلطی اس خیال سے کی کہ اسم کا عطف اسم ہی پر ہونا بہتر ہے۔ (یعنی مخرج اسم ہے اور اُس کا عطف فالق اسم پر کیا گیا) مگر دوسری جگہ "یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَیُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَیِّ" دونوں جملوں میں فعل کا آنا مذکورہ بالا ترکیب کے خلاف دلالت کر رہا ہے اور اسی باعث سے وہ شخص کبھی مبتلائے خطا بتایا گیا ہے جس نے قولہ تعالیٰ "ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْہِ" میں ریب پر وقف کیا اور فِیْہِ کو ھُدًی کی خبر قرار دیا ہے کیونکہ سورۃ السجدہ میں قولہ تعالیٰ "تَنْزِیْلُ الْکِتٰبِ لَا رَیْبَ فِیْہِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِیْنَ" اُس کے دعویٰ کی مخالفت کر رہا ہے۔ یا جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِکَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ" کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ اس میں ربط دینے والا امر (رابط) اشارہ ہے اور صابر (صبر کرنے والا) اور غافر (بخش دینے والا) دونوں مبالغہ کے طور پر ہمت کے کام کرنے والوں میں سے گردانے گئے ہیں۔ اُس کا یہ قول بھی غلط ہے اور

درست یہ ہے کہ اشارہ صبر اور غفران ہی کی طرف ہے جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "فَاِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا فَاِنَّ ذٰلِکَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ" کیونکہ یہاں خداوند کریم وَاِنَّکُمْ نہیں فرمایا ورنہ صابر اور غافر کی طرف اشارہ ہونے کی صورت میں اِنَّکُمْ کا ورود ضروری تھا۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَا رَبُّکَ بِغَافِلٍ" کے بارہ میں یہ بات کہنا ٹھیک نہیں کہ غافل مجرور۔ بوجہ خبر ہونے کے اس مقام پر موضع رفع میں ہے کیونکہ درست یہ ہے کہ یہاں بغافل موضع نصب میں آیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ قرآن شریف میں جتنی خبریں حرف باء مجرد آئے ہیں وہ سب بلا کسی استثناء کے منصوب ہیں اور قولہ تعالیٰ "وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَیَقُوْلُنَّ اللّٰهُ" کے بارے میں جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اس میں اسم کریم اللّٰہ مبتدا ہے وہ غلطی کرتا ہے اور درست یہ ہے کہ یہاں پر اسم اللّٰہ فاعل ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "لَیَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِیْزُ الْعَلِیْمُ"

تنبیہ: (۱) اور اسی طرح اگر بعینہٖ ویسی ہی جگہ میں کوئی دوسری قرأت اس قسم کی آئے جو دو مختلف اعرابوں میں سے کسی ایک اعراب کی مساعدت کرتی ہو تو اس حالت میں سزاوار ہے کہ اُس قرأت سے جس اعراب کو مدد ملتی ہے اُسے ترجیح دی جائے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ" کہ اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر "وَلٰكِنَّ ذَا الْبِرِّ" تھی اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ وَلٰکِنَ الْبِرَّ بِرُّ مَنْ اٰمَنَ اس کی عبارت تھی مگر پہلے قول کی تائید اس قرأت سے ہوتی ہے کہ اُس کو وَلٰكِنَّ الْبَارَّ بھی پڑھا گیا ہے (۲) اور گاہے ایسی مثال یا دلیل ملتی ہے جو اعراب کے متعدد احتمالوں میں سے ہر ایک کو ترجیح دیتی ہو اگر ایسی صورت پائی جائے تو چاہئے کہ اُس کے احتمالات میں سے سب سے بہتر احتمال پر نظر کی جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاجْعَلْ بَیْنَنَا وَبَیْنَکَ مَوْعِدًا" کہ یہاں پر موعِدًا میں کئی احتمال پائے جاتے ہیں۔ بشہادت لَا نُخْلِفُهٗ نَحْنُ وَلَآ اَنْتَ مصدر (مفعول مطلق) ہونے کا احتمال (۳) قَالَ مَوْعِدُکُمْ یَوْمُ الزِّیْنَةِ کی شہادت سے ظرف زمان ہونے کا احتمال اور (۴) مَکَانًا سُوًى کی شہادت سے ظرفِ مکان ہونے کا احتمال بھی اس میں موجود ہے اور جبکہ مَکَانًا کو مَوْعِدًا سے بدل ڈال کر اعراب دیں اور نُخْلِفُهٗ کا ظرف نہ بنائیں تو یہ صورت متعین ہوسکتی ہے۔

ہشتم: رسم خط کی رعایت بھی کرنا چاہئے اور یہی سبب ہے کہ جس شخص نے سلسبیلا کو جملہ امر یہ بنایا اور کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں "سَلْ طَرِیْقًا مُوْصِلَةً اِلَیْهَا" (کوئی ایسا رستہ دریافت کر جو منزل مقصود تک پہنچانے والا ہو) اُسے غلطی پر بتایا گیا ہے کیونکہ اگر فی الواقع یہی بات ہوتی تو لکھنے میں سَلْ سَبِیْلًا الگ الگ کر کے لکھا جاتا اور جس شخص نے قولہ تعالیٰ "اِنْ هٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ" کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ یہ اِنَّ اور اس کا اسم ہے یعنی اِنَّ قصہ کے لئے آیا ہے ذَانِ مبتدا ہے لَسَاحِرَانِ اس کی خبر باہم مل کر پورا جملہ اِنَّ کی خبر پڑا ہے وہ شخص بھی غلط کہتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اِنَّ کو منفصلہ اور ھٰذَان کو متصلہ لکھا گیا ہے ورنہ اُس شخص کا قول درست ہونے کی صورت میں اس کی کتابت یوں نہ ہوتی یا ایسے ہی جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَلَا الَّذِیْنَ یَمُوْتُوْنَ وَهُمْ کُفَّارٌ" کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ اَلَّذِیْنَ پر جو لام آیا ہے یہ لام ابتدا ہے اور اَلَّذِیْنَ مبتدا اور اُس کے بعد کا جملہ اُس کی خبر ہے وہ بھی غلط کہتا ہے کیونکہ کتابت میں صاف وَلَا لکھا گیا ہے اَیُّهُمْ "اَشَدُّ" میں اشد کو مبتدا اور خبر کہنا اور اَیُّ کو اضافت سے مقطوع بتانا بھی اسی لئے صحیح نہیں کہ کتابت میں اَیُّهُمْ ملا کر لکھا گیا ہے یا قولہ تعالیٰ وَاِذَا کَالُوْهُمْ اَوْ وَّزَنُوْهُمْ یُخْسِرُوْنَ کی بابت یہ کہنا کہ هُمْ اس میں ضمیر مرفوع اور واو جمع کی تاکید کر رہی ہے یہ قول اس واسطے

باطل ہے کہ اس آیت میں دو جگہوں پر واو جمع کے بعد الف نہیں لکھا گیا اس لئے درست یہ ہے کہ ھُم ضمیر مفعول ہے۔

نہم یہ کہ مشتبہ امور کے وارد ہوتے وقت غور اور تامل سے کام لے۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ جس شخص نے قولہ تعالیٰ "اَحْصٰی لِمَا لَبِثُوْٓا اَمَدًا" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں اَحْصٰی. اَفْعَلُ التفضیل کا صیغہ ہے اور منصوب (اَمَدًا) تمیز ہے وہ شخص غلط کہتا ہے کیونکہ اَمَـــدُ (مدت) شمار کنندہ نہیں ہوتی بلکہ اُس کا خود شمار کیا جاتا ہے اور افعل التفضیل کے بعد جو تمیز منصوب آئے اُس کے لئے معنی میں فاعل ہونا شرط ہے لہٰذا درست یہ ہوگا کہ اَحْصٰی فعل اور امـداً اُس کا مفعول ہے اور اُس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "وَاَحْصٰی کُلَّ شَیْءٍ عَدَدًا"

دہم: یہ کہ کوئی اعراب بغیر کسی مقتضی (چاہنے والے امر) کے اصل یا ظاہر کے خلاف نہ روایت کرے اور یہی وجہ ہے کہ مکی نے قولہ تعالیٰ "وَلَا تُبْطِلُوْا صَدَقَاتِکُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰی کَالَّذِیْ" کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سخت غلطی کی ہے کہ اس میں کـالذی کا کاف ایک مفعول مطلق (محذوف) کی صنعت واقع ہے یعنی تقدیر عبارت "اِبْـطَـالًا کَـاِبْـطَـالِ الَّذِیْ" تھی اور صحیح وجہ یہ ہے کہ وہ کاف واو جمع کا حال واقع ہوا ہے یعنی اس کے معنی ہیں لَا تُبْـطِـلُـوْا صَدَقَاتِکُمْ مُشْبِهِیْنَ الَّذِیْ (تم اُس شخص کے مشابہ بن کر اپنے صدقوں کو باطل نہ کرو) لہٰذا اُس توجیہ میں کوئی حذف نہیں پایا۔

یازدہم: یہ کہ اصلی اور زائد حروف کی خوب کرید کرے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِلَّآ اَنْ یَّعْفُوْنَ اَوْ یَعْفُوَ الَّذِیْ بِیَدِهٖ عُقْدَةُ النِّکَاحِ" میں بظاہر کبھی یہ وہم بھی دل میں سما سکتا ہے کہ یَعْفُوْنَ کا واو جمع کی ضمیر ہے اور اس حالت میں نون کا ثابت رہنا مشکل نظر آنے لگتا ہے۔ حالانکہ بات کچھ اور ہے یعنی یہ کہ یَعْفُوْنَ میں واو لام کلمہ ہے اس واسطے وہ اصلی ہے اور نون ضمیر جمع مونث کا ہے جس کے ساتھ مل کر فعل مبنی ہو گیا ہے اور اُس کا وزن یَفْعُلْنَ ہے بخلاف اِنْ تَعْفُوْا اَقْرَبُ کے اس میں واو ضمیر جمع ہے اور اصل کلمہ کا حروف نہیں۔

دوازدہم: اس بات سے پرہیز کیا جائے کہ کتاب اللہ میں لفظ زائد کا اطلاق کرے۔ کیونکہ زائد لفظ سے کبھی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس کے کوئی معنی ہی نہیں حالانکہ کتاب اللہ اس بات سے منزہ ہے کہ اس میں کوئی بے معنی لفظ آئے اسی واسطے بعض لوگ قرآن شریف میں کسی حرف کو زائد بتانے سے بچ کر اس طرف بھاگے ہیں کہ انہوں نے زائد حرف کی تاویل تاکید، صلہ اور مقحم کے ساتھ کی ہے۔ ابن الخشاب کہتا ہے اس بات کو جائز ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ قرآن شریف میں لفظ زائد کا اطلاق کرنا چاہئے یا نہیں اکثر لوگ تو اس بات کو مانتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے اور یہ اس لحاظ سے ہے کہ قرآن شریف کا نزول اہلِ عرب ہی کی زبان میں اور اُن کے محاورہ اور بول چال کے مطابق ہوا لہٰذا چونکہ عربی کلام میں حروف کی زیادتی حذف کے مقابلہ میں مسلم ہے اس لئے جس طرح اور حذف کو اختصار اور تخفیف کے خیال سے روا رکھتے ہیں ویسے ہی زیادتی کو تاکید اور توطیہ کی غرض سے بجا مانتے ہیں اور بعض لوگ زیادتی کے ماننے سے انکار کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ جن الفاظ کو زائد ہونے پر محول کیا گیا ہے وہ بھی کچھ خاص معنوں اور فوائد کے لئے آئے ہیں اس واسطے اُن پر زائد ہونے کا اطلاق نہ کیا جائے گا ابن الخشاب کا قول ہے اور تحقیق یہ ہے کہ اگر حرف کی زیادتی سے کسی ایسے معنی کا ثبوت مقصود ہے جس کی کوئی حاجت نہیں تو یہ زیادتی باطل ہے۔ کیونکہ وہ عبث (فضول) ہوتی ہے اور اس مقدمہ کے

تسلیم کرنے سے یہ بات متعین ہوگئی کہ ہم کو اُس زیادتی کی حاجت ضرور ہے مگراب یہ دیکھنا ہے کہ جن چیزوں کی حاجت مختلف اور مقصدوں لحاظ سے کم وبیش ہوا کرتی ہے اس لئے وہ لفظ جس کو اُن لوگوں نے زائد شمار کیا ہے اُس کی حاجت اتنی ہرگز نہیں ہوسکتی جس قدر کہ اُس لفظ کی حاجت ہے جس پر زیادتی کی گئی ہے۔اور میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مزید اور مزید علیہ دونوں لفظوں کے ایکساں ہونے ضرورت ہے اور اس کے واسطے فصاحت اور بلاغت کے مقتضی پر نظر کرنا شرط ہے ورنہ اگر ترک کردیا جائے تو بغیر اُس کے اگرچہ کلام اصل معنی مقصود کا فائدہ دے گا تاہم وہ ابتر اور بلاغت کی رونق سے بلاشبہ خالی ہوگا۔اور ایسی بات پر وہ شخص جو علم بیان کا ماہر' فصیح لوگوں کے کلام کا پرکھنے والا' اُن کے مواقع استعمال سے واقف اور اُن کی لفظی بندشوں کی شیریں کا ذائقہ گیر ہو وہی استشہاد دلاسکتا ہے ورنہ خشک مغز نحوی کو اس سے کیا سروکار۔بقول کسی شاعر

ع ''چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک۔

تنبیہیں: (۱) کبھی ایک ہی شے میں معنی اور اعراب دونوں کی کشمش پڑ جاتی ہے یوں کہ کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ معنی تو ایک امر کی طرف بلاتے ہوں اور اعراب اُدھر جانے سے روکتا ہو ایسی حالت میں جس امر سے تمسک کیا جائے گا وہ معنی کی صحت اور اعراب کی کوئی مناسب تاویل کردی جائے گی۔اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّهُ عَلٰى رَجْعِهٖ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ" چنانچہ اس میں "يَوْم" جو کہ ظرف ہی اُس کی نسبت معنی کی خواہش رجع مصدر سے متعلق ہونے کی پائی جاتی ہے یعنی "اِنَّهُ عَلٰى رَجْعِهٖ فِي ذٰلِكَ الْيَوْمَ لَقَادِرٌ" (بے شک اُس دن اُس کے واپس لانے پر قادر ہے) مگر اعراب ایسا کرنے میں مانع ہے اور اس کا سبب مصدر اور اُس کے معمول کے مابین فصل کا جائز نہ ہونا ہے اس لئے اس ظرف میں ایک ایسا فعل مقدر عامل گردانا جاتا ہے جس پر کہ مصدر کا لفظ دلالت کرتا ہو۔اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "اَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ اَنْفُسَكُمْ اِذْ تُدْعَوْنَ" میں معنی کی خواہش تو یہ ہے کہ اذ کا تعلق مقت کے ساتھ ہو اور مذکورہ بالا فاصلہ کی وجہ سے اعراب اس بات سے مانع ہیں چنانچہ یہاں بھی ایک عرب فعل حسب دلالت مصدر مقدر کیا گیا (۲) کبھی مفسرین کے کلام میں آتا ہے کہ معنی کی تفسیر یہ ہے اور اعراب کی تفسیر یہ اور ان دونوں باتوں کے مابین جو فرق ہے اُسے یوں سمجھنا چاہئے کہ اعراب کے بارہ میں قواعد اور ساعت نحو کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔اور تفسیر معنی کے بارہ میں قواعد نحو کی مخالفت کچھ مضر نہیں پڑتی۔(۳) ابوعبیدؒ نے فضائل القرآن میں کہا ہے۔حدثنا ابو معاویۃ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ کہ عروہؓ نے کہا میں نے بی بی عائشہؓ سے قولہ تعالیٰ "اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" اور قولہ تعالیٰ "وَالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ" اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالصَّابِئُوْنَ" کے بارہ میں لحن قرآن (غلطی) کی نسبت دریافت کیا (کہ کیونکر آئی) تو بی بی صاحبہ نے فرمایا۔میری بہن کے بیٹے یہ لکھنے والوں کا کام ہے۔انہوں نے لکھنے میں غلطی کی (کتابت کی غلطی)'' اس حدیث کے اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہیں۔اور ابوعبیدؒ ہی نے کہا'' حدثنا حجاج عن ہارون بن موسیٰ۔اخبرنی الزبیر بن الحریث عن عکرمہ کہ عکرمہ نے کہا'' جس وقت مصاحف لکھے جانے کے بعد عثمانؓ کے پیش ہوئے تو ان میں کچھ الفاظ غلط پائے گئے۔عثمانؓ نے کہا'' ان کو نہ بدلو کیونکہ عرب (کے لوگ) ان کو خود ہی بدل لیں گے (یعنی صحیح کرلیں گے) یا اُنہوں نے کہا'' ستعربہا بالسنتہا'' (وہ اپنی زبانوں سے اُن کا اعراب (تصحیح) کرلیں گے کاش اگر لکھنے والا قبیلۂ ثقیف کا اور زبانی بتانے والا قبیلۂ

ہذیل کا شخص ہوتا تو اُس (مصحف) میں یہ حروف (غلط) نہ پائے جاتے۔ اس روایت کو ابن الانباری نے اپنی کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمانؓ اور ابن رشتہ نے کتاب المصاحف میں یہی بیان کیا ہے۔ پھر خود ابن الانباری نے اسی طرح کی روایت عبدالاعلیٰ بن عبداللہ بن عامر کے طریق سے اور ابن رشتہ نے ایسی ہی روایت یحییٰ بن یعمر کے طریق سے بیان کی ہے ابی شبر کے طریق پر سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ اَلْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوۃَ پڑھتے اور کہتے تھے کہ یہ لکھنے والوں کی غلطی ہے''۔ اور یہ آثار اقوال بے حد مشکل میں ڈال دیتے ہیں۔ بھلا اول کو صحابہؓ کی نسبت کیونکر یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ کے فصیح ہو کر عام گفتگو میں غلطی کریں گے چہ جائے کہ قرآن شریف میں پھر دوم اُن کی بابت یہ گمان کس طرح کیا جائے قرآن شریف جس کو اُنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس کے نزول کے مطابق سیکھا اور اُسے یاد رکھا اور اُس کے ایک گوشہ و گوشہ تک کو بڑی مضبوطی کے ساتھ محفوظ بنایا۔ پھر اُس کو خوب مانجھا اور زبان پر رواں کیا۔ اُس میں اُن سے تلفظ کی غلطی واقع ہونا بالکل بعید از عقل امر ہے۔ سوم یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہ سب کے سب پڑھنے اور لکھنے میں اُسی لفظی غلطی پر قائم اور مجتمع رہے''۔ چہارم یہ امر سمجھ میں نہیں آتا کہ انہیں اُس کا پتہ کیوں نہ لگا اور کیوں نہ وہ اُس سے باز آئے اور مزید بریں عثمانؓ کی بابت یہ گمان کیسے کیا جا سکتا ہے کہ اُنہوں نے آگاہ ہو کر کس طرح غلطی کو درست کرنے سے منع کر دیا اور طرہ بریں یہ امر اور بھی عقل میں نہیں آتا کہ کیونکر اُسی غلطی کے اقتضاء پر قرأت کا استمرار چلا آیا حالانکہ قرآن سلف سے لے کر خلف تک بطور تواتر کے مروی ہوتا آ رہا ہے۔ غرضیکہ یہ بات عقل' شرع اور عادت۔ ہر ایک حیثیت سے محال نظر آتی ہے۔

علماء نے اس کے تین جواب دیئے ہیں (۱) یہ کہ اس روایت کی صحت عثمانؓ سے ثابت نہیں ہوتی۔ اس کے اسناد کمزور' مضطرب اور منقطع ہیں اور پھر یہ بھی ایک قابلِ غور امر ہے کہ عثمانؓ نے تمام لوگوں کے لئے ایک واجب الاقتدا امام تیار کیا تھا لہٰذا کیونکر ممکن تھا کہ وہ اُس میں دیدہ دانستہ کوئی لفظی غلطی دیکھ کر اُس کو اس لئے چھوڑ دیتے کہ اہل عرب اُسے اپنی زبان سے درست کر لیں گے۔ بہرحال جبکہ وہ لوگ جن کے سپرد قرآن شریف کے جمع کرنے کا کام ہوا تھا اُنہوں نے باوجود چیدہ افراد صحابہؓ اور اعلیٰ درجہ کے اہل زبان و زباندان ہونے کے اُس لفظی غلطی کو درست نہیں کیا تو اُن کے ماسوا دوسرے لوگوں میں کیا طاقت تھی جو وہ اُس خرابی کو ٹھیک کر سکتے اور علاوہ ازیں عثمانؓ کے عہد میں کچھ ایک ہی مصحف تو لکھا نہیں گیا تھا بلکہ کئی ایک مصحف لکھے گئے تھے اس واسطے اگر کہا جائے کہ سب مصاحف میں لفظی غلطی واقع ہوئی تو اس بات کا قیاس میں آنا بعید ہے کہ سارے کاتبوں نے غلطی پر اتفاق کر لیا ہو اور اگر کسی ایک مصحف میں یہ نقص رہ گیا تو اُس سے دوسرے مصحف کی صحت کا اعتراف ہوتا ہے حالانکہ یہ بات کسی شخص نے بیان نہیں کی کہ غلطی ایک مصحف میں تھی اور دوسرے میں نہ تھی بلکہ مصاحف میں تو بجز اُن باتوں کے جو وجوہ قرأت میں داخل ہیں اور کوئی اختلاف کبھی آیا ہی نہیں اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ وجوہ قرأت کا اختلاف لفظی غلطی ہرگز نہیں (۲) اس روایت کو صحیح ماننے کی تقدیر پر علماء نے کہا ہے کہ اس قول کا مفہوم رمزاً اشارہ اور حذف کے مواضع پر محمول ہے۔ جیسے "اَلْکِتٰب' الصّٰبِرِیْنَ" اور جو اُن سے ملتی جلتی باتیں ہوں (۳) یہ کہ اُس روایت کی تاویل ایسی اشیاء کے ساتھ کی گئی ہے جن کا رسم الخط اُس کے خلاف ہے مثلاً انہوں نے لکھا ہے لَا اَوْضَعُوْا۔ لَاْاَذْبَحَنَّہٗ لا کے بعد ایک الف اور بڑھا کر اور "جَزٰٓؤُا الظّٰلِمِیْنَ واو اور الف دونوں کے ساتھ۔ اور تائید دو یاؤں کے ساتھ

اس لئے اگر ان الفاظ کی قرأت لکھائی کی ظاہری حالت کے مطابق کی جائے۔تو اس میں کلام نہیں کہ یہ لفظی غلطی ہوگی اور ابن رشتہ نے اس جواب اور اس کے قبل کے جوابوں ہی پر کتاب المصاحف میں جزم (وثوق) کیا ہے۔اور ابن الانباری کتاب الردعلی من خالف مصحف عثمانؓ میں بیان کیا ہے کہ اس بارے میں جو حدیثیں عثمانؓ سے مروی ہوئی ہیں اُن کے صحیح ہونے پر کوئی حجت قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ سب منقطع غیر متصل ہیں اور عقل اس بات پر کبھی گواہی نہیں دیتی کہ عثمانؓ امت کے امام اور اپنے زمانہ میں تمام مسلمانوں کے دینی اور دنیاوی پیشوا ہو کر پھر ایک ایسا مصحف تیار کرائے جو موجود اور آئندہ قومی نسلوں کا رہنما ہو اور اُس مصحف میں کسی طرز کا خلل اور اُس کی کتابت میں غلطی دیکھ کر اس کی اصلاح ترک کر دیتے نہیں اور ہرگز نہیں۔واللہ اُن کی نسبت کوئی صاحب تمیز اور منصف مزاج شخص ایسا وہم بھی نہیں کر سکتا کہ اُنہوں نے اس طرح کا تساہل روا رکھا ہوگا اور نہ کوئی اُن کے متعلق یہ خیال کرنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ انہوں نے اس غلطی کی اصلاح اپنے بعد آنے والوں کے لئے چھوڑ دی کون سے بعد میں آنے والے لوگ جنہوں نے مصحف عثمانؓ ہی کے رسم الخط پر کتابت قرآن کا دارومدار رکھا اور اُسی کے حکم پر وقوف اعتبار کیا اور جس شخص کا قول ہے کہ عثمانؓ نے اپنے قول أرى فِيهِ لَحناً (میں اس میں لفظی غلطی دیکھتا ہوں) سے یہ مراد لی تھی کہ ان کو مصحف[1] کی کتابت میں غلطی معلوم ہوئی ہے اور جبکہ ہم اس کتابت کی غلطی کو اپنی زبان سے ادا کرتے وقت سدھار لیں گے تو وہ خط کی غلطی اُس طرح مفسد اور محروف نہ ہوگی جس قدر الفاظ کے پھیر بدل اور نقص وارد ہوتا ہے یا اعراب کی خرابی سے ضرر پہنچتا ہے بے شک اس بات کا قائل غلطی پر ہے اور اُس نے کوئی درست بات نہیں کہی اس لئے کہ خط کی بنیاد ہے نطق (تلفظ) لہٰذا جو شخص لکھنے میں غلطی کرے گا وہ ضرور ہے کہ تلفظ میں بھی غلطی کرتا ہوگا اور عثمانؓ اس طرح کے شخص نہ تھے کہ وہ قرآن میں ہجاء الفاظ کی کوئی خرابی کتابت اور تلفظ میں باقی رہنے دیتے اور اُس کی درستی میں تاخیر گوارا کرتے اور سب لوگوں کو بخوبی معلوم ہے کہ عثمانؓ برابر قرآن کا درس دیا کرتے تھے وہ الفاظ قرآن کو بہت خوبی کے ساتھ ادا کرتے تھے اور اُن کی قرأت بالکل انہی مصاحف کے مطابق تھی۔جن کو لکھوا کر انہوں نے ممالک اسلامیہ کے نامی شہروں میں ارسال کیا تھا اور پھر اس بات کی تائید ابوعبیدؒ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے وہ روایت کرتا ہے حدثنا عبداللہ عن ہانی البربری مولیٰ عثمانؓ کہ ہانی نے بیان کیا میں عثمانؓ کے پاس تھا اور وہ لوگ (صحابہؓ) قرآن کا مقابلہ کر رہے تھے۔پھر عثمان رضی اللہ عنہ نے مجھ کو ایک بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی دے کر اُبی بن کعبؓ کے پاس بھیجا۔اُس ہڈی پر لکھا تھا "لم يَتَسَنَّ. لا تَبْدِيلَ لِلْخَلْقِ. اور. فَامْهِلِ الْكَافِرِيْنَ" ہانیؒ کہتا ہے۔پس اُبی بن کعب نے دوات منگائی اور دو لاموں میں سے ایک کو محو کر کے لِخَلْقِ اللهِ لکھا اور فَامْهِل کو قلم زن کر کے فَمَهِّل لکھا اور لکھا لَمْ يَتَسَنَّه یعنی اُس میں ہا (ہ) لاحق کر دی۔ابن الانباری کہتا ہے اس حالت میں کیونکر عثمانؓ پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ اُنہوں نے قرآن میں خرابی کو دیکھ کر پھر اس سے درگذر کیا حالانکہ وہ جو کچھ لکھا جاتا تھا اس پر واقفیت حاصل کرتے تھے۔اور مصحفوں کو نقل کرنے والوں میں جو باہمی اختلاف آپڑتا وہ بھی فیصلہ حق کی غرض سے اُنہی کے روبرو پیش ہوتا تھا تاکہ وہ اُس کی نسبت کوئی بجا حکم دیں اور درست بات کے درج کرنے کی ہدایت کریں اس واسطے کہ جو کچھ اُن مصاحف میں لکھا

---

[1] جیسا کہ تم دیکھتے ہو۔ غالباً یہ وہ مصحف تھا جس کو ابوبکرؓ نے اپنے زمانہ میں ترتیب دے کر محفوظ رکھا تھا۔مترجم

گیا وہ ہمیشہ قائم رہنے والا حکم تھا۔ میں کہتا ہوں ابن الانباری کے اس بیان کی تائید ابن رشتہ کی وہ روایت بھی کرتی ہے، جس کو اُس نے کتاب المصاحف میں درج کیا ہے اور جو حسب ذیل ہے۔ حدثنا الحسن بن عثمانؓ ابناء الربیع بن بدر عن سوار بن سئہ۔ سوار بن سیہ نے کہا ہے میں نے ابن زبیر سے مصاحف کی نسبت دریافت کیا (کہ یہ کیونکر لکھے گئے) تو اُنہوں نے کہا ایک شخص نے عمرؓ سے کہا "امیر المومنین! لوگوں میں قرآن کی نسبت بڑا اختلاف پھیل گیا ہے عمرؓ نے یہ بات سن کر ارادہ کیا تھا کہ وہ قرآن کو ایک ہی قرأت میں جمع کر دیں۔ مگر اسی اثناء میں ان کو خنجر کا زخم آیا جس کے صدمہ سے وہ انتقال کر گئے پھر جبکہ عثمانؓ کی خلافت کا دور آغاز ہوا تو اُسی شخص نے (جس نے عمرؓ کو قرآن کا اختلاف مٹانے کے واسطے توجہ دلائی تھی) عثمانؓ سے بھی اس بات کی یاد دہانی کی اور عثمانؓ نے مصحفوں کو جمع کیا اور پھر مجھ کو (ابن زبیر کو) بی بی عائشہؓ کے پاس بھیجا اور میں اُن کے پاس سے مصحف کو لے آیا اُس کے بعد ہم نے تمام دوسرے مصحفوں سے مقابلہ کیا یہاں تک کہ اُس مصحف کو بالکل صحیح بنا لیا (اور جب ایک مصحف اس طرح درست ہو گیا تو) عثمانؓ نے حکم دیا کہ تمام دوسرے مصاحف اُس کے علاوہ پھاڑ ڈالے جائیں اور اس بات پر عملدرآمد کیا گیا۔ چنانچہ یہ روایت صاف بتا رہی ہے کہ صحابہؓ نے مصحف کی ضبط و اتفاق میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی تھی اور اُس میں کوئی بات قابل اصلاح اور لائق درستی نہیں چھوڑی تھی۔ پھر ابن رشتہ ہی کہتا ہے ابناء نا محمد بن یعقوب ابناء نا ابوداؤد سلیمان بن الاشعث۔ ابناء نا احمد بن مسعدۃ ابناء نا اسماعیل اخبرنی الحارث بن عبدالرحمٰن عن عبدالاعلی بن عبداللہ بن عامر۔ کہ عبدالاعلی نے کہا "جس وقت مصحف کی تیاری سے فراغت ہو گئی تو عثمانؓ کے پاس لایا گیا اور عثمانؓ نے اس پر نظر ڈال کر کہا۔ احسنتم و اجملتم (تم نے بہت اچھا اور نہایت عمدہ کام کیا) میں اس میں کچھ (غلطی) دیکھتا ہوں جس کو عنقریب اپنی زبانوں کے ساتھ درست کر لوں گا۔ پس اس قول میں کوئی اشکال نہیں ہے اور اس سے سابقہ بیان پر نہایت صاف روشنی پڑتی ہے یعنی معلوم ہوتا ہے کہ گویا مصحف کی کتابت مکمل ہو چکنے کے بعد وہ عثمان کے سامنے لایا گیا تو اُنہوں نے دیکھا کہ اُس میں کچھ الفاظ قریش کی زبان کے علاوہ دوسرے زبانوں کے لکھ دیئے گئے ہیں۔ مثلاً جس طرح لکھنے والوں میں سے "التابوۃ اور التابوت" میں فروگذاشت ہو گئی تھی۔ پس عثمانؓ نے وعدہ کیا کہ وہ اس طرح کے الفاظ کو قریش کی بول چال کے مطابق درست کر دیں گے اور مقابلہ وصحت کے وقت اپنا یہ وعدہ پورا بھی کر دیا اور اُس میں کوئی بات نہیں چھوڑی۔ اور شاید کہ جس شخص نے سابق کے آثار (اقوال) عثمانؓ سے روایت کئے ہیں اُس نے الفاظ میں پھیر بدل کر ڈالا۔ اور وہ الفاظ پوری طرح ادا نہیں کئے جو خود عثمانؓ کی زبان سے ادا ہوئے تھے۔ چنانچہ اسی وجہ سے جو کچھ اشکال لازم آیا وہ آ گیا اور خدا کا شکر ہے کہ یہ بات سابقہ اعتراض کا نہایت قوی جواب ہے۔

اس قدر قیل وقال کے بعد یہ کہنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ سابق جوابوں نے بی بی عائشہؓ کی حدیث میں کوئی اصلاح نہیں کی۔ تضعیف کے جواب سے اُس کا یوں کچھ نہیں بگڑا کہ اُس کے اسناد صحیح ہیں اور رمز اور اس کے مابعد کی باتوں کا جواب اس پر اس واسطے ٹھیک نہیں آتا کہ عروہ بن زبیر نے مذکورہ حروف کی بابت جو سوال کیا تھا وہ اس جواب سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ ابن رشتہ نے اس کا جواب یوں دیا ہے (اور ابن جبارہ نے رائیہ کی شرح میں ابن رشتہ ہی کی پیروی کی ہے) بی بی صاحبہؓ کے قول "اخطئوا" سے یہ مراد ہے کہ اُن لوگوں نے حروف سبعہ میں سے لوگوں

کے اُس پر جمع کرنے کے لئے بہترین حرف کو چننے میں غلطی کی نہ یہ کہ جو حروف اُنہوں نے لکھے وہ ایسے ہی غلط ہیں کہ اُن کا ماننا جائز نہیں''۔ ابن رشتہ کہتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک شے میں ناجائز چیز بالاجماع مردود ہوتی ہے اگرچہ اُس کے وقوع کی مدت کتنی ہی طویل کیوں نہ ہو (لیکن وہ آخر نکال پھینکی جاتی ہے) اور رہا سعید بن جبیرؓ کا قول لحن ''من الکاتب'' تو وہ لحن سے قرأت اور لغت کو مراد لیتے ہیں۔ یعنی اُس کا مدعا یہ ہے کہ وہ لفظ مصحف کو لکھنے والے شخص کی لغت (زبان اور قرأت ہے اور اُس مقام میں ایک دوسرے قرأت بھی پائی جاتی ہے۔ پھر اُس نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ابراہیم نے کہا اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ اور اِنْ هٰذَيْنِ لَسَاحِرَيْنِ دونوں طرح پر قرأت کرنا ایکساں ہے۔ شاید کہ مصحف کو نقل کرنے والوں نے الف کو یے کی جگہ میں اور قولہ تعالیٰ ''وَالصَّابِئُوْنَ'' اور ''وَالرَّاسِخُوْنَ'' میں واو کو بجائے یے کے لکھ دیا۔ ابن رشتہ کہتا ہے۔ ابراہیم کی مراد ہے کہ یہ امر ایسا ہے جیسے لکھنے میں ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدل کر لکھ دیا گیا۔ مثلاً الصلوٰۃ۔ الزکوٰۃ اور الحیوٰۃ (کہ ان میں الف کی جگہ واو لکھا گیا ہے اور پڑھنے میں الف آتا ہے) اور میں کہتا ہوں کہ یہ جواب اُس وقت اچھا ہوتا جب کہ ان مثالوں میں قرأت یے کے ساتھ اور کتابت اُس کے خلاف ہوتی مگر بحالیکہ قرأت رسم الخط ہی کے مقتضی پر ہوتی ہے اس لئے اس جواب کی صحت نہیں مانی جاسکتی۔ اور اس میں شک نہیں کہ اہل عربیت (زباندان لوگوں نے) ان حروف پر جو کلام کیا ہے اور جو توجیہیں پیش کی ہیں وہ بہت اچھی ہیں۔ چنانچہ اُن کی توجیہات حسب ذیل ہیں۔ قولہ تعالیٰ ''اِنْ هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ'' اس میں کئی وجہیں دکھائی ہیں (۱) یہ کہ جن لوگوں کی زبان میں تثنیہ کا صیغہ، رفع نصب اور جر تینوں اعراب کی حالتوں میں الف ہی کے ساتھ آتا ہے یہ آیت اُنہی کی زبان میں آئی ہے۔ یہ قبیلۂ کنانہ اور ایک قول کے اعتبار سے قبیلۂ بنی الحارث کی مشہور لغت ہے۔ (۲) یہ کہ اِنْ (جو اِنَّ مشددہ سے تخفیف کرلیا گیا ہے) کا اسم ضمیر شاں یہاں سے محذوف ہے اور هٰذَانِ لَسَاحِرَانِ جملہ اسمیہ مبتدا اور خبر سے مل کر ان کی خبر واقع ہوا ہے۔ (۳) دوسری وجہ کے موافق مگر اتنا فرق ہے کہ سَاحِرَانِ ایک مبتدائے محذوف کی خبر ہے۔ جس کی تقدیر لَهُمَا سَاحِرَانِ ہے۔ (۴) یہ کہ اِنْ اس مقام پر نَعَمْ کے معنی میں ہے اور (۵) یہ کہ هَا ضمیر قصہ کی اِنْ کا اسم اور ذَانِ لَسَاحِرَانِ مبتدا وخبر ہیں۔ مگر اس وجہ کی تردید پہلے یوں کی جاچکی ہے ان کا جدا کر کے لکھا جانا اور هَا کو جملہ کے ساتھ کتابت میں متصل کرنا اس قول کی صحت تسلیم کرنے سے روکتا ہے۔ میں کہتا ہوں مجھے ایک اور وجہ بھی سوجھی ہے اور وہ یہ ہے کہ هٰذَانِ میں سَاحِرَانِ۔ يُرِيْدَانِ کی مناسبت سے الف لایا گیا جس طرح کہ سَلَاسِلًا کو اَغْلَالًا کی من سباء کو بنباء کی مناسبت سے تنوین دی گئی ہے۔ قولہ تعالیٰ ''وَالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ'' میں بھی کئی ایک حسب ذیل (اعراب کی) وجہیں ہیں۔ (۱) یہ کہ وہ مقطوع[1] الی المدح ہیں۔ اَمْدَحُ کی تقدیر پر کیونکہ یہ وجہ بلیغ تر ہے۔ (۲) یہ کہ وہ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ میں جو مجرور ہے اُس پر معطوف ہے۔ یعنی اُس کی تقدیر يُؤْمِنُوْنَ بِالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ ہے اور یہ لوگ انبیاء ہیں اور ایک قول کے لحاظ سے ملائکہ (فرشتے) اور کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر یؤمنون بدین المقیمین'' ہے لہٰذا اس سے مسلمان لوگ مراد ہوں گے اور کہا گیا ہے کہ اس کی عبارت کی تقدیر باجابۃ المقیمین ہے (۳) یہ کہ وہ قبل پر معطوف ہے یعنی تقدیر عبارت ومن قبل

---

[1] مدح کے لئے اضافت سے مقطوع کردیا گیا۔ مترجم

المقیمین ہے چنانچہ لفظ قبل (مضاف) حذف کر دیا اور مضاف الیہ اُس کا قائم مقام بنایا گیا (یعنی منصوب بہ نزع حافض ہے) (۴) یہ کہ وہ قَبْلِکَ میں جو خطاب کا کاف ہے۔ یہ اس پر معطوف ہے۔ (۵) یہ کہ وہ اِلَیْکَ کی کاف پر معطوف ہے۔ اور (۶) یہ کہ وہ مِنْھُمْ میں جو ضمیر ہے اُس پر معطوف ہے۔ ان وجوہ کو ابوالبقاء نے بیان کیا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالصَّابِئُوْنَ" میں بھی کئی وجہیں آئی ہیں (۱) یہ کہ وہ مبتدا ہے اُس کی خبر حذف کر دی گئی یعنی اصل میں "وَالصَّابِئُوْنَ کَذٰلِکَ" تھا۔ (۲) یہ کہ وہ ان کے اسم کے ساتھ اُسی کے محل پر معطوف ہے کیونکہ اَنَّ اور اُس کے اسم دونوں کا محل رفع بالا بتدا ہے (۳) یہ کہ وہ ھَادُوْا میں جو (ضمیر) فاعل ہے۔ اس پر معطوف ہے۔ (۴) یہ کہ اِنَّ نَعَمْ کے معنی میں آیا ہے۔ لہٰذا اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اور اُس کا مابعد موضع رفع میں ہے اور اسی پر وَالصَّابِئُوْنَ کا عطف ہوا ہے اور (۵) یہ کہ وَالصَّابِئُوْنَ جمع کا صیغہ ہے۔ مگر مفرد کا قائم مقام بنا دیا گیا اور اس میں نون حرف اعراب (اعرابی) ہے ان وجوہ کا بیان بھی ابوالبقاء نے کیا ہے۔

تذنیب: بی بی عائشہؓ کی جو روایت پہلے بیان ہو چکی ہے۔ اُسی کے قریب قریب امام احمدؒ کی وہ روایت بھی ہے جس کو انہوں نے اپنی مسند میں بیان کیا ہے۔ اور ابن رشتہؒ نے بھی کتاب المصاحف میں اُس کو درج کیا ہے۔ یہ روایت اسماعیل مکی کے طریق پر بنی جمح کے مولیٰ ابی خلف سے منقول ہے کہ ابی خلف ایک بار عبیدؓ بن عمیر کے ساتھ بی بی عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ عبیدؓ نے (ام المومنین) سے عرض کیا میں آپؐ کے پاس کتاب اللہ تعالیٰ کی ایک آیت کے بارہ میں یہ دریافت کرنے کو حاضر ہوا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی قرأت کیونکر فرماتے تھے۔ اُم المومنین نے کہا کون سی آیت؟ عبیدؓ نے عرض کیا "اَلَّذِیْنَ یَاْتُوْنَ مَا اَتَوْا. یا. اَلَّذِیْنَ یُؤْتُوْنَ مَا اٰتَوْا" ان میں سے صحیح قرأت کون سی ہے؟ اُم المومنین نے فرمایا تم بتاؤ کہ ان دونوں قرأتوں میں سے تم کس قرأت کو زیادہ پسند کرتے ہو؟ ابی خلف کہتا ہے میں نے جواب دیا اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ میں میری جان ہے اِن دونوں قرأتوں میں سے ایک قرأت تو مجھے ساری دنیا سے بڑھ کر پیاری ہے۔ ام المومنین نے فرمایا دونوں میں سے کون سی ایک۔ میں نے عرض کیا "اَلَّذِیْنَ یَاْتُوْنَ مَا اَتَوْا" اُم المومنینؓ نے فرمایا میں گواہی دیتی ہوں کہ بے شک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح پر اس آیت کو پڑھا کرتے تھے اور یہ یوں ہی اتری بھی تھی مگر اس کے ہجا بدل دیئے گئے (یعنی لوگوں نے تلفظ میں حروف ہجا کو بدل لیا) پھر تقریباً اسی کے ہم مرتبہ وہ قول بھی ہے جس کو ابن جریر اور سعید بن منصور نے اپنے سنن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن عباسؓ نے قولہ تعالیٰ "حَتّٰی تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا" کے بارے میں کہے "بے شک یہ کاتب کی غلطی ہے (ورنہ دراصل) حَتّٰی تَسْتَاْذِنُوْا وَتُسَلِّمُوْا" تھا ابن ابی حاتم نے بھی اس کی روایت ھُوَ فِیْمَا احسنب مما اخطاءت بہ الکتاب (یہ میرے خیال میں کاتبوں کی غلطی ہے کے لفظوں سے کی ہے۔ یا ابن الانباریؒ عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے پڑھا "اَفَلَمْ یَتَبَیَّنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَنْ لَّوْ یَشَآءُ اللّٰہُ لَھَدَی النَّاسَ جَمِیْعًا" لوگوں نے اس قرأت کو سن کر ابن عباسؓ سے کہا یہ آیت تو مصحف میں اَفَلَمْ یَیْاَسِ الَّذِیْنَ آئی ہے۔ ابن عباسؓ نے جواب دیا میرا گمان ہے کہ کاتب نے جس وقت یہ آیت لکھی وہ اس وقت اُونگھ رہا تھا اور سعید بن منصور ابن جبیرؓ کے طریق پر ابن عباسؓ سے راوی ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ "وَقَضٰی رَبُّکَ" کے بارے میں کہا کرتے تھے یہ دراصل "وَوَصّٰی رَبُّکَ" تھا

واو صاد کے ساتھ چسپاں ہو گیا۔ اور اسی قرأت کو ابن اشتہ نے "استمد الکاتب مدادا کثیرا فالتزقت الواو بالصاد" کے لفظوں سے بیان کیا ہے (یعنی کاتب نے قلم میں روشنائی کا بہت ڈوبا لے لیا اس واسطے واو صاد سے مل گیا) اور اسی روایت کو ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے یوں بیان کیا ہے کہ وہ وَوَصیّٰ رَبُّکَ پڑھتے اور کہتے تھے یہ اصل میں دو واؤ ہیں جن میں سے ایک واو صاد کے ساتھ چسپاں ہو گیا۔ اور پھر اسی روایت کو دوسرے طریق پر ضحاک ہی سے یوں بیان کیا ہے کہ اُس سے (سعید بن منصور) ضحاک نے دریافت کیا۔ تم یہ حرف کس طرح پڑھتے ہو سعید بن منصور نے بتایا وَقَضٰی رَبُّکَ ضحاک اس کو تو ہم اور ابن عباسؓ کوئی بھی یوں نہیں پڑھا کرتے۔ یہ "وَوَصّٰی رَبُّکَ" ہے اور اسی طرح پڑھا اور لکھا جاتا ہے۔ پھر تمہارے کاتب نے قلم میں روشنائی لی اور قلم نے روشنائی کی کثیر مقدار اٹھالی اس وجہ سے واو صاد میں چسپاں ہو گیا پھر اُس کے بعد ضحاک نے پڑھا "وَلَقَدْ وَصَّیْنَا الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ وَاِیَّاکُمْ اَنِ اتَّقُوا اللّٰہَ" ورنہ اگر خدا کی طرف سے "قضیٰ" (حکم ہوا) ہوتا تو کسی میں اتنی طاقت نہ تھی کہ وہ خدا کے حکم رد کر سکتا لیکن یہ وصیت (فہمائش ہے) جس کے ساتھ خدا نے اپنے بندوں کو فہمائش کی ہے۔ اور ایسے ہی سعید بن جبیر وغیرہ نے عمرو بن دینار کے طریق پر بواسطہ عکرمہ ابن عباسؓ سے جو یہ روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ پڑھا کرتے تھے "وَلَقَدْ اٰتَیْنَا مُوْسٰی وَهٰرُوْنَ الْفُرْقَانَ ضِیَاءً" اور کہتے تھے کہ تم اس واو کو یہاں سے لے کر اس جگہ کر دو۔ "وَالَّذِیْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَکُمْ ......" اور اسی روایت کو ابن ابی حاتم نے زبیر بن حریث کے طریق پر بواسطہ عکرمہ ابن عباسؓ سے یوں بھی بیان کیا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا اس واو کو یہاں سے الگ کر کے "اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ" میں لے جاؤ۔ اور ابن اشتہ اور ابن ابی حاتم نے عطاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "مَثَلُ نُوْرِهٖ کَمِشْکٰوةٍ" کے بارے میں یہ قول دریافت کیا ہے کہ انہوں نے کہا "یہ کاتب کی غلطی ہے۔ خدا اس بات سے بدر جہا بڑھ کر صاحب عظمت ہے کہ اس کا نور ایک قندیل کی مثل ہو۔ جز ایں نیست کہ یہ مومن کے نور کی مثال ہے۔ ابن رشتہ نے ان تمام مذکورہ بالا آثار کے جواب میں کہا ہے۔ اس سے یہ مراد ہے کہ مصاحف کے لکھنے والوں نے حروف کے چننے میں غلطی کی اور انہوں نے اس بات کا خیال نہیں کیا کہ حروف سبعہ میں سے کون سا حرف اس لئے بہتر ہو سکتا ہے کہ عام لوگوں کو اس پر جمع کر دیا جائے اور اس کی مراد ہرگز نہیں کہ جو لکھا گیا وہ ایسی غلطی ہے جو کہ قرآن شریف سے خارج ہے وہ کہتا ہے۔ لہٰذا ام المومنینؓ (عائشہؓ) کے قول حروف الہجاء (حرف ہجا میں پھیر بدل ہو گئی) سے یہ مراد ہو گی کہ لکھنے والے کو ایسے ہجاء بتائے گئے یا تعلیم دیئے گئے جو حروف سبعہ میں سے بہترین ہجاء کے علاوہ تھے اور اسی طرح ابن عباسؓ کے قول "جبکہ وہ (کاتب) اونگھ رہا تھا" سے یہ مفہوم ذہن نشین ہونا چاہئے کہ کاتب نے اُس وجہ پر غور وخوض نہیں کیا۔ جو بہ نسبت دوسری وجہ کے اولیٰ تھی اور ایسے ہی دوسری باتوں کو بھی خیال کرنا چاہئے لیکن ابن الانباری نے صرف ان روایتوں کو کمزور ٹھہرانے اور ابن عباسؓ اور دیگر سلف کی ایسی روایتیں جو کہ ان حروف کو قرأت ثابت کرتی ہیں۔ ان کے معاوضہ میں لانے کی سعی کی ہے۔ مگر بات یہ ہے کہ ابن رشتہ کا پہلا جواب اس کی نسبت بہت ہی اچھا اور دلنشین ہے اور اس کے بعد ابن اشتہ نے یہ بھی کہا ہے کہ حدثنا ابو العباس محمد بن یعقوب۔ ابناء نا ابو داؤد ابناء نا ابن الاسود ابناء نا یحییٰ بن آدم عن عبد الرحمٰن بن ابی الزناد اور عبد الرحمٰن نے اپنے باپ ابی الزناد کے واسطے سے خارجہ بن زید کی یہ روایت کی ہے کہ لوگوں نے زید سے دریافت کیا! ابا سعید تم کو یہ وہم (کیوں)

ہو گیا ہے کہ آیۂ کریمہ "ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّانِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ" (ہر ایک میں بتکرار اثنین آئی ہے) ہے زید نے جواب دیا "اس واسطے (مجھ کو یہ وہم اس واسطے ہوا ہے) کہ اللہ پاک فرماتا ہے "فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى" لہٰذا وہ دونوں دو جوڑے ہیں۔ نر ایک جوڑا ہے اور مادہ ایک جوڑا؟ ابن اشتہ اس روایت کو بیان کرنے کے بعد کہتا ہے پس یہ خبر دلالت کرتی ہے کہ لوگ (صحابہؓ) مصحف میں لکھنے کے واسطے ایسے حروف کو چن لیا کرتے تھے جو کہ معانی کے جمع کر لینے میں سب سے بڑھے ہوئے' زبانوں میں حد سے زائد سلیس ماخذ میں بہت ہی قریب الفہم اور اہل عرب کے نزدیک مشہورتر تھے اور دوسرے الفاظ (جو کہ مصحف میں لکھے نہیں جاتے تھے) وہ بھی سب لوگوں کے قریب مشہور قرأت تھے اور اُسی طرح وہ الفاظ بھی جو کہ ان امور سے مشابہ ہوتے تھے۔

فائدہ: اس میں اُن حروف کا بیان ہوگا جو کہ تین وجوہ سے قرأت کیے گئے ہیں۔ اعراب۔ بناء اور یا اسی کے مثل کسی تیسری وجہ سے۔ میں نے احمد بن یوسف بن مالک الرعینی کی ایک عمدہ تالیف اُس موضوع پر مطالعہ کی ہے۔ اس کتاب کا نام تحفة الاقران فيما قرئ بالتثليث من حروف القرآن ہے الحمد للہ۔ حمد کے دال کو ابتدا (مبتدا ہونے) کے لحاظ سے رفع مصدر (مفعول مطلق) ہونے کے اعتبار پر نصب اور اس رعایت سے کہ دال للہ کے لام کی حرکت کا متبع (پیرو ہے) کسرہ دے کر پڑھا جاتا ہے۔ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ ب کو صفت ہونے کی وجہ سے جر کے ساتھ مبتدا مضمر مان کر اور اُسے اضافت توصیفی منقطع کر کے رفع کے ساتھ اور اسی قطع اضافت کی بنیاد پر کسی فعل کے اضمار یا اُس کے ندا ہونے کا خیال کر کے نصب کے ساتھ قرأت کر سکتے ہیں۔ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ؟ دونوں کی قرأت مذکورۂ فوق ہر سہ وجوہ اعراب کے ساتھ ہوئی ہے۔ اِثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ش کے سکون کے ساتھ جو کہ تمیم کی لغت ہے اُس کے کسرہ کے ساتھ جو کہ حجاز کی لغت ہے۔ اور اُس کو فتحہ دے کر جو کہ بلی کی لغت ہے تینوں طرح اس کی قرأت ہوئی ہے۔ اَلْمَرْءُ میم کو تین حرکتوں کے ساتھ قرأت کیا گیا ہے۔ اُس کے بارہ میں اتنی ہی لغتیں آئی ہیں۔ فَبُهِتَ الَّذِيْ كَفَرَ کفر کو جماعت نے مفعول پر بنا کر کے (فتحہ کے ساتھ) قرأت کیا ہے اور ایک قرأت میں۔ ضَرَبَ. عَلِمَ. حَسُنَ کے وزن پر بنا (فتحہ پر مبنی) کر کے فاعل قرار دیا گیا ہے۔ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ ذال کو تینوں حرکتیں دے کر قراءت کی گئی ہے۔ "وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَاءَلُوْنَ بِهٖ وَالْأَرْحَامَ" میم کو اسم اللہ پر معطوف کر کے نصب بہ کی ضمیر پر عطف ڈال کر جر اور خبر محذوف کا مبتدا بنا کر رفع کے ساتھ قرأت کیا جاتا ہے (یعنی وَالْاَرْحَامُ مِمَّا يحب ان تتقوه وان تحتاطوا لانفسكم فيه) ارحام بھی اُن چیزوں میں سے ہیں جن سے ڈرنا واجب ہے اور تم اپنے نفسوں کو اُن کے بارے میں محتاط بناؤ۔ لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ ضرر کی رے۔ صفت قرار دے کر رفع۔ مومنین کی صفت ٹھہرا کر جر اور مستثنیٰ منہ ماننے کی وجہ سے نصب کے ساتھ پڑھی گئی ہے۔ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ ارجل کے لام کو ایدی پر عطف کرنے کے لحاظ سے نصب جوار یا کسی اور وجہ کے لحاظ سے جر اور خبر محذوف (جس پر اُس کا ماقبل دلالت کرتا ہے) کا مبتدا مان کر رفع کے ساتھ قرأت کیا ہے۔ فَجَزَآءٌ. مِثْلُ. مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ مثل کو جزاء کا مضاف الیہ قرار دے کر جر جزاء کی صفت ٹھہرا کر رفع وتنوین اور جزاء کا مفعول بنا کر نصب کے ساتھ قرأت کیا گیا ہے۔ وَاللّٰهُ رَبُّنَا. رَبَّنَا کو صفت میں بدل ڈال کر جر اور ندا یا اَمْدَحُ فعل کو مضمر مان کر نصب اور اسم اللہ اور رب

دونوں کو مبتدا و خبر ہونے کی حیثیت سے رفع دے کر قرأت کی گئی ہے۔ وَيَذَرَكَ وَاٰلِهَتَكَ. يَذَرَكَ کو رفع نصب اور جزم (را) کے ساتھ (خفت کے خیال سے) قرأت کیا گیا ہے۔ فَاجْمَعُوْا اَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ میں شرکاءکم نصب کے ساتھ مفعول معہ یا معطوف یا ادعوا فعل کو مقدر قرار دے کر پڑھا ہے۔ فَاجْمَعُوْا کی ضمیر پر عطف ڈال کر یا مبتدائے خبر محذوف قرار دے کر رفع کے ساتھ اور کم پر جو کہ امرکم میں ہے عطف کرنے کی وجہ سے جر دے کر قرأت کیا ہے۔ وَكَاَيِّنْ مِّنْ اٰيَةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يَمُرُّوْنَ عَلَيْهَا ارض کو اُس کے ماقبل پر عطف کر کے جر اور باب اشتغال سے قرار دے کر نصب اور اس لحاظ سے کہ وہ مبتدا اور اُس کا مابعد خبر ہے۔ رفع دے کر قرأت کی گئی ہے۔ وَحُرِّمَ عَلٰى قَرْيَةٍ حرم فعل ماضی کا صیغہ حرف را کے فتحہ کسرہ اور ضمہ ہر سہ حرکتوں کے ساتھ اور صیغۂ وصف حرم) اکے لحاظ سے فتحہ حا کے ساتھ رے کو کسرہ و سکون دے کر اور کسرۂ حا ساتھ رے کو ساکن کر کے بھی پڑھا ہے اور اُس کے علاوہ اُس کی قرأت حَرَامٌ فتحہ اور الف کے ساتھ بھی کی گئی ہے غرض کہ سات قرأتیں اس میں ہیں۔ كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ اس کی قرأت حرف دال کی ہر سہ حرکتوں کے ساتھ کی گئی ہے۔ يٰسٓ مشہور قرأت نون کے سکون کے ساتھ ہے اور شاذ طریقہ پر فتحۂ نون کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے بلحاظ تخفیف اور باعتبار التقائے ساکنین کے (یعنی یا و نون ملفوظی جو کہ سین کے تلفظ میں آتے ہیں) کسرۂ نون کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور بجز نداء ہونے کے لحاظ سے اُس کو رفع بھی دیا جاتا ہے سَوَاءً لِّلسَّائِلِيْنَ. سَوَاءً کو حال قرار دے کر نصب کے ساتھ اور شاذ طریقہ پر رفع کے ساتھ (یعنی هُوَ سَوَاءٌ بحذف مبتدا) اور الایام پر محمول کر کے جر دے کر قرأت کیا ہے۔ وَلَاتَ حِيْنَ مَنَاصٍ لفظ حین کو رفع نصب اور جر تینوں اعراب دے کر پڑھا ہے۔ وَقِيْلِهٖ يٰرَبِّ. قِيْلَهٗ کو مفعول مطلق بنا کر نصب اور دوسری طرح جر دے کر پڑھا ہے جس کی توجیہ پیشتر بیان ہو چکی اور شاذ طریقہ پر اُسے عِلْمُ السَّاعَةِ پر عطف کر کے رفع کے ساتھ پڑھا ہے۔ قٓ مشہور قرأت سکون کے ساتھ ہے۔ اور شاذ قرأت میں بوجہ مذکورہ بالا فتحہ و کسرہ بھی دیا گیا ہے۔ اَلْحُبُكِ اس میں سات قرأتیں ہیں۔ حا اور با دونوں کا ضمہ دونوں کا کسرہ اور دونوں کا فتحہ۔ حا کو ضمہ اور با ساکن حا کو ضمہ اور با کو فتحہ اور حا کو کسرہ با ساکن۔ اور حا کو کسرہ با کو ضمہ۔ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ ہر سہ حروف (ب۔ ف اور ن) رفع۔ نصب اور جر۔ کے ساتھ اس کی قرأت کی گئی ہے۔ وَحُوْرٌ عِيْنٌ كَاَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ حور اور عین دونوں لفظوں کے جر اور رفع اور نصب کے ساتھ يُزَوَّجُوْنَ فعل مضمر کی وجہ سے پڑھا ہے۔

فائدہ: بعض علما کا قول ہے کہ قرآن میں باوجود اس کے کہ منصوبات کی کثرت ہے مگر کوئی مفعول معہ اُس میں نہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن میں متعدد جگہیں ایسی ہیں جن کو مفعول معہ کی حیثیت سے اعراب دیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک جو سب سے زائد مشہور ہے قولہ تعالیٰ "فَاجْمَعُوْا اَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ" ہے یعنی تم مع اپنے شریک لوگوں کے اپنے معاملہ کو جمع کرلو۔ اور اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے۔ دوم قولہ تعالیٰ "قُوْا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيْكُمْ نَارًا" ہے۔ الکرمانی کتاب غرائب التفسیر میں لکھتا ہے کہ یہ مفعول معہ ہے یعنی مع اَهْلِيْكُمْ (اپنے گھر والوں سمیت) اور سوم قولہ تعالیٰ "لَمْ يَكُنِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ وَالْمُشْرِكِيْنَ" کے بارے میں الکرمانی کا قول ہے کہ "احتمال ہوتا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَالْمُشْرِكِيْنَ۔ الَّذِيْنَ" یا اُس واو سے جو کہ كَفَرُوْا میں ہے۔ مفعول معہ واقع ہو۔

بیالیسویں نوع

وہ ضروری قواعد جن کے جاننے کی حاجت ایک مفسر کو ہوتی ہے

قاعدہ: ضمائر کے بیان میں۔ ابن الانباری نے قرآن میں واقع ہونے والی ضمیروں کی بابت دو جلدوں کی ایک مطول کتاب تحریر کر ڈالی ہے۔ ضمیر دراصل اختصار کی وجہ سے وضع کی گئی ہے اور بدیں وجہ قولہ تعالیٰ "اَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَّاَجْرًا عَظِيْمًا" پچیس کلموں کے قائم مقام ہے یعنی اگر ہر لفظ کو ظاہر کر دیا جاتا تو اس جملہ میں پورے پچیس کلمے ہوتے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "قُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ" کے بارہ میں مکی نے کہا ہے کہ کتاب اللہ میں کوئی آیت ایسی نہیں جو اس آیت سے بڑھ کر ضمیروں پر مشتمل ہو کیونکہ اس میں پچیس ضمیریں ہیں اور یہی باعث ہے کہ جب تک کلام میں ضمیر متصل کا آنا دشوار نہیں ہوتا اُس وقت تک اُسے ترک کر کے ضمیر منفصل کی طرف عدول نہیں کیا جاتا۔ مثلاً یہ کہ ضمیر کا وقوع ابتدائے کلام میں ہو جیسے "اِيَّاكَ نَعْبُدُ" یا وہ الاّ کے بعد واقع ہو جیسے "اَمَرَ اَنْ لاَ تَعْبُدُوْا اِلاَّ اِيَّاهُ" کہ ان مقامات میں ضمیر متصل نہیں آسکتی تھی لہٰذا بجبوری ضمیر منفصل لائی گئی۔

ضمیر کا مرجع: یہ بھی ضروری ہے کہ ضمیر کا کوئی مرجع ہو جس کی جانب وہ پھرے۔ مرجع ضمیر سابق میں ملفوظ اور ایسا ہونا چاہئے کہ ضمیر اس پر بالمطابقت دلالت کرتی ہو جیسا کہ ان مثالوں میں ہے۔ وَنَادٰى نُوْحُ اِبْنَهٗ . وَعَصٰى اٰدَمُ رَبَّهٗ. اِذَا اَخْرَجَ يَدَهٗ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا یا ضمیر کی دلالت اُس مرجع پر بالتضمن ہو۔ جیسے اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ میں ہے کہ ضمیر اُس عدل کی طرف راجع ہوتی ہے جو کہ اعدلوا میں متضمن ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسَاكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ" یعنی مقسوم (تقسیم کی گئی چیز) سے کیونکہ قسمت کا لفظ تضمناً مقسوم پر دلالت کر رہا ہے اور یا ضمیر کی دلالت مرجع پر التزامی ہو۔ مثلاً اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ یعنی قرآن کو نازل کیا کیونکہ انزال (نازل کرنے) کا لفظ التزاماً اُس پر دلالت کرتا ہے اور قولہ تعالیٰ "فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاءٌ اِلَيْهِ" میں عُفی کا لفظ ایک عافی (معاف کئے گئے) کو مستلزم (لازم لیتا) ہے جس کی طرف اِلَيْهِ کی ضمیرہ پھر رہی ہے۔ یا یہ کہ ضمیر کا مرجع اُس سے لفظاً (باعتبار لفظ) متاخر ہوگا مگر رتبہ کے لحاظ سے اُس کو تقدم ہی حاصل رہے گا اور اس حالت میں ضمیر کی دلالت مرجع پر دلالت مطابقی ہوگی جیسے کہ فَاَوْجَسَ فِيْ نَفْسِهٖ خِيْفَةً مُّوْسٰى. وَلاَ يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوْبِهِمُ الْمُجْرِمُوْنَ. اور فَيَوْمَئِذٍ لاَّ يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهٖ اِنْسٌ وَّلاَ جَانٌّ میں ہے اور یا یہ کہ مرجع ضمیر سے رتبہ میں بھی متاخر ہوگا اور یہ بات ضمیر شان وقصہ نِعْمَ. بِئْسَ اور تنازع کے باب میں ہوگی یا یہ کہ ضمیر کا مرجع متاخر ہوگا اور ضمیر اس مرجع پر التزاماً دلالت کرے گی۔ جیسے کہ فَلَوْلاَ اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ اور كَلاَّ اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ میں ہے کہ انہیں روح یا نفس کو جو کہ مرجع ہے اس لئے مضمر بنایا ہے کہ حلقوم اور تراقی کے الفاظ اُس پر التزاماً دلالت کرتے ہیں اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "حَتّٰى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ" میں شمس کو مضمر کیا گیا ہے کیونکہ اس پر حجاب کا لفظ التزاماً دلالت کرتا ہے۔ اور گاہی سیاق عبارت مرجع پر دلالت کرتا ہے اور اس حالت میں وہ سننے والے

شخص کی سمجھ پر اعتماد کرنے کے باعث مضمر بنا دیا جاتا ہے مثلاً کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ اور مَا تَرَكَ عَلٰى ظَهْرِهَا کہ انہیں ارض (زمین) اور دنیا کا اضمار کیا گیا ہے۔ اور لاَ بَوَيْهِ میں میت کا لفظ جو مرجع ہے مضمر ہے اور پہلے اُس کا کوئی ذکر بھی نہیں آیا ہے اور کبھی ضمیر کی بازگشت مذکور لفظ پر بغیر اُس کے معنی کے ہوا کرتی ہے۔ "وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖ" یعنی دوسرے معمر کی عمر سے (کچھ کم نہیں کیا جاتا) اور کسی وقت ضمیر کا عود اُس چیز کے کسی حصہ پر ہوا کرتا ہے جو کہ پہلے گزر چکی ہو جیسا کہ قولہ تعالیٰ يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً میں اور قولہ تعالیٰ "وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ" میں قولہ تعالیٰ وَالْمُطَلَّقَاتُ کے بعد ہے کہ یہ حکم تو انہی عورتوں کے لئے خاص ہے جن سے طلاق کے بعد رجعت کی جا سکتی ہے مگر جو ضمیر اس پر عائد ہے وہ رجعی اور غیر رجعی دونوں طرح کی مطلقہ عورتوں میں عام ہے اور گاہے ضمیر کا عود معنی پر ہی ہوا کرتا ہے جیسے کہ "كَلَالَةً" میں خداوند کریم فرماتا ہے "فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ" حالانکہ پہلے کوئی ایسا تثنیہ کا لفظ آیا ہی نہیں جس پر كَانَتَا کی ضمیر کا عود ہو سکے اخفش اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ كَلَالَةً کا لفظ ایک دو یا تین اور اس سے زائد (جمع) سب پر یکساں بولا جاتا ہے لہٰذا اُس کی طرف پھرنے والی ضمیر معنی کے احتمال سے اسی طرح مثنیٰ لائی گئی جس طرح کہ مَن کے معنی پر محمول کر کے اُس کی جانب جمع کی ضمیر عائد ہوا کرتی ہے اور کبھی ضمیر کا عود ایک شے کے لفظ پر ہوتا ہے اور اُس سے اُس شے کی جنس مراد ہوتی ہے زمخشری کہتا ہے اس کی مثال ہے اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللّٰهُ أَوْلٰى بِهِمَا یعنی فقیر اور غنی کی جنس سے کیونکہ فقیرا اور غنیاً کے الفاظ دونوں جنسوں پر دلالت کرتے ہیں ورنہ اگر ضمیر کا مرجع متکلم کی طرف ہوتا تو وہ واحد لائی جاتی اور گاہے ذکر دو چیزوں کا ہوتا مگر ضمیر کا عود اُن میں سے ایک ہی شے کی طرف ہوتا ہے جو بیشتر دوسری شے ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ" کہ اس میں ضمیر کا اعادہ صلاۃ کی طرف ہوا ہے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اس استعانت کی جانب جو استعینوا سے مفہوم ہو رہی ہے ضمیر کی بازگشت ہے اور قولہ تعالیٰ "جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوْرًا وَّقَدَّرَهٗ مَنَازِلَ" یعنی قمر کو کیونکہ چاند ہی کے ذریعہ سے مہینوں کی شناخت ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ أَحَقُّ أَنْ تُرْضُوْهُ" میں مراد تو یہ ہے کہ خدا اور رسولؐ دونوں کو راضی کرو مگر ضمیر کو رسولؐ کے واسطے منفرد بنایا کیونکہ وہ بندوں کو خدا کی طرف بلانے والے اور رودر رو اُن سے خطاب کرنے والے ہیں۔ اور اُن کی خوشنودی سے خدا کی خوشنودی لازم آتی ہے۔ اور کبھی ضمیر تثنیہ کی ہوتی مگر اُس کا مرجع دو مذکور چیزوں میں سے ایک ہی چیز ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ" حالانکہ موتی اور مونگے دونوں چیزیں ایک ہی شے (سمندر) سے نکلا کرتی ہیں۔ پھر گاہے کوئی ضمیر ایک شے کے ساتھ متصل آتی ہے حالانکہ وہ اُس شے کے علاوہ دوسری شے کے لئے ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِيْنٍ" یعنی آدم سے پیدا کیا۔ اور پھر فرماتا ہے ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً چنانچہ یہ ضمیر اولاد آدم کے حق میں ہے۔ کیونکہ آدم نطفہ سے پیدا نہیں ہوئے تھے میں کہتا ہوں یہی استخدام[1] کا باب ہے۔ اور اس سے ہی قولہ تعالیٰ "لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ" پھر فرمایا قَدْ سَأَلَهَا یعنی دوسری چیزیں جو کہ سابق کے لفظ اشیاء سے مفہوم ہوتی ہیں۔ اور کبھی ضمیر کا عود اس شے کے ملابس (ہمشکل) پر ہوا کرتا ہے۔ جس کے واسطے وہ ضمیر آتی ہے مثلاً اِلَّا عَشِيَّةً اَوْ ضُحٰهَا یعنی اُس (شام) کے دن کا دوپہر نہ کہ خود شام کا دوپہر کہ

[1] استخدام ایک مشترک لفظ کہہ کر پھر دو لفظ اور بھی کہے جن میں ایک لفظ سے مشترک لفظ کے ایک معنی اور دوسرے لفظ سے دوسرے معنی مراد ہوں۔ مترجم

اُس کا دو پہر ہوتا ہی نہیں۔ اور کبھی ضمیر کا عود کسی ایسی چیز کی طرف ہوتا ہے۔ جو مشاہد محسوس نہیں ہوتی حالانکہ اصل اس کے خلاف ہے (یعنی ضمیر کا عود مشاہد محسوس کی طرف ہونا چاہئے) مثلاً قولہ تعالیٰ "اِذَا قَضٰـی اَمۡـرًا فَـاِنَّـمَـا یَقُوۡلُ لَهٗ کُنۡ فَیَکُوۡنَ" کہ اس میں لہ کی ضمیر امر پر عائد ہے اور وہ گو اس وقت موجود نہیں مگر اس لئے کہ جب خدا کے علم میں اُس چیز کا ہونا پہلے سے مقرر تھا تو گویا وہ بمنزلہ مشاہد موجود کے تھی۔

قاعدہ: ضمیر کے عود کرنے کی اصل یہ ہے کہ وہ کسی سبب سے قریب تر ذکر کی گئی شے کی طرف پھرے اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ "وَ كَذٰلِكَ جَعَلۡنَا لِكُلِّ نَبِیٍّ شَیَاطِیۡنَ الۡاِنۡسِ وَالۡجِنِّ یُوۡحِیۡ بَعۡضُهُمۡ اِلٰی بَعۡضٍ" میں پہلے مفعول کو موخر کر دیا تاکہ اُس کے نزدیک ہونے کے باعث ضمیر اُس کی طرف عائد ہو سکے مگر جس حالت میں کہ مرجع مضاف اور مضاف الیہ ہو (ترکیب اضافی) تو اصل یہ ہے کہ ضمیر کی بازگشت مضاف کی طرف ہوتی ہے اور اُس کا باعث یہ ہے کہ مضاف ہی مسند الیہ ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِنۡ تَعُدُّوۡا نِعۡمَتَ اللّٰهِ لَا تُحۡصُوۡهَا" اور کبھی ضمیر کا عود مضاف الیہ کی طرف بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ "اِلٰـی اِلٰهِ مُوۡسٰی وَاِنِّیۡ لَاَظُنُّهٗ كَاذِبًا" میں اظنہ کی ضمیر موسیٰ کی طرف پھرتی ہے جو مضاف الیہ ہیں اور قولہ تعالیٰ "اَوۡ لَـحۡـمَ خِـنۡـزِیۡرٍ فَاِنَّهٗ رِجۡسٌ" میں اختلاف ہے کہ ضمیر کا مرجع کون ہے مضاف یا مضاف الیہ بعض لوگوں نے مضاف کو مرجع بتایا ہے اور کچھ لوگوں نے مضاف الیہ کو۔

قاعدہ: اصل یہ ہے کہ مرجع کے بارہ میں پراگندگی سے بچنے کے لئے ضمائر کا توافق ہونا چاہئے۔ یعنی کئی ضمیریں جو ایک جملہ میں آئیں اُن کا مرجع ایک ہی ہونا ضروری ہے چنانچہ اسی لحاظ سے جبکہ بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ "اَنِ اقۡـذِفِیۡهِ فِی التَّـابُـوۡتِ فَـاقۡـذِفِیۡهِ فِی الۡیَمِّ" میں پہلی ضمیر کا موسیٰ اور دوسری ضمیر کا تابوت کی طرف راجع ہونا جائز قرار دیا تو زمخشری نے ان لوگوں پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا یہ تنافر (ضمیروں کا باہم ایک دوسرے سے الگ ہونا اور ایک ہی مرجع کی طرف نہ پھرنا) اور قرآن کو اعجاز کی تعریف سے خارج بنانے والا امر ہے اور زمخشری نے کہا ہے کہ تمام ضمیریں موسیٰ ہی کی طرف راجع ہیں ورنہ بعض ضمیروں کا موسیٰ کی طرف اور بعض کا تابوت کی طرف پھرنا باعثِ خرابی ہے کیونکہ اس طرح نظم میں تنافر ہونا پایا جاتا ہے۔ اور نظمِ کلام اعجازِ قرآن کی جڑ ہے جس کی رعایت رکھنا مفسر کا سب سے بڑا فرض ہے۔ اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ "لِتُـؤۡمِـنُـوۡا بِاللّٰهِ وَرَسُوۡلِهٖ وَتُعَزِّرُوۡهُ وَتُوَقِّرُوۡهُ وَتُسَبِّحُوۡهُ" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں تمام ضمیریں اللہ تعالیٰ کی جانب پھرتی ہیں۔ اور اُس کو قوت دینے سے یہ مراد ہے کہ خدا کے دین اور اُس کے رسول کو قوت دو اور جس شخص نے ضمائر میں تفریق کی ہے تو بے شک اُس نے بعید از فہم بات کہی ہے اور اس اصل سے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَسۡتَـفۡـتِ فِیۡهِمۡ مِّـنۡهُمۡ اَحَدًا" کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ اس میں فیھم کی ضمیر اصحاب کہف کی طرف اور منھم کی ضمیر یہودیوں کی جانب راجع ہے۔ اس بات کو ثعلب اور مبرد نے کہا ہے اور ایسی ہی قولہ تعالیٰ "اِلَّا تَـنۡـصُرُوۡهُ ..... " میں دو ضمیریں ہیں اور وہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پھرتی ہیں۔ مگر ایک علیـہ کی ضمیر کہ وہ آپ کے ساتھی کی جانب راجع ہے جیسا کہ سہیلی نے اکثر لوگوں سے اس بات کو نقل کیا ہے اور اُس کی علت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل پر تو ہر وقت سکینہ موجود رہتا تھا اور اسی آیت میں جـعـل کی ضمیر خداوند کی جانب راجع ہے اور کبھی ضمائر کے مابین تنافر سے بچنے کے واسطے اختلاف بھی کر دیا جاتا ہے جیسے کہ قولہ تعالیٰ "مِنۡهَـا اَرۡبَعَةٌ حُـرُمٌ" میں ضمیر کا مرجع اثنـی عشـر ہے مگر پھر خداوند کریم نے

ارشاد فرمایا "فلا تظلموا فیهنّ" اور اس میں پہلی ضمیر کے خلاف جمع مونث کی ضمیر لایا کیونکہ یہ ضمیر اربعۃ کی طرف بازگشت کرتی ہے۔

ضمیر الفصل: یہ بھی ضمیر ہے مرفوع کے صیغہ کے ساتھ آتی اور متکلم مخاطب اور غائب اور مفرد (واحد) وغیرہ ہونے میں اپنے ماقبل سے مطابق ہوا کرتی ہے اس کا وقوع صرف مبتدا یا ایسی چیز کے بعد ہوتا ہے جس کی اصل مبتدا ہو اور کہا گیا ہے کہ اُس خبر کے بعد بھی جو مبتدا بننے والی اور اسم ہو (اُس کا وقوع ہوتا ہے) مثلاً قولہ تعالیٰ "واُولٰئک هُمُ الْمُفلِحُوْن. وانا لنحنُ الصَّافُوْنَ. كُنتَ اَنتَ الرَّقِيْبَ عَلَيْهِم. تَجِدُوْ عِندَه اللّٰهِ هُوَ خَيْرًا. اِنْ تَرَنِ اَنَا اَقَلَّ مِنکَ مَالًا. هٰؤُلاءِ بَنَاتِي هُنَّ اَطْهَرُ لَكُمْ" اور اخفش نے ضمیر منفصل کا حال اور ذی الحال کے مابین واقع ہونا بھی جائز قرار دیا ہے اور اس کی تمثیل میں قولہ تعالیٰ "هُنَّ اَطْهَرَ" نصب کے ساتھ روایت کیا ہے۔ جرجانی اُس کا وقوع فعل مضارع کے قبل روا رکھتا اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ" سے دیتا ہے اور ابوالبقاء نے اسی قسم کی مثال قولہ تعالیٰ "وَمَكْرُ اُولٰئِكَ هُوَ يَبُوْرُ" کو بھی بتایا ہے۔ ضمیر منفصل کے لئے اعراب کا کوئی محل نہیں ہوتا اور اس کے تین فائدے ہیں (۱) اس بات کی خبر دینا کہ اس کا مابعد خبر ہے نہ کہ تابع (بدل یا صفت وغیرہ) (۲) تاکید اور اسی وجہ سے کوفیوں نے اس کا نام دعامۃ قرار دیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ کلام کی ویسی ہی تقویت ہوتی ہے جس طرح ستون سے سقف کی پائیداری متصور ہوا کرتی ہے اور اسی اصول پر بعض لوگوں نے یہ قاعدہ بنا دیا ہے کہ ضمیر منفصل اور ضمیر متصل کے مابین اکجائی نہیں کی جاسکتی چنانچہ "زید نفسہ هو الفاضل" کبھی نہ کہا جائے گا (۳) اختصاص (خاص بنا دینے کا) فائدہ دیتی ہے۔ زمخشری نے بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "اُولٰئکَ هُمُ الْمُفلِحُوْنَ" میں تینوں فائدے ایک ساتھ موجود ہیں۔ وہ کہتا ہے اس ضمیر منفصل کا یہ فائدہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کے خبر ہونے پر دلالت کر رہی ہے اور اُس کو صفت نہیں ٹھہراتی۔ دوم یہ تو کید کا فائدہ دیتی ہے اور تیسرے اس بات کا ایجاب کر رہی ہے کہ مسند کا فائدہ خاص مسند الیہ ہی کے لئے ثابت ہے نہ کہ اُس کے سوا کسی اور شے کے لئے۔

ضمیر شان وقصہ۔ اس کو ضمیر مجہول بھی کہتے ہیں۔ کتاب مغنی میں آیا ہے کہ یہ ضمیر پانچ وجوہ سے قیاس کے مخالف ہے اوّل یہ لازمی طور پر اپنے مابعد کی طرف عائد ہوا کرتی ہے۔ اس لئے کہ جو اس کی تفسیر کرنے والا ہوتا ہے اُس کا کل یا جزو کچھ بھی اس پر مقدم ہونا جائز نہیں ہوتا۔ دوم یہ کہ اس کا مفسر جملہ ہی ہوتا ہے کوئی اور شے نہیں ہوتا۔ سوم یہ کہ اُس کے بعد کوئی تابع نہیں آتا چنانچہ نہ اُس کی تاکید ہوتی ہے نہ اس پر عطف کیا جاتا ہے اور نہ اُس سے بدل ڈالا جاتا ہے۔ چہارم یہ کہ اُس میں ابتدا یا اُس کے ناسخ کے سوا اور کوئی چیز عمل نہیں کرتی۔ پنجم یہ کہ وہ افراد (مفرد ہونے) کو لازم لیا کرتی ہے اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ. فَاِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ اَبْصَارُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا. فَاِنَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ یہ مخبر عنہ (مسند الیہ) کی تعظیم اور بڑائی پر دلالت کرتی ہے یوں کہ پہلے اُس کا ذکر مبہم طریقہ سے کر کے پھر اس کی تشریح کی جائے۔

تنبیہ: ابن ہشام کہتا ہے جہاں تک ضمیر کا احتمال ضمیر شان کے علاوہ کسی اور ضمیر پر ہو سکے اُس وقت تک کبھی اُس کو ضمیر شان پر محمول نہ کرنا چاہئے اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ اِنَّهُ يَرَاكُمْ کے بارہ میں زمخشری کا یہ قول کہ "ان کا اسم ضمیر شان ہے" کمزور قرار دیا گیا اور بہتر یہ ہے کہ اس ضمیر کو (جو کہ قولہ تعالیٰ "اِنَّهُ يَرَاكُمْ" میں ہے۔) ضمیر شیطان کہا جائے کہ اس کی

تا ئیدوَقَبِیْلُهٗ: کے بالنصب پڑھنے سے ہورہی ہے اور ضمیر شان کا عطف اُس پر (منصوب پر) نہیں ہوتا۔

قاعدہ: غالبًا ذوی العقول کی جمع پر ضمیر بھی صیغہ جمع ہی کے ساتھ عائد ہوا کرتی ہے۔خواہ وہ جمع قلت کے لئے ہو یا کثرت کے واسطے مثلاً وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ. وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ اور قولہ تعالٰی اَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ میں بے شک ضمیر مفرد (واحد) آئی ہے کیونکہ خداوند کریم نے یہاں پر مطہرات نہیں فرمایا۔مگر ذوی العقول کی جمع کے بارہ میں غالبًا یہ حالت ہوتی ہے کہ جمع کثرت ہو تو اُس کے لئے ضمیر مفرد اور جمع قلت ہو تو اُس کے واسطے ضمیر جمع لائی جاتی ہے اور قولہ تعالٰی "اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَاللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا...... مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" میں ان دونوں طرح کی ضمیروں کا اجتماع ہوگیا ہے کہ شہور جو کہ جمع کثرت ہے۔اُس پر منھا کی ضمیر صیغۂ واحد کے ساتھ عائد کی گئی ہے اور پھر فرمایا "فَلَا تَظْلِمُوْا فِیْهِنَّ" اور اس ضمیر کا اعادہ اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ پر کیا جو کہ جمع قلت ہے۔فراء نے اس قاعدہ کا ایک نہایت عمدہ راز بیان کیا ہے جو یہ ہے چونکہ جمع کثرت جو کہ دس یا اس سے زائد تعداد پر دلالت کرنے کے لئے آتی ہے اُس کا ممیز واحد (ایک ہی) تھا اس واسطے اس کے لئے واحد کی ضمیر لائی گئی اور جمع قلت جس کا اطلاق دس یا اُس سے کم تعداد کے لئے ہوتا ہے اُن کا ممیز جمع تھا اس واسطے اُس کی ضمیر جمع لائی گئی۔

قاعدہ: جس وقت کہ ضمیروں میں لفظ اور معنی دونوں باتوں کی رعایتیں اکٹھا ہو جائیں اس وقت لفظی مراعات سے ابتدا کرنی چاہئے۔کیونکہ قرآن میں یہی روش آئی ہے اللہ پاک فرماتا ہے۔"وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّقُوْلُ" پھر فرماتا ہے "وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ" دیکھو پہلے لفظ کے اعتبار سے ضمیر مفرد کی وارد کی اور پھر معنی کے لحاظ سے ضمیر کو بصیغۂ جمع ارشاد کیا۔ایسے ہی وَمِنْهُمْ مَنْ یَّسْتَمِعُ اِلَیْکَ. اِلٰی. وَجَعَلْنَا عَلٰی قُلُوْبِهِمْ . اور. وَمِنْهُمْ مَنْ یَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّیْ وَلَا تَفْتِنِّیْ اَلَا فِی الْفِتْنَةِ سَقَطُوْا. میں بھی۔شیخ علم الدین عراقی کہتا ہے۔قرآن میں معنی پر محمول کر کے صرف ایک ہی موضع میں ابتدا کی گئی ہے ورنہ اور کہیں ایسا نہیں ہوا۔وہ جگہ قولہ تعالٰی "وَقَالُوْا مَا فِیْ بُطُوْنِ هٰذِهِ الْاَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُکُوْرِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلٰی اَزْوَاجِنَا" ہے کہ اس میں خَالِصَةٌ کو معنی پر محمول کر کے پہلے مونث کے صیغہ میں وارد کیا اور پھر لفظی رعایت کر کے وَمُحَرَّمٌ کہا۔ابن حاجب اپنی امالی میں بیان کرتا ہے "اگر ضمیر کا حمل پہلے لفظ پر کیا جائے تو جائز ہے کہ اُس کے بعد معنی پر بھی اُسے محمول کر لیں۔مگر جبکہ پہلے وہ معنی پر محمول کر لی گئی ہو تو اس وقت پھر اُسے لفظ پر محمول کرنا ضعیف امر ہے کیونکہ معنی بہ نسبت لفظ کے زیادہ قوت رکھتے ہیں اس واسطے کمزور شے کا اعتبار کرنے کے بعد قوی شے کی جانب رجوع لانے میں کوئی خرابی نہیں لیکن معنی کا اعتبار کرنے کے بعد قوی سے ضعیف (لفظ) کی طرف رجوع کرنا ٹھیک نہیں اور ابن جنی کتاب المحتسب میں بیان کرتا ہے جبکہ لفظ کی طرف سے ہٹ کر ضمیر کا رجوع معنی کی جانب ہو جائے تو یہ جائز ہے کہ اس ضمیر کو لفظ کی طرف بھی عائد کریں اور اس کی مثال یہ دی ہے۔قولہ تعالٰی "وَمَنْ یَّعْشُ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَیِّضْ لَهٗ شَیْطَانًا فَهُوَ لَهٗ قَرِیْنٌ. وَاِنَّهُمْ لَیَصُدُّوْنَهُمْ وَیَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ" اور اس کے بعد پھر خداوند ارشاد فرماتا ہے حَتّٰی اِذَا جَآءَنَا دیکھو اس آیت میں ضمیر کا رجوع لفظ سے ہٹ کر معنی کی طرف ہو جانے کے بعد پھر لفظ کی طرف بھی ہوا ہے اور محمود بن حمزہ نے اپنی کتاب العجائب میں کہا ہے بعض نحوی لوگ اس طرح گئے ہیں کہ ضمیر کا رجوع معنی پر محمول ہو جانے کے بعد لفظ پر محمول کرنا چاہئے لیکن قرآن میں اس کے خلاف آیا ہے۔اللہ پاک فرماتا ہے "خَالِدِیْنَ فِیْهَا اَبَدًا قَدْ اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهٗ رِزْقًا" کہ (پہلے ضمیر کا

مرجع معنی کے لحاظ سے صیغہ جمع کے ساتھ لایا گیا اور پھر اعتبار لفظ لـہٗ صیغہ واحد کے ساتھ) ابن خالو یہ اپنی کتاب میں بیان کرتا ہے مَنْ یا اُسی کے ایسے الفاظ میں یہ بات کچھ قاعدہ میں داخل نہیں ہے کہ ضمیر کا رجوع لفظ سے معنی کی جانب واحد سے جمع کی طرف اور مذکر سے مؤنث کی سمت ہو اور اس کی مثالیں یہ ہیں۔ "وَمَنْ یَّقْنُتْ مِنْکُنَّ لِلّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ وَتَعْمَلْ صٰلِحًا"۔ "مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ ..... وَلَا خَوْفٌ عَلَیْھِمْ" چنانچہ اس بات پر تمام نحوی لوگوں نے اجماع کیا ہے۔ ابن خالو یہ کہتا ہے اور کلام عرب اور عربیت میں بجز ایک موضع کے اور کہیں بھی ضمیر کا رجوع معنی سے ہٹ کر لفظ کی طرف نہیں ہوا ہے اُس ایک مثال کو ابن مجاہد نے بیان کیا ہے اور وہ قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یُؤْمِنْ بِاللّٰهِ وَیَعْمَلْ صَالِحًا یُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ" ہے کہ اس میں یُؤْمِنْ۔ یَعْمَلْ اور یُدْخِلْهُ" میں ضمیر واحد لائی گئی ہے پھر اُس کے بعد قولہ تعالیٰ خَالِدِیْنَ میں اس کو صیغہ جمع کے ساتھ وارد کیا ہے اور ازاں بعد اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهٗ رِزْقًا میں پھر ضمیر کو صیغۂ واحد کے ساتھ وارد کیا ہے یعنی جمع کے بعد اُس کو وحدت کی طرف راجع کیا ہے۔

قاعدہ: تزکیر و تانیث' تانیث کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) غیر حقیقی۔ مؤنث حقیقی کے فعل سے غالباً یعنی (بیشتر) تاء تانیث کو حذف نہیں کیا جاتا مگر اس صورت میں جبکہ کوئی فصل (علیحدگی) واقع ہو اور جس قدر یہ فصل (فرق) کثیر ہوگا اس قدر حذف کرنا اچھا متصور ہوگا۔ مؤنث حقیقی کے ساتھ تاء تانیث کا ثابت رکھنا بہتر ہے۔ تاوقتیکہ وہ صیغہ جمع نہ ہو اور غیر حقیقی میں فصل کے ساتھ علامت تانیث کا حذف کرنا احسن ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَمَنْ جَاءَ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ. قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ" میں ہے۔ پھر اگر فصل زیادہ ہو تو علامت تانیث کا حذف کرنا بھی زائد اچھا ہوتا جائے گا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَخَذَ الَّذِیْنَ ظَلَمُوا الصَّیْحَةُ" اور اسی حالت میں اس کا ثابت رکھنا بھی مناسب ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَخَذَتِ الَّذِیْنَ ظَلَمُوا الصَّیْحَةُ" چنانچہ یہ دونوں طریقے سورۂ ہود میں جمع ہو گئے ہیں (یعنی حذف اور اثبات علامت تانیث) اور بعض لوگوں نے حذف کو ترجیح دینے کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس بات پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ خداوند کریم نے جس جگہ دونوں باتوں کو جمع کیا ہے وہاں حذف کی مثال کو اثبات کی مثال پر مقدم فرمایا ہے اور اس تقدیم سے اُس کی ترجیح نکلتی ہے۔ جس مقام پر فعل مونث کا اسناد اُس کے ظاہر (اسم ظاہر) کی طرف ہو وہاں فصل نہ ہونے کی حالت میں بھی علامت تانیث کا حذف کر دینا جائز ہے مگر جبکہ اس کا اسناد ضمیر مونث کی جانب ہو تو فعل سے علامت تانیث کا حذف کرنا ممتنع ہے اور جس جگہ ایسے مبتدا اور خبر کے مابین جن میں سے ایک مذکر اور دوسرا مونث ہے کوئی ضمیر یا اسم اشارہ واقع ہو تو اُس موقع پر ضمیر اور اشارہ کی تذکیر اور تانیث دونوں باتیں جائز ہوں گی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "هٰذَا رَحْمَةٌ مِّنْ رَّبِّیْ" میں اسم اشارہ مذکر لایا گیا باوجودیکہ خبر مونث ہے۔ لیکن مبتدا مذکر مقدم تھا اس واسطے اسم اشارہ کو مذکر وارد کیا اور قولہ تعالیٰ فَذٰنِكَ بُرْهَانٰنِ مِنْ رَّبِّكَ میں دونوں مشار الیہ ید اور عصیٰ کو باوجود اس کے کہ وہ مونث ہیں مذکر وارد کیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بُرْهَانَانِ ان کی خبر مذکر تھی۔ اسماء اجناس میں اُن کو جنس ہونے پر محمول تذکیر اور جماعت پر محمول کرنے کے لحاظ سے اُن کی تانیث جائز ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِیَةٍ. اَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ. اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَیْنَا" (اور اس کی قرأت تشابہت بھی کی گئی ہے) اَلسَّمَآءُ مُنْفَطِرٌۢ بِهٖ. اِذَا السَّمَآءُ انْفَطَرَتْ اور بعض لوگوں نے اسی قسم سے قولہ تعالیٰ "جَآءَتْهَا رِیْحٌ عَاصِفٌ" اور "وَلِسُلَیْمٰنَ الرِّیْحَ عَاصِفَةً" کو بھی قرار دیا ہے اور سوال کیا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "مِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللّٰهُ وَمِنْهُمْ

مَنْ حقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ" اور قولہ تعالیٰ "فَرِيْقًا هَدٰى وَفَرِيْقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ" کے مابین فرق کیا ہے اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ ان میں دو وجوہ فرق کی ہیں۔ ایک وجہ لفظی ہے اور وہ دوسری آیت میں حروفِ فاصل کی کثرت ہے اور بیچ میں رکاوٹ ڈالنے والی باتوں کی کثرت حذف کی زیادتی کے باعث ہے۔ دوسری وجہ معنوی ہے جو یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ من حقَّتْ میں لفظ من کا رجوع جماعت کی طرف ہے جو کہ لفظاً مونث ہے۔ بدلیل۔ ولقد بَعَثْنَا فِيْ كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلًا پھر اس کے بعد فرمایا۔ ومنهُم مَّنْ حقَّتْ عليهم الضلالة یعنی انہی قوموں میں سے بعض قومیں ایسی ہیں (جن پر گمراہی کا ثبوت ہوا) اور اگر خداوند کریم (بجائے حقَّتْ کے) ضلَّتْ ارشاد فرماتا تو ضرور تھا کہ تاءِ تانیث متعین ہو جاتی اور دونوں کلام ایک ہی ہیں۔ پس جبکہ ان کے معنی بھی واحد ہوتے تو تانیث کا ثابت رکھنا اسے ترک کرنے کی نسبت سے اچھا ہوتا کیونکہ اس حالت میں وہ اسی شے میں ثابت ہوتی جس کے معنی میں وہ آیا کرتی ہے (یعنی مونث میں) اور فریقا هدى میں فریق کو مذکر لایا جاتا ہے اس واسطے اگر فریقٌ ضلّوا کہا جاتا تو وہ بغیر تاءِ تانیث کے آتا۔ اور قولہ تعالیٰ "حقَّ عليهمُ الضَّلالةُ" اس پہلے جملہ کے معنی میں ہے لہٰذا وہ بغیر تاءِ تانیث کے لایا گیا اور یہ اہل عرب کے اسلوب بیان میں سے ایک اچھا ڈھنگ ہے کہ اُن کے لغت کے قاعدہ میں جو حکم ایک لفظ کے لئے واجب ہوا کرتا ہے جبکہ وہی لفظ ایسے کلمہ کے مرتبے میں آئے جس کو وہ حکم واجب نہیں ہوتا تو اُس وقت پھر اُس لفظ کو وہ حکم نہیں دیا کرتے۔

قاعدہ: تعریف اور تنکیر (معرفہ اور نکرہ کی ضوابط) معرفہ اور نکرہ میں سے ہر ایک کے لئے کوئی ایسی خصوصیت احکام حاصل ہے جو ان میں سے دوسرے کو سزاوار نہیں ہوتی۔ تنکیر کے کئی اسباب ہیں (۱) وحدت کا ارادہ مثلاً وجاء رجلٌ مِّنْ اَقْصَى الْمَدِيْنَةِ يَسْعٰى یعنی ایک آدمی (رجل واحد) اور ضرب اللّٰهُ مثلاً رجلاً فِيْهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُوْنَ وَرَجُلاً سلما لرجل (۲) نوع کا ارادہ مثلاً هذا ذِكْرٌ یعنی نوع من الذکر (ذکر کی ایک نوع ہے) وعلى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ یعنی نوعٌ غريبٌ من الغشاوة لا يتعارفه الناس بحيث غطى مالا يتغطه شيءٌ من الغشاوات (ایک عجیب طرح کا پردہ (مانند یا جالا) ہے۔ جس کو لوگ پہچانتے بھی نہیں اور وہ اس طرح آنکھ کو بند کر لیتا ہے کہ ہر قسم کے جالوں میں سے کوئی بھی اس طرح آنکھ کو ڈھانپ نہیں سکتا) ولتجدنّهم احرصَ الناسِ على حياةٍ یعنی ایک طرح کی زندگی پر (وہ لوگ سخت حریص ہیں) اور وہ آئندہ زمانہ میں درازی عمر کی خواہش ہے کیونکہ ماضی اور حال کے زمانوں میں ازدیادِ عمر کی حرص درست نہیں ہو سکتی۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّاءٍ" میں جو تنوین تنکیر ہے اُس سے نوعیت و وحدت دونوں معنی ایک ساتھ ہی مفہوم ہو سکتے ہیں یعنی (خدا نے) چوپاؤں کی انواع میں سے ہر ایک نوع کو پانی کی انواع میں سے ایک نوع کے ذریعہ سے پیدا کیا اور چوپاؤں کے افراد سے ہر ایک فرد کو نطفوں کے افراد کے ایک فرد سے پیدا کیا۔ (۳) تعظیم کا ارادہ اس معنی میں کہ وہ شے جس کی نسبت کہا جا سکتا ہے۔ تعیین اور تعریف کی حد سے بڑھی ہوئی (خارج) ہے یعنی اُس کی عظمت کا اندازہ یا اُس کی تعریف کر سکنا محال ہے مثلاً فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ یعنی بحرب اَیّ حَرْبٍ (لڑائی کے لئے اور کیسی لڑائی کے لئے جس کا بیان نہیں ہو سکتا) ولَهُمْ عذابٌ اَلِيْمٌ۔ وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ۔ "سَلَامٌ عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ"۔ اِنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ۔ (۴) تکثیر (زیادتی عیاں کرنے) کے ارادہ سے۔ مثلاً اَئِنَّ لنا لَاَجْرًا یعنی وافراً (بہت سا انعام) اور قولہ تعالیٰ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ ایک ساتھ دونوں وجوہ تعظیم اور تکثیر کا احتمال رکھتا ہے یعنی "بڑے بڑے رسول جن کی تعداد کثیر تھی وہ بھی

جھٹلائے گئے۔ (۵) تحقیر اس معنی میں کہ اس شخص کی شان اس حد تک گر گئی ہے جس کی وجہ سے اُس کا معروف ہونا غیر ممکن ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِنْ نَظُنُّ اِلَّا ظَنًّا" یعنی ایسا حقیر ظن (گمان) جس کی کوئی ہستی نہیں شمار ہوتی ورنہ وہ اس کی پیروی کرتے کیونکہ اُن کا یہی چلن ہے کہ وہ ظن کی پیروی کریں اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ" اور قولہ تعالیٰ "مِنْ اَیِّ شَیْءٍ خَلَقَهٗ" بھی اسی وجہ کی مثال ہے یعنی اُس (انسان) کو ایک حقیر شے اور ناچیز شے سے پیدا کیا اور پھر اُسی شے کو اپنے قول "مِنْ نُّطْفَةٍ" سے بیان بھی کر دیا۔ اور (۶) تقلیل (کمی ظاہر کرنا) ہے مثلاً وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ یعنی خدا کی رضا مندی بھی جنتوں سے بدر جہا بڑھی ہوئی ہے۔ کیونکہ رضائے خداوندی ہی ہر ایک سعادت کی بنیاد ہے قلیلٌ منک یکفینی ولکن قلیلک لا یقال لهٗ قلیلٌ تیری تھوڑی ہی سی عنایت میرے لئے کافی ہے لیکن تیری تھوڑی عنایت کو بھی تھوڑا نہیں کہا جا سکتا اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ "سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا" کی تنوین کو اسی وجہ سے قرار دیا ہے یعنی اس نے اس کے معنی لیلاً۔ قلیلاً تھوڑی سی رات بتائے ہیں اور پھر اس پر اتنا حاشیہ چڑھایا ہے کہ تقلیل کے معنی ومفلس کو اس کی کثیر افراد میں سے ایک فرد کی جانب پھیر دیا ہے نہ یہ کہ کسی ایک ہی فرد کو ناقص کر کے اس کے کسی جزء پر قاصر کر دیا ہے اور کتاب عروس الافراح میں اس کا جواب یوں دیا گیا ہے "ہم نہیں مانتے کہ لیل کے حقیقی معنی اس کا ساری رات پر اطلاق ہوتا ہے بلکہ رات کا ہر ایک حصہ (اُس کے بکثرت اجزاء میں سے) رات ہی کہلاتا ہے۔ اور سکاکی نے اس بات کو بھی اسباب تنکیر میں سے شمار کیا ہے کہ اُس تنکیر کی حقیقت سے بجز اسی مطلوب شے کی اور کوئی بات سمجھ میں نہ آئے۔ چنانچہ اُس نے اس کی یہ صورت قرار دی ہے کہ ایک امر معلوم سے تجاہل کیا جائے اور دانستہ شخص کو انجان بتائے جائے۔ مثلاً تم کہو ھَلْ لَّکُمْ فِیْ حَیَوانٍ علی صورۃ انسان یقول کذا؟ اور اسی اصول کی بنیاد پر خداوند کریم نے کفار سے تجاہل عارفانہ کے طریقہ پر خطاب کیا ہے ھَلْ نَدُلُّکُمْ عَلٰی رَجُلٍ یُّنَبِّئُکُمْ گویا کہ وہ لوگ اُس کو (رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام) کو جانتے ہی تھے۔ اور سکاکی کے علاوہ کسی دوسرے شخص نے تنکیر کے اسباب میں عموم کے قصہ کو بھی شمار کیا ہے۔ بایں طور کہ وہ نفی کے سیاق میں ہو مثلاً لَا رَیْبَ فِیْهِ۔ فلا رَفَثَ یا شرط کے سیاق میں وارد ہو مثلاً وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ؟ یا امتنان (احسان جتانے والا) کے سیاق میں پڑے۔ جیسے وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا؟ اور تعریف (معرفہ کے بھی کئی اسباب ہوتے ہیں (۱) ضمیر لانے کے ساتھ اس لئے کہ اُس کا) مقام تکلم یا خطاب یا غیبت کا مقام ہوتا ہے۔ (۲) علمیت کے ساتھ تاکہ اُس کو ابتداء ہی ایسے اسم کے ساتھ جو اُس کے لئے مخصوص ہے بعینہٖ سامع کے ذہن میں حاضر کر سکیں۔ مثلاً قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ...... مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ یا تعظیم یا اہانت کے لئے اور یہ اس موقع پر ہوتا ہے جہاں اُس کا علم ان باتوں کا مقتضی ہو۔ چنانچہ تعظیم کی مثال یعقوبؑ کا ان کے لقب اسرائیل کے ساتھ ذکر کرنا ہے۔ جس کی وجہ اس لفظ میں مدح و تعظیم کا پایا جانا ہے یوں کہ وہ خدا کے برگزیدہ یا سری اللہ تھے اور سری اللہ کے معنی القاب کی نوع میں آگے چل کر بیان ہوں گے۔ اور اہانت کی مثال قولہ تعالیٰ "تَبَّتْ یَدَآ اَبِیْ لَهَبٍ" ہے اور اس میں ایک دوسرا نکتہ بھی ہے۔ جو یہ کہ اس (اَبِیْ لَهَبٍ) کے ساتھ اُس شخص کے جہنمی ہونے کا کنایۃً بھی نکلتا ہے۔ (۳) اشارہ کے ساتھ تاکہ معرف کو ازروئے حس کے سامع کے ذہن میں حاضر بنا کر پوری طرح ممیز کر دیا جائے۔ جیسے هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ فَاَرُوْنِیْ مَاذَا خَلَقَ الَّذِیْنَ مِنْ دُوْنِهٖ؟ اور اس شے پر بھی مقصود ہوتا ہے کہ سامع کی غباوت (کند ذہن ہونے) کی

تعریض کی جائے اور دکھایا جائے کہ وہ حسی اشارہ کے شے کی تمیز نہیں کر سکتا اور یہ بات بھی مندرجہ فوق آیت سے نمایاں ہوتی ہے اور تعریف بالاشارہ کا مدعا مشار الیہ کے نزدیک اور دور ہونے کی حالت کا بیان بھی ہوتا ہے۔ اس لئے حالت قرب کا اظہار کرنے کے واسطے هذا کو لاتے ہیں اور حالت دوری نمایاں کرنے کے واسطے ذٰلِکَ اور اُولٰئِکَ سے اشارہ کرتے ہیں۔ پھر قرب کے ساتھ اُس کی تحقیر کا بھی قصد کیا جاتا ہے مثلاً کفار کا قول اَهٰذَا الَّذِیْ یَذْکُرُ اٰلِهَتَکُمْ۔ أَهٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلاً. مَاذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلاً؟ یا جیسے اللہ پاک کا ارشاد "وَمَا هٰذِهِ الْحَیٰوةُ الدُّنْیَا اِلَّا لَهْوٌ وَّلَعِبٌ" اور اشارہ بعید سے اُس کی تعظیم بھی مقصود ہوا کرتی ہے۔ مثلاً "ذٰلِکَ الْکِتَابُ لَا رَیْبَ فِیْهِ" اس کے درجہ کی دور کی طرف جاتے ہوئے۔ تعریف بالاشارہ کا یہ مطلب بھی ہوتا ہے کہ مشار الیہ کو اشارہ کے قبل چند اوصاف کے بعد ذکر کرنے کے ساتھ اس بات پر آگاہ بنایا جائے کہ وہ مشار الیہ اُن اوصاف کی وجہ سے اپنے بعد آنے والی چیز کا سزاوار ہوتا ہے۔ مثلاً اُولٰئِکَ عَلٰی هُدًی مِنْ رَّبِّهِمْ وَاُولٰئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ؟ (۴) موصولیت کے ساتھ تعریف کرنا جس کی یہ وجہ ہے کہ معرف کا ذکر اُس کے خاص نام کے ساتھ برا تصور کیا جاتا ہے اور یہ بات تو اُس کی پردہ داری کی غرض سے ہوتی ہے یا اُس کی توہین کے خیال سے اور اُن کے علاوہ کسی اور وجہ سے ایسی صورت میں وہ معرف اپنے اس فعل یا قول کے ساتھ جو اُس سے صادر ہوا ہے موصول بنا کر اَلَّذِیْ یا اُسی کے مثل دوسرے اسماء موصولہ کے ساتھ وارد کیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَیْهِ اُفٍّ لَّکُمَا" اور "رَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا" اور گاہے یہ تعریف بالموصول عمومیت مراد لینے کے باعث ہوا کرتی ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا" اور "وَالَّذِیْنَ جَاهَدُوْا فِیْنَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا" اور "اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ سَیَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ" یا اختصار کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "لَا تَکُوْنُوْا کَالَّذِیْنَ اٰذَوْا مُوْسٰی فَبَرَّاَهُ اللّٰهُ مِمَّا قَالُوْا؟" یعنی خداوند کریم نے موسیٰ علیہ السلام کو بعض بنی اسرائیل کے اس قول سے بری کر دیا کہ وہ لوگ اُن کو آدر (جس کے بیضے پھول گئے ہوں اُسے آدر کہتے ہیں) کہتے تھے اور اس میں اختصار یوں مقصود ہوا کہ تمام بنی اسرائیل نے ایسی بات کہی نہ تھی۔ لہٰذا عموم کی حاجت ثابت نہیں ہوئی اور چند لوگ جو ایسی بری بات کہتے تھے اُن کے الگ الگ نام گنانے میں طوالت ہوتی۔ اس واسطے یہاں تعریف بالموصول اختصار کر دی گئی؟ (۵) معرف بالف ولام معہود خارجی یا ذہنی یا حضوری کی طرف اشارہ کرنے کے واسطے۔ حقیقتاً یا مجازاً استغراق کے واسطے اور یا الف ولام کے ساتھ ماہیت کی تعریف مطلوب ہوتی ہے اور ان سب کی مثالیں ادوات کی نوع میں بیان ہو چکی ہیں۔ (دیکھو کتالیسویں نوع بیان حروف اَل مترجم عفی عنہ) اور (۶) بالاضافتہ یہ اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اضافت تعریف کا سب سے بڑھ کر طریقہ ہے اور اس سے مضاف کی تعظیم بھی ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ عِبَادِیْ لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطَانٌ" اور "وَلَا یَرْضٰی لِعِبَادِهِ الْکُفْرَ؟" دونوں آیتوں میں برگزیدہ بندے مراد ہیں۔ جیسا کہ ابن عباسؓ وغیرہ نے کہا ہے اور تعریف بالاضافت عموم کے قصد کے لئے بھی آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ" یعنی خدائے تعالیٰ کے ہر ایک حکم سے (جو لوگ مخالفت کرتے ہیں وہ ڈریں)

---

۱ ایک لفظ کا اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال [illegible] کسی ایسی شے کی طرف بھی سیاق کلام میں شمار کر جانا جس کے لئے وہ لفظ وضع ہی نہیں ہوا ہے۔

فائدہ: قولہ تعالیٰ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝" میں احدٌ کے نکرہ اور الصَّمدُ کے معرفہ لانے کی حکمت دریافت کی گئی اور میں نے اس کے جواب میں ایک معقول تالیف فتاویٰ میں لکھی جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس بارہ میں کئی جواب دیئے جا سکتے ہیں اور وہ حسب ذیل احدٌ کی تنکیر اس غرض سے کی گئی کہ اس کی تعظیم اور یہ اشارہ کرنا مراد تھا کہ احدٌ کا مدلول جو کہ خدا کی ذات مقدسہ ہے اس کی تعریف کر سکنا اور اسے احاطہ کر لینا غیر ممکن ہے۔

(۱) احدٌ پر یہ ہے کہ الف لام کا داخل کرنا غیر جائز ہے۔ جس طرح غیرٌ کلٌ اور بعضٌ پر الف لام آنا جائز نہیں۔ مگر یہ نادرست ہے کیونکہ اس کی ایک شاذ قرأت "قُلْ هُوَ اللّٰهُ الْاَحَدُ اللّٰهُ الصَّمَدُ" بھی آئی ہے۔ اس قرأت کو ابو حاتم نے کتاب الزینت میں جعفر بن محمد کے واسطہ سے بیان کیا ہے اور (۳) میرے خیال میں جو بات آئی وہ یہ ہے کہ "هُوَ" مبتدا اور اللہ خبر۔ پھر یہ دونوں معرفہ ہیں اس واسطے انہوں نے حصر کا اقتضا اور اسی وجہ سے اَللّٰهُ الصَّمَدُ میں بھی دونوں جزء معرف بنا دیئے گئے تاکہ وہ حصر کا فائدہ دیں اور جملہ ثانی جملہ اولیٰ سے مطابق ہو جائے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر پہلے جملہ میں احــــد کو کیوں معرفہ نہیں کیا۔ تو اس کی یہ وجہ ہے کہ اس جملہ میں بغیر اس کی مدد کے حصر کا فائدہ حاصل ہو گیا تھا۔ اس واسطے اس کو اپنی اصل تنکیر پر لا کے اور اس کو خبر ثانی قرار دیا گیا۔ اسم اللہ کو مبتدا اور احــــدٌ کو اس کی خبر بنایا تو اس شکل میں بھی اس کے اندر ضمیر شان ہونے کی وجہ سے بہت کچھ تعظیم و بڑائی کے معنی موجود تھے پھر اس کے بعد دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کی طرح دونوں جزوں کی تعریف کے ساتھ لائے تاکہ اس میں بھی تعظیم و تفخیم کے اعتبار سے حصر کا فائدہ حاصل ہو۔

قاعدۂ دیگر یہ بھی تعریف و تنکیر ہی کے متعلق ہے جبکہ اسم کا ذکر دو بار ہوا تو اس کے چار احوال ہوتے ہیں (۱) یہ کہ دونوں معرفہ (۲) دونوں نکرہ (۳) اول نکرہ اور دوم معرفہ اور (۴) اس کے برعکس یعنی اول معرفہ۔ اور دوم نکرہ ہوگا۔ اگر دونوں اسم معرفہ ہوں تو اس صورت میں غالباً دوسرا اسم وہی ہوتا ہے جو کہ اسم اول ہے اور اس کی وجہ اس معہود پر دلالت کرنا ہے جو کہ لام یا اضافت میں اصل شے مانا جاتا ہے۔ مثلاً اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ. فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّيْنَ. اَلَا لِلّٰهِ الدِّيْنُ الْخَالِصُ. وَجَعَلُوْا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ. وَقِهِمُ السَّيِّاٰتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّاٰتِ. لَعَلِّيْٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ اور اگر دونوں اسم نکرہ ہوں تو غالباً دوسرا اسم اول سے بیگانہ ہوگا اور وہی تعریف مناسب ہوتی اس بنا پر کہ وہ اسم ثانی معہود سابق ہے۔ جیسے اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَّشَيْبَةً کہ بے شک یہاں پہلے ضعف سے نطفہ دوسرے سے بچپن اور تیسرے سے بڑھاپا مراد ہے اور ابن حاجب نے قولہ تعالیٰ "غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَّرَوَاحُهَا شَهْرٌ" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں لفظ شہــــر کے اعادہ (دوبارہ لانے) کا فائدہ صبح اور شام دونوں وقت ہوا کی سیر کے زمانہ کی مقدار بتانا ہے کیونکہ جو الفاظ مقداروں کو بیان کرنے کے لئے آتے ہیں اُن میں اضمار مناسب نہیں ہوتا اور اگر اضمار کیا جائے تو ضمیر کا مرجع خصوصیت سے اسم ماتقدم (پہلے گزر رہا اسم ظاہر) ہوا کرتا ہے پھر اگر اس سے پہلے کوئی اسم ظاہر موجود ہی نہ ہو تو وہاں ضمیر سے اسم ظاہر کی طرف عدول کرنا واجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ الْيُسْرًا" میں یہ دونوں قسمیں جمع ہو گئی ہیں چنانچہ دوسرا عسر وہی ہے جو کہ عسر اول ہے۔ مگر دوسرا یسر پہلے یُسر کا غیر ہے اسی واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک عُسر (تنگی) دو یُسر (آسانیوں) کو ہرگز مغلوب نہ بنا سکے گی۔ اگر اول اسم

نکرہ اور دوسرا معرفہ ہوتو عہد پر محمول کرنے کے لحاظ سے دوسرا اسم وہی ہوگا جو کہ پہلا ہے مثلاً اَرْسَلْنَا اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ. فِيْهَا مِصْبَاحٌ. اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ. اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ. صِرَاطِ اللّٰهِ. مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيْلٍ. اِنَّمَا السَّبِيْلُ اور جبکہ پہلا اسم معرفہ اور دوسرا نکرہ ہوتو ایسی حالت میں کوئی مطلق (عام) قول نہیں کہا جائے گا بلکہ قرینوں پر توقف ہوگا اس واسطے کبھی قرینہ اُن اسموں کے باہم مغائر ہونے پر قائم ہوتا ہے جیسے وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ. مَا لَبِثُوْا غَيْرَ سَاعَةٍ. يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتَابِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْهُدٰى وَاَوْرَثْنَا بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ الْكِتَابَ هُدًى زمخشری کہتا ہے ھدی سے تمام وہ باتیں مراد ہیں جو کہ موسیٰ علیہ السلام دین۔ معجزات۔ شریعتوں۔ اور ارشاد (رہنمائی) کی ہدایتوں میں سے لائے تھے۔ اور گاہے کوئی قرینہ اتحاد واسماء پر قائم ہوتا ہے جیسے وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِيْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا تنبیہ شیخ بہاؤالدین نے کتاب عروس الافراح میں بیان کیا ہے۔ اور دوسرے لوگوں نے بھی کہا ہے کہ بظاہر حالات یہ قاعدہ جو اوپر بیان ہوا مستحکم اور مکمل نہیں معلوم ہوتا کیونکہ بہت سی آیتیں اس کو توڑ دیتی ہیں۔ مثلاً مذکورہ بالا پہلی قسم میں (یعنی جبکہ دونوں اسم معرفہ ہوں تو وہ ایک ہی ہوں گی قولہ تعالیٰ "هَلْ جَزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ" نقض وارد کرتا ہے کہ اس میں دونوں جگہ الاحسان کا لفظ معرفہ وارد ہوا ہے۔ مگر دوسرا احسان پہلے احسان سے جداگانہ ہے اور دونوں ایک ہی نہیں پہلے احسان سے عمل مراد ہے اور دوسرے احسان سے ثواب ایسے ہی قولہ تعالیٰ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ میں بھی پہلے نفس سے قاتل کی ذات اور دوسرے سے مقتول کی ذات مراد ہے اور پھر یونہی اس ساری آیت کریمہ میں "اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ" اور قولہ تعالیٰ هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ کہ اس کے بعد آگے چل کر فرمایا ہے۔ اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ اَمْشَاجٍ" یہاں بھی دونوں انسان معرفہ مگر ایک دوسرے کے متغائر ہیں۔ پہلے سے آدم مراد ہیں۔ اور دوسرے انسان سے اولادِ آدم یا قولہ تعالیٰ وَكَذٰلِكَ اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُوْنَ بِهٖ کہ اس میں پہلی کتاب سے قرآن اور دوسری کتاب سے توراۃ وانجیل مراد ہے اور قسم دوم (یعنی دونوں اسموں کے نکرہ ہونے کی حالت میں دونوں کا متغائر ہونا) میں جو قاعدہ قرار دیا گیا ہو یوں ٹوٹ جاتا ہے کہ خداوند کریم کے قول "وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ" اور قولہ تعالیٰ "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ. قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ" دونوں میں ہر دو اسم نکرہ ہیں مگر ساتھ ہی ان میں سے دوسرا اسم بعینہٖ وہی ہے جو کہ پہلا اسم ہے یعنی دونوں ایک چیز ہیں۔ قسم سوم میں قولہ تعالیٰ اَنْ يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ. وَيُؤْتِ كُلَّ ذِيْ فَضْلٍ فَضْلَهٗ۔ وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً اِلٰى قُوَّتِكُمْ۔ لِيَزْدَادُوْا اِيْمَانًا مَّعَ اِيْمَانِهِمْ. زِدْنٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ وغیرہ آیتوں سے نقض وارد ہو رہا ہے کیونکہ ان مثالوں میں اسم ثانی اسم اول سے بیگانہ ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ اس بات کے کہنے والے کے نزدیک ان مثالوں میں کوئی مثال قاعدۂ مذکورہ سابق کو ذرا بھی نہیں توڑتی کیونکہ الاحسان میں جیسا کہ ظاہری حالات سے معلوم ہوتا ہے الف لام جنس کا آیا ہے اور اس حالت میں وہ بلحاظ معنی اسم نکرہ کے مانند ہوگا (کیونکہ جنسیت سے بھی تنکیر کے طور پر عموم ہی سمجھا جاتا ہے) اور یہی حالت اَلنَّفْسَ اور اَلْحُرُّ کی آیت کی ہے بخلاف آیۃ العسر کے کہ اُس میں الف لام عہد کا یا استغراق آیا ہے جیسا کہ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے اور ایسے ہی آیت کریمہ وَمَا يَتَّبِعُ اَكْثَرُهُمْ اِلَّا ظَنًّا اِنَّ الظَّنَّ میں (جو تیسرے قاعدہ کے تحت میں ہے) ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے

کہ یہاں دوسرا ظن پہلے ظن سے جداگانہ ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ دوسرا ظن یقیناً بعینہ وہی پہلا ظن ہے۔ اس واسطے کہ ہر ایک ظن (گمان) برا ہی نہیں ہوا کرتا اور ایسا کیونکر ہوسکتا ہے جبکہ شریعت کے احکام خود ہی ظنی ہیں۔ آیۂ صلح میں کوئی امر اس بات سے رو کئے، والا نہیں کہ دوسری صلح سے وہی پہلے ذکر کی گئی صلح مراد ہو اور یہ وہ صلح ہے جو کہ میاں بیوی کے مابین ہوتی ہے اور پھر تمام معاملات میں صلح کا مستحب ہونا سنت سے ماخوذ ہے اور اس آیت سے قیاس کے طریقہ پر صلح کا مناسب ہونا نکلتا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ آیت کا حکم عام نہ قرار دینا چاہئے اور یہ نہ کہنا چاہئے کہ ہر ایک صلح اچھی ہے کیونکہ جو صلح کسی حرام کو حلال یا کسی حلال کو حرام بنا دیتی ہو وہ یقیناً ممنوع ہے۔ آیۂ قتال کی بھی یہی حالت ہے کہ اس میں قتال ثانی بلاشک و شبہ قتال اول کا عین نہیں ہے کیونکہ پہلے قتال (جنگ) سے جس کی نسبت سوال کیا گیا ہے وہ جنگ مراد ہے جو کہ ہجرت کے دوسرے سال ابن الحضرمی کے سریہ (حملہ مہم) میں ہوتی تھی اور وہی جنگ اس آیت کا سبب نزول ہے اور دوسرے قتال سے قتال کی جنس مراد ہے نہ کہ بعینہ وہ پہلا قتال اور اب رہی آیۂ کریمہ "وَهُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَآءِ اِلٰهٌ......" تو اُس کے متعلق طیبی نے یہ جواب دیا کہ وہ ایک زائد امر کا فائدہ دینے کے لئے تکرار دوبارہ کرنے کے باب سے ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے قبل اللہ پاک نے اپنے قول "سُبْحَانَ رَبِّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ" میں لفظ رب کی تکرار اسی فائدہ کے لحاظ سے کی ہے اور اس کی وجہ خداوند کریم کی طرف اولاد کی نسبت کرنے سے اُس کی تنزیہ (پاکی) میں اطناب کرنا ہے یعنی اس بات پر زور دینا کہ خداوند کریم اولاد جنانے سے منزہ ہے اور قاعدہ کی شرط یہ ہے کہ تکرار الفاظ کا قصد نہ کیا جائے اور شیخ بہاؤالدین نے اپنی کتاب کے آخر میں کہا ہے کہ ایک اسم کو دو مرتبہ ذکر کرنے سے یہ مراد لی جاتی ہے کہ وہ اسم ایک ہی کلام میں یا دو ایسے کلاموں میں جن کے مابین باہم ملاپ ہو مذکور ہو اور باہمی ملاپ (تواصل) کا مدعا یہ ہے کہ اُن دونوں کلاموں میں سے ایک کا عطف دوسرے پر ہو۔ ایک کو دوسرے کے ساتھ کوئی ظاہری تعلق ہو اور دونوں کے مابین کھلا ہوا تناسب پایا جاتا ہو اور یہ کہ وہ دونوں کلام ایک ہی متکلم کے بھی ہوں۔ چنانچہ شیخ کے اس بیان نے آیۂ قتال کا وہ اعتراض بھی دفع کر دیا جو اُس کی وجہ سے پڑتا تھا اور اُس کی صورت یہ ہے کہ آیۂ قتال میں پہلا قتال سائل کے قول سے حکایت کیا ہے اور دوسرے قتال کی حکایت نبی کریم علیہ الصلوات والسلام کے کلام سے ہوئی ہے۔

قاعدہ: افراد اور جمع۔ مفرد اور جمع لانے کے قواعد میں سے ایک سَمَآء اور اَرْض کا مفرد اور جمع ہونا ہے۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی ارض کا لفظ آیا ہے وہ مفرد ہی پائی جاتی ہے اور اس کی جمع کہیں نہیں کی گئی بخلاف اس کے سموات۔ سمآء کی جمع وارد ہوئی ہے اَرْض کی جمع نہ آنے کی وجہ اُس کا ثقیل ہونا ہے۔ کیونکہ اُس کی جمع ہے اَرْضُوْنَ اور اسی واسطے جس مقام پر تمام زمینوں کا ذکر مقصود ہوا ہے وہاں خداوند کریم نے وَمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ فرمایا ہے مگر سَمَآء کی جگہ صیغۂ جمع کے ساتھ اور کسی مقام پر مفرد کے صیغہ میں لایا گیا ہے۔ جس کے متعلق مناسب مقام کوئی نہ کوئی نکتہ (باریکی) ہے اور میں نے اُن باریکیوں کی تشریح اسرار التنزیل میں کی ہے جن کا ماحصل یہ ہے کہ جس جگہ تعداد ظاہر کرنا مراد ہے وہاں سَمَآء کو صیغۂ جمع کے ساتھ ذکر کیا ہے جو کہ عظمت کی وسعت اور کثرت پر دلالت کرتی ہے مثلاً "سَبَّحَ لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ" یعنی تمام آسمانوں کے رہنے والے اپنی کثرت کی لحاظ سے "تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوٰتُ" یعنی ہر ایک آسمان مع اپنی تعداد کے اختلاف کے "قُلْ لَا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰهُ" کیونکہ یہاں پر اُن سبھوں کو غیب سے لاعلم محض

بتانا منظور ہے جو کہ ایک ایک آسمان میں رہتے ہیں یعنی جملہ اور ہر ایک آسمان وزمین کی مخلوق سے علم غیب کی نفی مطلوب ہے اور جس مقام پر جہت کا بیان مراد ہے وہاں سماء کا لفظ مفرد کے صیغہ میں لایا گیا ہے۔ مثلاً وَفِي السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ. ءَاَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَآءِ اَنْ يَّخْسِفَ بِكُمُ الْاَرْضَ یعنی تمہارے اوپر سے۔

الرِّيْح: (ہوا) مفرد اور جمع دونوں صیغوں کے ساتھ ذکر کی گئی ہے۔ جہاں رحمت کے بیان میں مذکور ہے وہاں جمع اور جس مقام پر عذاب کے سیاق میں واقع ہوئی ہے وہاں مفرد لائی گئی ہے۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا قرآن میں جہاں کہیں الرِّيَاحُ آیا ہے وہ رحمت ہے اور جس جگہ میں ریح آیا ہے وہ عذاب ہے۔ اور اسی واسطے حدیث میں وارد ہے اَللّٰهُمَّ اجعلها رِيَاحًا ولا تعجلها رِيْحًا یعنی اے خدا تو اُس کو (ہوا کو) ریاح بنا اور ریح نہ بنا اور اس کی حکمت یہ بیان کی گئی ہے کہ رحمت کی ہوائیں مختلف صفات (ہیئتیں) اور فائدے رکھتی ہیں اور جس وقت اُن میں سے کوئی تند اور آفت خیز ہوا چلتی ہے تو اُسی کے مقابلہ میں دوسری ہوا ایسی آتی ہے جو پہلی ہوا کی تیزی توڑ کر رکھ دیتی ہے اور اسی طرح ان دونوں ہواؤں کے مابین ایک نئی لطیف ہوا اور پیدا ہو جاتی ہے جو حیوان اور نباتات دونوں کو نفع پہنچاتی ہے لہٰذا رحمت میں بہت سے ہوائیں ہوئیں اور عذاب کی حالتیں وہ (ہوا) صرف ایک ہی وجہ سے آتی ہے جس کا نہ کوئی معارض ہوتا اور نہ کوئی دفع کرنے والا۔ مگر قولہ تعالیٰ "وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيْحٍ طَيِّبَةٍ" جو کہ سورۃ یونس میں ہے اور وہ اس قاعدہ سے یوں خارج ہو گیا ہے کہ اس میں ریح کو باوجود رحمت کے معنی میں ہونے کے دو وجہوں سے مفرد لایا گیا ایک وجہ لفظی ہے اور وہ یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "جَآءَتْهَا رِيْحٌ عَاصِفٌ" میں جو لفظ ریح آیا ہے یہ اُس کے مقابلہ میں واقع ہے اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو مستقل طور پر تو جائز نہیں ہوتیں۔ مگر مقابلہ کی حالت میں ان کا جواز ہو جاتا ہے جیسے لہ قولہ تعالیٰ "وَمَكَرُوْا وَمَكَرَ اللّٰهُ" میں ہے کہ کفار کے مکر (حیلہ سازی) کے مقابلہ میں خداوند کریم نے اپنے عمل کو بھی مکر سے تعبیر فرمایا ہے اور مقابلہ سے الگ کر کے دوسری حالتوں میں بالاستقلال دیکھا جائے تو معاذ اللہ خدا کا مکر کبھی قابل تسلیم نہیں وہ ایسی باتوں سے منزہ ہے۔ دوم معنوی وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اس مقام میں رحمت کا تمام اور مکمل ہونا ریح کی وحدت ہی سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اس کے اختلاف سے کیونکہ جہاز صرف ایک ہی مقام ہوا (باد مراد) سے چلتا ہے اس واسطے اگر اس کو مختلف ہواؤں کے جھمیلے میں پڑ جانا پڑے تو وہ ہلاک اور غارت ہو جاتا ہے غرضیکہ اس جگہ ایک ہی قسم کی ہوا مطلوب ہے اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے اس کی صفت لفظ طیب کے ساتھ فرما کر اس معنی کی توکید فرمادی۔ اور اسی اصول پر جس کا ہم بیان کر آئے ہیں قولہ تعالیٰ "اِنْ يَّشَاْ يُسْكِنِ الرِّيْحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ" بھی جاری ہوا ہے مگر ابن المنیر کہتا ہے کہ نہیں اس آیت کا اجرا قاعدہ پر ہے کیونکہ ہوا کا ساکن ہو جانا جہاز والوں پر عذاب ومصیبت ہوتا ہے۔

نور اور ظلمت: نور کو ہمیشہ مفرد اور ظلمات کو بصیغۂ جمع لایا گیا ہے اور سَبِيْلُ الْحَقِّ کو مفرد اور سُبُلُ الْبَاطِلِ کو جمع وارد کیا ہے اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيْلِهٖ" اور اس کی علت یہ ہے کہ حق کا راستہ ایک ہی ہے اور باطل کے طریقے شاخ در شاخ اور متعدد ہیں اور ظلمات بمنزلہ طریق باطل کے اور نور بمنزلہ طریق حق کے ہے بلکہ وہ دونوں بالکل انہی دونوں کی ایسی چیزیں ہیں یعنی ایکساں ہیں اور اسی اصول کے لحاظ سے وَلِيُّ الْمُؤْمِنِيْنَ (مسلمانوں کے دوست) کو واحد اور کفار کی اولیاء (دوستوں) کو بوجہ اُس کے کہ اُن کی تعداد کثیر ہے صیغۂ جمع کے ساتھ ذکر فرمایا۔

چنانچہ ارشاد ہوتا ہے "وَاللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّوْرِ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوْتُ يُخْرِجُوْنَهُمْ مِنَ النُّوْرِ اِلَى الظُّلُمَاتِ"

اسی انداز پر نار جہاں کہیں بھی آیا ہے مفرد اور جنت جمع اور مفرد دونوں صیغوں کے ساتھ آیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ جنان (باغ) کی مختلف انواع ہیں اور اس حیثیت سے اس کا جمع کر دینا اچھا ہے مگر نار (آگ) صرف ایک مادہ ہے اور اس کی یہ علت بھی قرار دی جاتی ہے کہ جنت رحمت ہے اور نار عذاب اس واسطے ریاح اور ریح کی تعریف کے مطابق جنت کو بصیغۂ جمع لانا اور نار کو مفرد وارد کرنا مناسب خیال کیا گیا۔

سمع مفرد اور بصر جمع آتی ہے اس لئے کہ سمع پر مصدریت (مصدر ہونے) کا غلبہ ہے۔ لہٰذا وہ مفرد لائی گئی اور بصر اس کے خلاف یعنی وہ جارحہ کے شمار میں مشہور ہے۔ اور اس لئے کہ سمع سے آوازوں کا تعلق ہے جو کہ ایک ہی حقیقت (ماہیت) ہے اور بصر رنگوں اور موجودات عالم سب کے ساتھ تعلق رکھتی ہے جو کہ مختلف حقیقتیں (ماہیتیں) ہیں چنانچہ ان دونوں الفاظ کو یوں استعمال کرنے میں ہر ایک کی طرف اُس کی ماہیت کا اشارہ کیا گیا ہے۔

الصَّدِيْق مفرد آتا ہے اور الشَّافِعِيْن کو جمع وارد کیا ہے اور اللہ پاک فرماتا ہے۔ فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِيْنَ وَلَا صَدِيْقٍ حَمِيْمٍ اور ایسا کرنے کی حکمت معمولاً شفاعت چاہنے والوں (سفارش کرنے والوں) کی کثرت اور سچی دوست کی کمی کا پایا جانا ہے۔ زمخشری کہتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس وقت کوئی شخص کسی ظالم کی سخت گیری میں گرفتار ہوتا ہے تو اُس کے ہم وطن لوگوں کی بڑی جماعت میں جن میں سے اکثر اس کے آشنا بھی نہیں ہوتے محض رحمدلی کے احساس سے اُس کی سفارش کے لئے اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ لیکن سچا دوست ملنا دشوار اور بیل کا دودھ تلاش کرنے کا ہم معنی ہے۔

الالبـــــاب جہاں آیا ہے بصیغۂ جمع ہی آیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا واحد تلفظ میں ثقیل ہوتا ہے مشرق اور مغرب۔ ہر دو مفرد تثنیہ اور جمع تینوں صیغوں کے ساتھ آئے ہیں جہاں مفرد لائے گئے ہیں وہاں ان کی جہت (سمت) ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے اور جس مقام پر ان کو بصیغۂ تثنیہ وارد کیا گیا ہے وہاں ان کو موسم صیف (گرما) اور موسم شتا (سرما) کے مشرق۔ اور مغرب (طلوع اور غروب آفتاب کی جگہ) اعتبار کیا گیا ہے اور جس جگہ ان کو بصیغۂ جمع ذکر کیا ہے وہاں سال کی دونوں فصلوں (جاڑے اور گرمی) میں تعدد مطالع (آفتاب نکلنے کی جگہوں کا متعدد ہونا) کا اعتبار کیا ہے اور ان کے ہر ایک موضع میں جس طرح یہ آئے ہیں اُسی طرح آنے کی وجہ اختصاص (خاص ہونے کی وجہ) حسب ذیل ہے۔

سورۃ الرحمٰن میں ان کا وقوع صیغہ کے ساتھ ہوا ہے اس واسطے کہ اس سورت کا سیاق[1] سیاق المزدوجین[2] ہے کیونکہ پہلے خداوند تعالیٰ نے ایجاد کی دونوں بیان کی ہیں جو کہ خلق (آفرینش) اور تعلیم ہیں۔ پھر دنیا کے دو چراغوں شمس اور قمر کا ذکر کیا ہے۔ ازاں بعد نباتات کی دونوں تنہ دار اور غیر تنہ دار کا ذکر فرمایا ہے اور یہ دونوں نجم اور شجر (جڑی اور بوٹی) ہیں۔ اس کے بعد آسمان اور زمین کی دونوں بعدہ عدل اور ظلم کی دو قسمیں بعد ازاں زمین سے نکلنے والی چیز کی دو نوع جو کہ غلے

---

[1] سیاق یعنی طریق عبارت۔ مترجم۔

[2] مزدوج ایسے کلام کو کہتے ہیں کہ گفتگو کرنے والا قافیہ بندی اور سجع کا خیال رکھنے کے بعد قرینوں کے اثناء میں دو ایسے لفظوں کو باہم جمع کر دے جو کہ وزن اور ہرف روی میں قافیہ کا آخری حرف ایک دوسرے سے باہم ملتے جلتے ہوں مثلاً قول تعالیٰ "وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَاٍ بِنَبَاٍ يَقِيْنٍ"۔ (کشاف اصطلاحات الفنون)

اور بیویاں ہیں ان کا بیان کیا۔ پھر مکلفین (بندوں) کی دونوع انسان اور جنات کا بیان کیا۔ اس کے بعد مشرق اور مغرب کی دو انواع کا ذکر کیا اور بعد ازاں کھارے اور میٹھے پانی والے دونوں طرح کے دریاؤں کا تذکرہ فرمایا۔ لہٰذا اس صورت میں مشرق اور مغرب کا تثنیہ کے صیغہ میں وارد کرنا بھی حسن (اچھا) ٹھہرا۔ اور قولہ تعالیٰ "فَلَا اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ اِنَّا لَقَادِرُوْنَ" میں اُن کو بصیغۂ جمع وارد کیا گیا ہے اور ایسے ہی سورۃ الصافات میں بھی تا کہ وہ قدرتِ الٰہی کی وسعت اور اُس کی عظمت پر دلالت کریں۔

فائدہ! جس مقام پر لفظ اَلْبَارُ بصیغۂ جمع آدمیوں کی صفت میں وارد ہوا ہے وہاں "اَبْرَارٌ" کہا گیا ہے۔ اور جس جگہ وہ ملائکہ کی صفت میں جمع کے ساتھ آیا ہے وہاں "بَرَرَۃٌ" کہا گیا ہے یہ بات راغب نے بیان کی ہے اور اس کی توجیہ میں کہا ہے کہ وہ یعنی بَرَرَۃٌ اس واسطے زیادہ بلیغ ہے کہ وہ لفظ بَارٌّ کی جمع ہے اور بَارٌّ بَرٌّ سے زیادہ بلیغ ہے جو کہ لفظ اول یعنی ابرار کا مفرد ہے اور جہاں کہیں نسب کے ذکر میں اَخ (بھائی کا) لفظ جمع کے ساتھ آیا ہے اُس کو اِخْوَۃٌ کے لفظ میں جمع کیا ہے اور جبکہ دوستانہ بھائی چارہ (صداقت) کے ضمن میں آیا ہے تو اس کی جمع اِخْوَانٌ کہی گئی ہے اس بات کو ابنِ فارس نے کہا ہے اور اس پر یوں اعتراض بھی وارد کیا ہے کہ صداقت (دوستانہ بھائی چارہ) کے موقع پر "اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ" اور نسب کے بیان میں "اَوْ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِیْ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بُیُوْتِ اِخْوَانِکُمْ لایا گیا (کہ یہ مقررہ سابق قاعدہ کے خلاف اور برعکس ہے)

فائدہ: ابوالحسن اخفش نے ایک خاص کتاب افراد اور جمع کے بارہ میں تالیف کی ہے اس نے اس کتاب میں قرآن کے مفرد الفاظ کی جمعیں اور جمع الفاظ کے مفردات (واحد) پوری طرح بیان کر دیے ہیں۔ مگر چونکہ اُن میں سے اکثر الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں۔ لہٰذا میں ذیل میں چند مثالیں اُنہی الفاظ کے دے دینے پر اکتفا کرتا ہوں جن کی جمع اور جن کے مفرد کے دریافت کرنے میں خفا (پوشیدگی) کے باعث دِقت پڑ سکتی ہے اور وہ حسبِ ذیل ہیں اَلْمَنَّ اس کا واحد ہی نہیں۔ اَلسَّلْوٰی اس کا واحد بھی نہیں سنا گیا۔ اَلنَّصَارٰی کہا گیا ہے کہ یہ نصرانی کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ نصیر بموزن قدیم وقبیل کی جمع ہے۔ اَلْعَوَانُ اس کی جمع عُوْنٌ ہے۔ اَلْهُدٰی اس کا واحد ہی نہیں۔ اَلْاِعْصَارُ اس کی جمع اَعَاصِیْرُ آتی ہے۔ اَلْاَنْصَار اس کا واحد نَصِیْرٌ ہے جیسے کہ شَرِیْفٌ کی جمع اَشْرَافٌ آتی ہے۔ اَلْاَزْلَامُ اس کا واحد ہے زَلَمٌ اور کہا گیا ہے کہ زُلَمٌ ضمہ کے ساتھ مِدْرَارًا اس کی جمع مَدَارِیر ہے۔ اَسَاطِیْرٌ اس کا واحد ہے اُسْطُوْرَۃٌ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اس کا واحد اسطَارٌ لفظ سَطْرٌ کی جمع ہے الصُّوَرُ صورت کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اَصْوَار کا واحد ہے۔ فُرَادٰی۔ فَرْدٌ کی جمع ہے۔ قِنْوَانٌ لفظ قِنْوٌ اور صِنْوَانٌ لفظ صِنْوٌ کی جمع کے صیغے ہیں اور لغت (عرب) میں کوئی جمع اور تثنیہ ایک ہی صیغے کے ساتھ نہیں آئی ہے مگر یہ دونوں لفظ اور ایک تیسرا لفظ اور بھی جو کہ قرآن میں واقع نہیں ہوا ہے۔ اس بات کو ابن خالویہ نے کتاب لیس میں بیان کیا ہے۔ اَلْحَوَایَا حاوِیۃ اور ایک قول کے اعتبار سے حَاوِیَا کی جمع ہے۔ نُشُرٌ الفظ نشُوْر کی جمع ہے۔ عِضِیْنَ عِزِیْنَ عِضَہ اور عِزَہ کی جمعیں ہیں۔ اَلْمَثَانِیْ مُثَنّٰی کی جمع ہے۔ تَارَۃً اس کی جمع تَارَاتٌ آتی ہے اور تِیَرٌ بھی۔ اَیْقَاظًا یَقِظٌ کی جمع۔ اَلْاَرَائِکَ اَرِیکه کی جمع ہے۔ سَرِیٌّ. سِرِیَّان اس کی جمع آتی ہے۔ جس طرح کہ خَصِیٌّ کی جمع خِصْیَان آیا کرتی ہے۔ آنَاءَ اللَّیْلِ اَنَا مقصورہ کی جمع ہے جو بروزن معًا کے آتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اِنْیٌ بروزن قِرْدٌ کی جمع اور ایک قول کے مطابق اِنْوَۃٌ بروزن فِرْقَۃٌ کی جمع ہے۔ اَلصَّیَاصِیْ. صِیْصِیَۃ کی جمع ہے۔ مِنْسَاۃٌ کہ اس کی جمع مَنَاسِیْ آتی ہے۔

اَلْحَرُوْرُ اس کی جمع حُرُوْ ضمہ کے ساتھ آیا کرتی ہے۔غَرَابِیْبُ. غِرْبِیْب کی جمع ہے۔اَتْرَابٌ.تِرْبٌ کی جمع ہے۔
الآ.الیٰ بروزن مَعْنی اور کہا گیا ہے کہ اِلَیٌّ بروزن ققففی اور بقول بعض اِلَیٌّ بروزن قِرْدٌ کی جمع ہے اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ اِلْوَیٌ جمع ہے۔اَلتَّرَاقِیْ. تَرْقُوَۃٌ کی جمع ہے بفتح اوّل الامْشَاج. مَشِیْجٌ کی جمع ہے۔اَلْفَافَا.لِف بالکسر کی جمع اَلْعِشَارُ. عُشَرٌ کی جمع ہے(دس ماہ کی حاملہ اونٹیاں)اَلْخُنَّسُ. خَانِسَۃٌ کی جمع ہےاور اسی طرح اَلْکُنَّسُ بھی اَلزَّبَانِیَہ. زِبْنِیَۃٌ کی جمع ہےاور کہا گیا ہے کہ زَابِنٌ یا زَبَانِیٌ کی جمع ہے اتفاقاً. شَتٌّ اور شَتِیْتٌ کی جمع ہے۔اَبَابِیْلَ اس کا واحد نہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اَبُوْلٌ مثل عَجُوْلٌ کے اور بقول بعض اَبِیْلٌ مثل اِکْلِیْلٌ اس کا واحد ہے۔

فائدہ: قرآن میں معدولہ الفاظ میں سے صرف عدد(گنتی) کے الفاظ۔مَثْنٰی وثُلاثَ وَرُبَاعَ اور غیر عددی میں سے طُوٰی کا لفظ آیا ہے۔یہ بات اخفش نے اپنی مذکورہ سابق کتاب میں بیان کی ہے اور صفات میں سے ایک لفظ اُخَرُ قولہ تعالیٰ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ میں آیا ہے راغب وغیرہ کا بیان ہے۔اُخَرُ اس لفظ کی تقدیر سے معدول ہے جس میں الف ولام ہوتا ہے(اَلْاُخَرُ) حالانکہ کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں پائی جاتی اس لئے کہ اَفْعَلُ کا وزن جس طرح پر استعمال ہوتا ہے۔اُس کی صورت یہ ہے کہ یا تو اُس کے ساتھ لفظاً یا تقدیراً کسی طور سے بھی ہو۔مِنْ کا ضرور ذکر ہوتا ہے۔اس حالت میں اس کو مثنی جمع اور مونث کا صیغہ نہیں بناتے اور یا مِنْ اُس کے ساتھ حذف کردیا جاتا ہے اور اب اُس پر الف ولام آتا ہے اور اس طرح کے اَفْعَلُ کا تثنیہ اور صیغہ جمع کا بناسکتے ہیں۔مگر یہ لفظ یعنی اُخَرُ اپنے ہموزن کلمات میں اس طرح کا ہے کہ اس پر بغیر الف ولام آنے کے اس کا مثنیٰ اور مجموع کرلیا جاتا ہے(بدیں وجہ اس کا معدول ہونا قرین قیاس ہے)اور کرمانی آیت مذکورہ کے بارہ میں کہتا ہے کہ اگرچہ اس مقام پر لفظ اُخَرُ ایک اسم نکرہ کا وصف واقع ہے تاہم اس بات سے اُس الف ولام یعنی الآخَر سے معدول ہونا کچھ ممتنع نہیں۔اس لئے کہ اس میں ایک وجہ سے الف لام کی تقدیر ہے اور من وجہ نہیں بھی ہے۔

قاعدہ: جمع کا مقابلہ دوسری جمع کے ساتھ کرنے کی حالت میں کبھی تو اس مقابلہ کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ ایک صیغہ جمع سے ہرایک فرد کا مقابلہ اور دوسرے صیغہ جمع کے ہرایک فرد سے کیا جائے وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ ۔یعنی اُن لوگوں میں سے ہر ایک شخص نے اپنے اپنے کپڑے لپیٹ لئے۔اسی طرح قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ" یعنی ہرایک مخاطب پر اُس کی ماں حرام کی گئی ہے۔يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ یعنی خدائے تعالیٰ ہرشخص کو اس کی اولاد کے بارہ میں نصیحت کرتا ہے۔وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ ہرایک ماں اپنے بچے کو دودھ پلائے اور کبھی اس مقابلہ کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ محکوم علیہ کے ہرایک فرد کے واسطے اُس جمع کا ثبوت ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً" یعنی جن لوگوں کے واسطے کوڑے مارنے کا حکم دیا گیا ہے اُن میں سے ہرایک شخص کو(فرد کو) پورے اسّی اسّی کوڑے مارو۔اور شیخ عزالدین نے قولہ تعالیٰ "وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ" کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے یعنی ہرایک مومن اور نیکوکار کے لئے جنتوں کی بشارت ہے۔اور گاہے اس مقابلہ سے دونوں اُمور کا معاً احتمال ہوتا ہے ایسی حالت میں ایک ایسی دلیل کی حاجت پیش آتی ہے جو کہ دو امروں میں سے ایک کی تعیین کردے اور جس صورت میں کہ جمع کا مقابلہ لفظ مفرد سے آپڑے۔تو ایسے موقع پر بیشتر یہ ہوتا ہے صیغہ جمع لفظ مفرد کے عام بنانے کی خواہش نہیں کرتا اور کبھی وہ مفرد کی تعمیم بھی

چاہتا ہے۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" میں ہے کہ اس کے معنی پس ہر شخص پر فی یوم ایک مسکین کا طعام فدیہ ہے اور قولہ تعالیٰ "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً" کیونکہ ہر شخص ان میں سے اس سزا کا مستحق ہے۔

فائدہ! ایسے الفاظ کے بیان میں جن کو مترادف (ہم معنی) گمان کیا جاتا ہے اور حال یہ ہے کہ مترادف کی قسم سے نہیں ہیں۔ مثلاً خوف اور خشیت کے زبان دان شخص قریب قریب ان کے معنی میں کوئی فرق نہ بتا سکے گا مگر اس میں شک نہیں کہ خشیت بہ نسبت خوف کے بہت بڑھی ہوئی اور اعلیٰ شے ہے خشیت نہایت سخت ڈر جانے کو کہتے ہیں وہ اہل عرب کے قول شَجَرَةٌ خَشِيَّةٌ سے ماخوذ ہے۔ جس کے معنی ہیں سوکھا ہوا درخت اور درخت کا سوکھ جانا یا بالکل فوت ہو جانے کے ہم معنی ہیں۔ اور خوف کا ماخذ ہے نَاقَةٌ خَوْفَاءُ یعنی وہ اونٹنی جس کو کچھ بیماری ہے اور یہ ظاہر ہے کہ بیماری سے کچھ نقص لازم آتا ہے نہ کہ بالکل فوت ہو جانا چنانچہ اسی وجہ سے خشیت کو خداوند کریم کے قول "يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوْءَ الْحِسَابِ" میں اللہ سے ڈرنے کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اور ان دونوں لفظوں کے مابین یوں بھی تفریق کی گئی ہے کہ خشیت اس شخص کی عظمت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جس سے ڈر آتا ہو اگرچہ خَاشِي (ڈرنے والا) قوی کیوں۔ اور خوف ڈرنے والے شخص کی ذلی کمزوری کے باعث ہوا کرتا ہے چاہے ڈرانے والی چیز کیسی ہی معمولی اور حقیر کیوں نہ ہو اور اس بات پر دلیل یوں قائم ہوتی ہے کہ خ۔ ش اور ی ان تینوں حروف کے ردوبدل میں عظمت کا راز پنہاں ہے۔ جیسے لفظ شیخ بڑے سردار کے لئے موضوع ہے۔ اور لفظ خیش موٹے اور سخت کپڑے کے معنی دیتا ہے اور اسی واسطے خشیت کا لفظ بیشتر خداوند کریم کے حق میں آیا ہے مثلاً مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ۔ إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ اور یہ بات کہ پھر يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ کیوں خدائے تعالیٰ ہی کے حق میں آیا ہے۔ تو معلوم کرنا چاہئے کہ اس مقام پر ایک لطیف نکتہ ہے۔ اور وہ یہ کہ اس جگہ ملائکہ (فرشتوں) کا وصف بیان ہو رہا تھا اور چونکہ خدائے تعالیٰ نے ان کی قوت اور مضبوطی خلقت کا ذکر کیا تھا اس واسطے اُن کے حق میں خوف کا لفظ لایا اور اس سے یہ بات عیاں کرنی مطلوب ہے کہ گو فرشتے بڑے اور نہایت قوی ہیں۔ لیکن پھر بھی وہ خدا کے حضور میں کمزور و عاجز ہیں۔ اور اس کے بعد ہی مِنْ فَوْقِهِمْ کے لفظ سے فوقیت (برتری) کا اظہار کر کے یہ بتا دیا کہ خدا کی عظمت کے سامنے فرشتوں کی بھی کوئی ہستی نہیں اور فوقیت عظمت پر دلالت کرتی ہے۔ غرضیکہ خدائے تعالیٰ نے دونوں امر کو باہم جمع کر دیا۔ انسانوں کے بارہ میں اس بات کی تنبیہ یوں نہیں کی کہ بشر کی کمزوری ایک کھلی ہوئی بات تھی اور اُس کے لئے کوئی حاجت نہ تھی کہ زیادہ زور دے کر اُسے ثابت کیا جائے۔ اَلشُّحُّ اور اَلْبُخْلُ کہ شُح کے معنی سخت ترین بخل جو کہتے ہیں۔ (مکھی چوس) راغب کا قول ہے کہ شح اس بخل کا نام ہے جس کے ساتھ حرص (لالچ) بھی پائی جاتی ہے اور عسکری نے بخل اور ضنن کے مابین یہ فرق کیا ہے کہ ضنن کی اصل عاریتی چیزوں کے واسطے آتا ہے اور بخل ہبہ کر دی جانے والی اشیاء میں ہوتا ہے اس لئے کہا جاتا ہے[1] هُوَ ضَنِينٌ بِعِلْمِهِ اور بخیل نہیں کہا جاتا کیونکہ علم بہ نسبت ہبہ ہونے کے عاریت ہونے کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے۔ یوں کہ اگر ہبہ کرنے والا شخص کسی چیز کو ہبہ کرتا ہے تو وہ شے اس کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور عاریت (مَنگنی دینا) اس کے خلاف ہے یعنی اُس میں عاریت دینے والے

---

[1] وہ اپنے علم پر تنگدلی کرتا ہے یعنی کسی کو بتانے میں مضائقہ کرتا ہے۔ مترجم

شخص کی ملکیت بحال رہتی ہے اور اسی واسطے خداوند کریم نے فرمایا[1] وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِيْنٍ اور بخیل نہیں فرمایا۔
سَبِیْلٌ اور طَرِیْقٌ ان میں سے پہلا لفظ بیشتر نیک باتوں میں واقع ہوتا ہے اور طریق کے نام سے قریب قریب اس وقت تک نیکی کا ذکر مراد نہیں ہوتا جب تک کہ وہ کسی وصف یا اضافت کے ساتھ مل کر نہ آئے اور وہ وصف یا اضافت اس قسم کی ہو جو کہ اسم طریق کو خیر کے معنی کے لئے خالص بناتی ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "يَهْدِيْ اِلَى الْحَقِّ وَ اِلٰى طَرِيْقٍ مُّسْتَقِيْمٍ" راغب کا قول ہے سبیل اس راستہ کو کہتے ہیں جس میں کچھ آسانی ہو۔ اس لحاظ سے وہ اخص (خاص تر) ہے۔ جاء اور اتی دونوں کے معنی ایک ہیں مگر ان کے استعمال میں فرق ہے اول یعنی جآء جواھر اور اعیان کے بارہ میں کہا جاتا ہے اور دوم یعنی آتی معانی اور زمانوں کے بارہ میں استعمال ہوتا ہے۔ اسی سبب سے لفظ جآء کا وقوع قولہ تعالیٰ "وَلِمَنْ جَاۤءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ. وَجَاۤءُوْ عَلٰى قَمِيْصِهٖ بِدَمٍ كَذِبٍ. وَجِايْٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَ" میں ہوا ہے کیونکہ بار، شتر۔ قمیص۔ دم اور جہنم یہ سب خاص اور عین چیزیں ہیں اور قولہ تعالیٰ اَتٰى اَمْرُ اللّٰهِ اور اَتَاهَا اَمْرُنَا میں اتا کا لفظ آیا ہے کیونکہ امر الٰہی ایک معنی ہے نہ کہ ذات اور قولہ تعالیٰ: 'وَجَاۤءَ رَبُّكَ' (یعنی اس کا امر آیا) میں امر سے قیامت کی سختیاں مراد ہیں۔ جو مشاہدہ میں آنے والی چیزیں ہونے کے لحاظ سے عین کہلا سکتی ہیں۔ اور یونہی قولہ تعالیٰ جَاۤءَ اَجَلُهُمْ بھی ہے کیونکہ اجل (موت) مشاہدہ میں آنے والی شے کے مانند ہے اور کوئی شخص اس کے آنے سے انکار نہیں کر سکتا چنانچہ اسی وجہ سے اہل عرب کے قول حَضَرَةُ الْمَوْتِ میں اس کی تعبیر لفظ حضور کے ساتھ کی گئی ہے اور قولہ تعالیٰ جِئْنٰكَ بِمَا كَانُوْا فِيْهِ يَمْتَرُوْنَ اور اٰتَيْنٰكَ بِالْحَقِّ میں بھی اسی سبب سے یہ فرق کیا گیا ہے کہ اول یعنی جئناک عذاب کے واسطے ہے۔ اور عذاب بخلاف حق کے ایک مشاہدہ میں آنے والی اور آنکھوں سے دیکھی جانے والی چیز ہے اور راغب کہتا ہے کہ اِتْیَانٌ آسانی اور نرمی کے ساتھ آنے کو کہتے ہیں۔ اس لئے وہ مطلق مجی سے خاص تر ہے اور اسی سے اس سیلاب کے لئے جو اپنی رو میں جدھر منہ پڑے اِدھر چلا جارہا ہو کہا جاتا ہے اَتِیٌّ۔ وَ اَتَاوِیٌّ. مَدَّ اور اَمَدَّ راغب کا قول ہے کہ اِمْدَاد کا لفظ اکثر پسند کی جانے والی چیزوں کے بارہ میں آیا ہے مثلاً وَاَمْدَدْنٰهُمْ بِفَاكِهَةٍ اور مد کا استعمال ناپسند شے کے حق میں ہوا ہے۔ جیسے "وَنَمُدُّ لَهٗ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا.
سَقٰى اور اَسْقٰى یعنی سقی اس چیز کے لئے آتا ہے جس میں کسی طرح کلفت نہیں ہوتی۔ اسی واسطے اس کا ذکر جنت کی شراب (پینے کی چیز) کے بارہ میں کیا گیا ہے مثلاً وَسَقٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا اور دوسرا لفظ یعنی اَسْقٰى ایسی چیز کے بارہ میں آتا ہے کہ اس کے اندر کلفت ہوا کرتی ہے۔ اسی بات اس کا ذکر دنیاوی پانی کے باب میں ہوا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَاَسْقَيْنٰهُمْ مَّاۤءً غَدَقًا" اور راغب کا قول ہے۔ اِسْقَا کا لفظ بہ نسبت اَلسَّقْی زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اِسْقَآءَ اسے کہتے ہیں کہ اس کے (انسان کے) لئے وہ شے بنا دی جائے جس سے وہ پانی پی سکے اور سیراب ہو سکے۔ اور اَلسَّقْی کا مدعا یہ ہے کہ انسان کو پینے کی چیز کر دی جائے۔ عَمِلَ اور فَعَلَ. عَمِلَ اس چیز کے لئے آتا ہے جو کہ امتداد (درازی) کے ساتھ ہوئی ہو اور فعل اس کے برخلاف ہے مثلاً كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحٰبِ الْفِيْلِ. كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ. كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ ان مثالوں میں فعل کا لفظ ہلاک کرنے کے واسطے استعمال ہوا ہے اور اس میں ذرا بھی دیر نہیں لگی یعنی بلا تاخیر فوراً ہلاک کئے جانے والوں پر تباہی واقع ہوگئی اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ" میں بھی یہ مراد ہے کہ فرشتوں کو جو حکم ملتا ہے

---

[1] اور وہ (رسول) غیب پر تنگدل نہیں ہے۔ یعنی غیب کی باتیں بتانے میں کمی نہیں کرتا۔ مترجم

وہ پلک مارنے ہی کے عرصہ میں اُس کی تعمیل کر دیتے ہیں۔ غرضیکہ فعل کا موقع ایسے امور ہیں جو فوراً ہو جاتے ہیں لیکن عمل کے ساتھ اُن کاموں کو تعبیر کیا جاتا ہے جو عرصہ دراز تک مسلسل جاری رہتے ہیں۔ جیسے کہ خداوند کریم اپنے قول وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ میں فرماتا ہے کیونکہ اس جگہ نیک کاموں کے کرنے پر مداومت کرنا مقصود ہے نہ یہ کہ اُسے جھٹ پٹ ایک دفعہ ہی کر کے فراغت حاصل کر لیں اور عمل میں امتدادِ زمانہ کے معنی پائے جانے کی دلیل خداوند کریم کے قول یَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَا یَشَاءُ اور مِمَّا عَمِلَتْ اَیْدِیْنَا سے بھی نکلتی ہے اس لئے کہ چوپایہ جانوروں' پھلوں اور کھیتوں کا پیدا کرنا امتداد کے ساتھ ہوا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ میں لفظ فعل سے یہ مراد ہے کہ جلدی کرو جیسا کہ فرمایا ہے۔ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ یعنی نیکیوں کے حاصل کرنے میں ایک دوسرے پر پیش دستی کرو۔ یا اسی طرح اپنے قول وَالَّذِيْنَ هُمْ لِلزَّكوٰةِ فَاعِلُوْنَ میں یہ مراد لی ہے کہ وہ لوگ بہت جلد اور بلا درنگ زکوٰۃ ادا کر دیتے ہیں۔ قُعُوْد اور جُلُوْس ان میں سے پہلا لفظ یعنی قعود اس بات کے لئے آتا ہے جس میں درنگ پایا جاتا ہو بخلاف لفظ دوم یعنی جلوس کے۔ چنانچہ اسی سبب سے قَوَاعِدُ الْبَيْتِ کہا جاتا ہے اور جَوَالِسُ الْبَيْت نہیں کہا جاتا اس لئے کہ قعود کے لفظ میں لزوم اور درنگ (توقف) کے معنی پائے جاتے ہیں اور گھر کے ستون اور اُس کی بنیادیں بھی ایک ہی جگہ قائم رہتی ہیں۔ اور جَلِيْسُ الْمَلِكِ کہنے اور قَعِيْدُ الْمَلِكِ نہ کہنے کی یہ علت ہے کہ شاہی دربانوں میں کم وقت تک بیٹھنا اور تخفیف کرنا واجب ہے۔ چنانچہ انہی وجوہ سے پہلا لفظ یعنی قُعُوْد قولہ تعالیٰ فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ میں اس بات کا اشارہ کرنے کے واسطے استعمال ہوا ہے کہ اس نشست کو زوال نہیں ہے اور چونکہ جلوس کا مفہوم اس کے خلاف تھا۔ لہٰذا تفسحوا فی المجالس ارشاد ہوا کیونکہ مجلسوں میں تھوڑی دیر بیٹھنے کا معمول ہے۔ اتمام اور کمال یہ دونوں لفظ معنی میں متفاوت ہیں اور قولہ تعالیٰ "اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ" میں یہ دونوں اکجا جمع ہو گئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ اتمام کے معنی میں اصل کے نقصان (کمی) کا زائل کر دینا۔ اور کمال کے معنی یہ ہیں کہ اصل کے پورے ہو جانے کے بعد جو نقصان اصل کے عوارض میں رہ جاتا ہے اُس کا بھی نکال ڈالنا۔ لہٰذا قولہ تعالیٰ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ اس بات سے اچھا ہے کہ بجائے کَامِلَةٌ کے اس میں تَامَّةٌ لایا جاتا کیونکہ عدد کا پورا ہونا تو لفظ عَشَرَةٌ سے ہو چکا تھا اور اب محض اُس احتمال کی نفی کرنا مقصود ہوا جو اس کے صفات میں نقص ہونے کی بابت ذہن میں گزرتا ہے اور ایک قول میں یوں آیا ہے۔ تَمَّ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو شے تمام ہوئی ہے اُس میں پہلے کوئی نقص موجود تھا مگر کمل سے اس بات کا شعور نہیں حاصل ہوتا۔ العسکری کا قول ہے۔ کمال موصوف بہ (جس کا وصف کمال کے ساتھ کیا جائے) کے ابعاض (حصوں۔ افراد) کے اکٹھا ہو جانے کا اسم ہے۔ اور تمام اُس جزو کا نام ہے جس کے ذریعہ سے موصوف تام (پورا) ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے اتفاقیہ تمام البیت قافیہ شعر کو پورا کرنے والا ہے اور وہ کمال البیت نہیں کہلاتا۔ ہاں اگر یہ کہنا ہو کہ پورا شعر تو کہیں گے "البیت بکمالہ" یعنی سب کا سب شعر مجموعی حیثیت سے اعطآء اور ایتآء۔ الجوینی کا قول ہے اہل زبان قریب قریب ان دونوں لفظوں کے معنوں میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔ مگر مجھ پر ان دونوں لفظوں کے استعمال میں ایسا فرق عیاں ہوا ہے جو کتاب اللہ کی بلاغت کا مخبر اور گواہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ ایتآ اپنے مفعول کو ثابت کر دینے کے بارہ میں لفظ اعطآء سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اعطآء کا مطاوع بھی ہوا کرتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے اَعْطَانِیْ فَعَطَوْتُ اُس نے مجھ کو دیا پس میں نے لیا مگر ایتآء کے باب میں۔ اَتَانِیْ فَاَتَيْتُ نہیں کہا جا سکتا بلکہ

بجائے فَاَتَیتُ کے فَاَخَذتُ کہا جائے گا۔ اور جس فعل کا کوئی مطاوع[1] ہوا کرتا ہے وہ بہ نسبت اُس فعل کے جس کا مطاوع نہیں ہوتا۔ اپنے مفعول کے اثبات میں بہت کمزور ہوتا ہے کیونکہ جب تم کہو گے "قَطَعْتُه فَانْقَطَعَ میں نے اُس کو کاٹا پس وہ کٹ گیا۔ تو یہ قول اس بات پر دلالت کرے گا کہ فاعل کا فعل محل کے اندر ایسے قبول (اثر) پر موقوف تھا۔ اگر وہ نہ ہوتا تو مفعول کبھی ثابت ہی نہ ہوسکتا۔ اور اسی لئے قَطَعْتُهٗ فَانْقَطَعَ میں نے اُس کو کاٹا تو وہ نہیں کٹا کہنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ اور جس فعل کا مطاوق نہیں آتا وہ اس کمزوری سے بری ہے یعنی اس کے بارہ میں عدم اثبات مفعول غیر جائز ہے مثلاً کوئی شخص کہے۔ قَتَلْتُهٗ فَانْقَتَلَ۔ یا۔ فَمَا القَتَلَ اور ضَرَبْتُهٗ۔ فَانْضَرَبَ۔ یا۔ فَمَا انْضَرَبَ تو یہ کہنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ افعال جس وقت کسی فاعل سے صادر ہوتے ہیں تو ان کا مفعول بھی اُسی وقت محل میں ثابت ہو جاتا ہے اور جن افعال کا مطاوع نہیں اُن کے کرنے میں فاعل مستقل بالذات ہوتا ہے یعنی مفعول کا محتاج نہیں رہتا غرضیکہ ان وجوہ سے لفظ ایتا بہ نسبت اعطاء کے زیادہ قوی ٹھہرتا ہے۔ الجوینی کہتا ہے کہ میں نے قرآن کی کئی جگہوں میں اس بات پر غور کیا تو دیکھا کہ اصول ملحوظ اور مرعی رکھا گیا ہے۔ قال تعالیٰ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ اس لئے کہ ملک سلطنت ایک بڑی چیز ہے خدا اِسے اُسی بندہ کو عطا کرتا ہے جس میں اس کے سنبھالنے کی قوت ہو اور اسی انداز پر قولہ تعالیٰ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ۔ اٰتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي (بوجہ قرآن کی عظمت وشان کے) اور فرمایا اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ اس لئے کہ بے شک وہ (کوثر) میدانِ حشر میں پانی پینے کے لئے جانے کی جگہ اور پھر وہاں سے سیراب ہوکر آگے چلنے کا مرحلہ ہے اور جنت کے عزت کے مکانوں سے قریب بدیں وجہ اس کی تعبیر لفظ اعطاء کے ساتھ کی گئی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قرب (جنت کی منازل عز) کو ترک فرما کر دوسرے اُس سے بڑھے ہوئے (قرب) (کوثر) کی طرف منتقل ہوں گے (یا اِس کے برعکس یعنی کوثر سے منتقل ہوکر جنت میں تشریف لے جائیں گے) اور یونہی قولہ تعالیٰ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ یہی ہے بوجہ اس کے کہ اُس میں اعطاء اور زیادتی کی تکرار (بار بار ہونا) یہاں تک پائی جاتی ہے کہ جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پوری طرح راضی ہو جائیں گے اور اس کی تفسیر شفاعت کے ساتھ بھی کی گئی ہے اور یہ آیت بھی ضرورت پوری کر لینے کے بعد دوسری جگہ منتقل ہو جانے کے بارہ میں الکوثر ہی کی نظیر ہے اور قولہ تعالیٰ اَعْطٰى كُلَّ شَيْءٍ کی بھی یہی حالت ہے کہ اُس میں موجودات کے اعتبار سے اعطاء کا حدوث بار بار ہوتا ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ میں بھی اعطاء کی قوت اس بات کو آشکار ہوتی ہے کہ اس کا دینا ہمارے قبول کرنے پر موقوف ہے اور کفار جو کہ جزیہ دیتے ہیں وہ اس کو بخوشی تو دیتے نہیں بلکہ مجبوری درجہ اور برے دل سے ادا کرتے ہیں۔

فائدہ راغب کہتا ہے قرآن میں صدقہ (زکوٰۃ) کا ادا کرنا لفظ ایتاء کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ جیسے اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ۔ وَاَقَامَ الصَّلَاةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ اور کہتا ہے کہ جس موضع پر کتاب (کتاب اللہ) کے وصف میں اٰتَيْنَا کا استعمال کیا گیا ہے وہ بہ نسبت اُن مقامات کی جہاں اُوْتُوْا آیا ہے زیادہ بلیغ ہے اس لئے کہ اُوْتُوْا کبھی ایسے موقع پر بھی بول دیا جاتا ہے جبکہ کتاب اللہ اس طرح کے شخص کو دی گئی ہو جو اُسے قبول کرنے میں ٹھیک نہ اُترے اور اٰتَيْنَاهُمْ صرف اُنہی

---

[1] مطاوعت ایک فعل کا دوسرے فعل ہموزن ہونے کے بعد اس طرح پر آنا کہ وہ فعل متعدی کے اپنے مفعول کے ساتھ تعلق کرتے وقت اُس تعلق کا اثر قبول کرنے پر دلالت کرے جیسے جمعتہ فاجتمع میں نے اُس کو اکٹھا کیا پس وہ اکٹھا ہوگیا یعنی مفعول نے فعل کا اثر قبول کرلیا چنانچہ اس کی مثال میں فاجتمع مطاوع ہے۔

لوگوں کے حق میں کہا جاتا ہے جن کے دل کتاب اللہ کو قبول کر لیں۔

اَلسَّنَۃَ: اور اَلعَام: راغب کہتا ہے "اَلسَّنۃ کا بیشتر استعمال اس سال کے بارہ میں ہوتا ہے جس میں گرانی اور قحط ہو اور اسی واسطے خشک سالی کو اَلسَّـنَۃُ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور العام زیادہ تر اُس سال کے بارہ میں مستعمل ہوا کرتا ہے۔ جس میں ارزانی سرسبزی اور پیداوار کی زیادتی پائے جائے۔ اور اسی بیان کے ذریعہ سے قولہ تعالیٰ "اَلْفَ سَـنَۃٍ اِلاَّ خَمْسِیْنَ عَامًا" میں جو نکتہ ہے اُس کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ خداوند کریم نے مستثنیٰ کو عام کے لفظ سے اور مستثنیٰ منہ کو السنۃ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔

قاعدہ: سوال و جواب کے بیان میں۔ جواب کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ جس وقت سوال توجیہ واجب ہو تو اُس وقت اُسے سوال کے مطابق ہونا چاہئے۔ مگر کبھی اس بات پر آگاہ بنانے کی غرض سے کہ سوال کو یوں ہونا چاہئے جواب دینے میں سوال کے اقتضاء سے عدول (تجاوز) بھی کر لیتے ہیں (یعنی یہ سمجھانے کے لئے کہ سائل کا سوال غلط ہے اُس کو جواب کے انداز میں سوال کرنا مناسب تھا سوال کا جو مطلب ہوتا ہے اُس کو چھوڑ کر جواب میں کوئی اور کہہ دیتے ہیں) سکا کی اُس اندازِ جواب کا نام الاسلوب الحکیم قرار دیتا ہے اور ہر سوال میں اس بات کی حاجت پائے جانے کے سبب کہ اس کا جواب خود سوال سے زیادہ عام ہو۔ جواب زیادہ عام بھی آتا ہے اور کبھی بمقتضائے حال جواب بہ نسبت سوال کے بہت ہی ناقص وارد ہوتا ہے اور یہ اُس سوال کی مثال ہے جس کی مقتضیٰ کو چھوڑ کر پوچھنے والوں کو کچھ اور جواب دیا جائے۔ اللہ پاک فرماتا ہے یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَھِلَّۃِ. قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ لوگوں نے چاند کی نسبت دریافت کیا تھا کہ وہ ابتدا میں باریک ڈورے کی طرح ظاہر ہو کر پھر کیوں رفتہ رفتہ بڑھتا اور بدر کامل ہو جانے کے بعد یوں گھٹنا آغاز ہوتا ہے کہ پھر جیسا چاند رات کو باریک نمایاں ہوا تھا ویسا ہی ہو جاتا ہے اور اس سوال کے جواب میں اُن لوگوں کو چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت بتا دی گئی۔ اس کی وجہ نہیں سمجھائی تو اُس کی علت سوال کرنے والوں کو اس بات سے آگاہ بنانا تھا کہ جو کچھ تم کو بتایا گیا ہے ضرور اُسی کا پوچھنا تھا نہ کہ جو تم نے سوال کیا (وہ غیر ضروری تھا) سکا کی اور اُس کے پیرو لوگوں کا قول یہی ہے اور تفتازانی اس پر کلام کرتا ہوا آخر میں کہتا ہے کہ "یہ جواب یوں اس لئے دیا گیا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے جو آسانی کے ساتھ علم ہیئت کی باریکیوں پر مطلع ہو جاتے"۔ اور میں کہتا ہوں کاش میں اس بات کو معلوم کر سکتا کہ ان (مذکورہ بالا) لوگوں نے کس بنیاد پر ایسا کہا ہے کہ جو کچھ جواب ملا ہے سوال اس کے سوا دوسری بات کا کیا گیا تھا۔ اس امر میں کیا مانع پیش آتا ہے کہ سوال کرنے والوں نے چاند کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور انہیں اُسی کے معلوم کرنے کا خیال پیدا ہوا تھا۔ کیونکہ آیت کا نظم بلاشبہ اس بات کا بھی ویسا ہی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اُن لوگوں کے قول کا احتمال اس میں پایا جاتا ہے مگر میرے خیال میں جواب کے اندر چاند کی حکمت کا بیان ہونا۔ اُس احتمال کی ترجیح پر واضح دلیل ہے جس کو میں نے بیان کیا اور یہاں ایک قرینہ بھی اس بات کی طرف رہنمائی کرنے کے لئے موجود ہے جو یہ ہے کہ جواب کے بارہ میں اصل امر پر غور کیا جائے تو اُس کو سوال کے مطابق ہونا چاہئے اور اصل کے دائرہ سے خارج ہونے کی نسبت کسی دلیل کی حاجت پڑا کرتی ہے۔ پھر کسی اسناد صحیح یا غیر صحیح کے ساتھ یہ نقل بھی وارد نہیں ہوئی ہے کہ سوال اُسی بات کا کیا گیا تھا جس کو اُن لوگوں نے بیان کیا ہے بلکہ اس بارہ میں جو روایت آئی ہے وہ ہمارے قول ہی کی تائید کرتی ہے ابن جریرؒ ابی العالیہ سے روایت کرتا

ہے کہ اُس نے کہا۔ ہم کو خبر ملی ہے کہ اُن لوگوں (صحابہؓ) نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ ہلال کیوں پیدا کیے گئے ہیں تو اس وقت خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَھِلَّۃِ......" پس یہ روایت بصراحت بتاتی ہے کہ سوال کرنے والوں نے چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور اُس کی کیفیت باعتبار علم ہیئت کے نہیں پوچھی تھی اور کوئی دیندار آدمی صحابہؓ کی نسبت یہ گمان کبھی نہیں کرسکتا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے جو کہ بآسانی علم ہیئت کی باریکیوں پر مطلع ہو جاتے۔ کیونکہ صحابہؓ کی فہم نہایت ادق اور اُن کا علم بہت بڑھا ہوا تھا اور کس طرح ہو سکتا تھا کہ جس بات کو عجم کے عام افراد نے معلوم کرلیا صحابہؓ اُس بات کو معلوم کر سکنے میں عاجز رہتے حالانکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اہل عجم ذہنی اور دماغی قوتوں میں عرب والوں کی نسبت نہایت کمزور اور کُند تھے اور یہ بات بھی اُس حالت میں ماننی چاہئے جبکہ علم ہیئت کی کوئی قابل اعتبار بنیاد اور اصل ہو ورنہ اس حالت میں کہ اس علم کے بیشتر قواعد ایسے فاسد (خراب) ہیں کہ اُن پر کچھ دلیل ہی قائم نہیں ہوتی۔ اس کا کیا اعتبار کرنا چاہئے اور میں نے ایک خواص کتاب علم ہیئت کے بارہ میں لکھی ہے اس کے ہر ایک مسئلہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے والی دلیلوں کے ساتھ توڑ کر رکھ دیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آسمان پر تشریف لے گئے تھے آپ نے اُسے سر کی آنکھوں سے دیکھا اور عالم ملکوت کے تمام عجائبات کا علم مشاہدہ کے ذریعہ سے حاصل کیا تھا اور آپؐ کے پاس آسمانوں کے خالق کی طرف سے وحی بھی آئی تھی۔ ورنہ اگر سوال اُس بات کا کیا گیا ہوتا جسے اُن (مذکورہ سابق) لوگوں نے ذکر کیا ہے تو یہ بات کچھ ممتنع نہ تھی کہ اُس سوال کا جواب ایسے الفاظ میں ملتا جو سوال کرنے والوں کی سمجھ میں آ جاتے اور اُن کے ذہن میں جم سکتے۔ جس طرح کہ اُن لوگوں کے کہکشاں وغیرہ دوسری ملکوتی اشیاء کی نسبت سوال کرنے کی حالت میں اُن کو تشفی بخش جواب دیا گیا۔ البتہ اس قسم کے جواب کے (جس میں سائل کے سوال کے خلاف اُسے اور کچھ جواب دیا گیا ہو) صحیح مثال وہ جواب ہے جو کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو دیا تھا۔ فرعون نے جب اُن سے سوال کیا "وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ" تو موسیٰ نے کہا "رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَیْنَھُمَا" اب اس مقام پر سوال لفظ "ما" کے ساتھ ہوا تھا اور یہ سوال ماہیت اور جنس کے متعلق تھا مگر چونکہ باری تعالیٰ جنس و نسل سے بری ہے اور اُس کی ذات کا ادراک محال ہے لہٰذا سائل کا سوال غلط تھا اور جواب میں درست امر کی طرف عدول کیا گیا یعنی ایسا وصف بیان کر دیا گیا جو معرفت باری تعالیٰ کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور اسی وجہ سے فرعون نے اس جواب کے سوال سے مطابق نہ ہونے پر تعجب کرتے ہوئے اپنے درباری لوگوں سے کہا "اَلَا تَسْتَمِعُوْنَ" یعنی کیا تم اس شخص کا جواب نہیں سنتے ہو۔ دیکھو کیسا بے جوڑ اور سوال سے بالکل الگ ہے پھر موسیٰ علیہ السلام نے یہ جواب دیا "رَبُّکُمْ وَرَبُّ اٰبَآئِکُمُ الْاَوَّلِیْنَ" یہ جواب اُن لوگوں کے فرعون کی ربوبیت کے اعتقاد کو باطل کرنے پر از روئے نص (صراحت) شامل تھا اگرچہ اس کے پہلے جملہ میں ضمناً کسی قدر ملامت بھی پائی جاتی ہے۔

چنانچہ یہ جواب سن کر فرعون نے حضرت موسیٰؑ سے تمسخر کیا اور جب موسیٰ علیہ السلام نے یہ دیکھا کہ ان لوگوں نے ان کی بات اب تک نہیں سمجھی ہے تو انہوں نے سہ بارہ زیادہ ملامت کرنے کے طرز پر جواب دیا "اِنْ کُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ"۔

اور جواب میں سوال سے زیادتی کرنے کی مثال "یُنَجِّیْکُمْ مِّنْھَا وَمِنْ کُلِّ کَرْبٍ" ہے کیونکہ یہ قول "مَنْ یُّنَجِّیْکُمْ مِّنْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" کے جواب میں کہا گیا ہے اور موسیٰ علیہ السلام کا قول "ھِیَ عَصَایَ اَتَوَکَّؤُا عَلَیْھَا وَاَھُشُّ بِھَا

عَلٰی غَنَمِیْ وَلِیَ فِیْهَا" بھی اسی طرح کا ہے کیونکہ اُن سے اللہ تعالیٰ نے صرف یہ سوال کیا تھا کہ "وَمَا تِلْکَ بِیَمِیْنِکَ یَا مُوْسٰی" (یعنی اے موسیٰ تمہارے داہنے ہاتھ میں کیا ہے؟) مگر موسیٰ علیہ السلام نے باری تعالیٰ کے سوال کی لذت سے مسرور ہو کر جواب میں زیادتی کر دی۔

اسی طرح ابراہیم کی قوم کا جواب "نَعْبُدُ اَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِيْنَ" بھی اصل سوال "مَا تَعْبُدُوْنَ" سے زائد ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اُن لوگوں نے بت پرستی کی مسرت کا اظہار اور اُس کے کرتے رہنے پر ہمیشگی کرنے کا اقرار کر کے سائل کو جتلانے کی غرض سے جواب میں اس قدر اضافہ کر دیا۔

جواب میں سوال کی نسبت سے کمی ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "قُلْ مَا يَكُوْنُ لِیْ اَنْ اُبَدِّلَهٗ" اور قول "ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَا اَوْ بَدِّلْهُ" کے جواب میں آیا ہے۔ چنانچہ اس قول میں صرف تبدیلی کے سوال کا جواب دیا گیا اور اختراع (خود بخود قرآن بنا لینے) کا ذکر ہی نہیں کیا۔ زمخشریؒ نے کہا ہے کہ "یہ اس لئے کہ تبدیل کرنا تو انسان کے امکان میں ہے مگر اختراع کرنا اس کی قوت سے باہر لہٰذا اس کا ذکر ہی گول کر دیا کیونکہ سائل اس کا جواب نہ پائے گا تو خود سمجھ جائے گا کہ یہ ایک ناممکن امر کی خواہش تھی لہٰذا اس کا جواب نہیں ملا"۔

کسی اور عالم کا قول ہے کہ "تبدیلی بہ نسبت اختراع کے بہت ہی آسان ہے اور جبکہ تبدیلی ہی کے ممکن ہونے کی نفی کر دی گئی ہو اس صورت میں اختراع کی نفی بدرجہ اولیٰ ہوگئی"۔

تنبیہ: بعض اوقات سوال کے جواب سے بالکل ہی عدول کر لیا جاتا ہے۔ یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب کہ سائل کی مراد اپنے سوال سے یہ ہو کہ جس شخص سے سوال کیا گیا ہے اُسے جواب دینے میں لغزش ہو اور وہ ٹھیک جواب نہ دے سکے تو پھر ہم اُس کا مضحکہ اڑائیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ۭ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ"

کتاب الافصاح کے مؤلف نے بیان کیا ہے کہ "یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال محض اس خیال سے کیا تھا کہ آپ اُس کا جواب دینے سے عاجز رہیں گے اور اس طرح آپ کو سرزنش کر سکیں گے کیونکہ روح کا لفظ انسانی روح، قرآن کریم، حضرت عیسیٰ، جبریلؑ ایک دوسرے فرشتے اور فرشتوں کی ایک صنف' ان سب معنوں پر مشترک طور سے بولا جاتا ہے۔ چنانچہ یہودیوں کا اس سوال کے کرنے سے ارادہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس مسمّٰی (چیز) کے ساتھ اُن کے سوال کا جواب دیں گے اُسی کو وہ کہہ دیں گے کہ ہم نے تو اِسے نہیں دریافت کیا تھا لہٰذا ان کو جواب بھی مجمل ملا اور یہ اجمال ان کے فریب کے مقابلہ میں اس کی کاٹ کرنے والی چال تھی جس سے وہ لوگ اپنا سا منہ لے کر رہ گئے۔

قاعدہ: بعض کہتے ہیں کہ جواب کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ نفس سوال کا اعادہ کیا جائے تا کہ جواب سوال کے موافق ہو سکے۔ مثلاً یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے سوال کیا تھا "أَئِنَّكَ لَاَنْتَ يُوْسُفُ" تو یوسف نے اُس کے جواب میں کہا "اَنَا يُوْسُفُ" کہ یہاں جواب میں لفظ "اَنَا" سوال کے لفظ "اَنْتَ" کے ساتھ موافق ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد جب کہ اُس نے بندوں کی روحوں سے روز ازل میں سوال کیا "ءَاَقْرَرْتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلٰی ذٰلِكُمْ اِصْرِیْ" تو بندوں کی روحوں نے جواب دیا "اَقْرَرْنَا" لہٰذا یہ "اَقْرَرْنَا" اسی اقرار کی اصل ہے جو کہ سوال میں آیا تھا مگر بعد میں اہل عرب نے بجائے اس کے کہ جواب میں سوال کے الفاظ کا اعادہ کریں' محض جواب کے حروف کو لانا نامناسب خیال کیا اور اس سے

اختصار کرنے اور تکرار چھوڑنے کا فائدہ ملحوظ رکھا۔

اور کبھی سننے والے کی سمجھ پر تقدیر سوال کو معلوم کر لینے کا وثوق کر کے سوال کو حذف بھی کر دیا جاتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللّٰهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ" کہ اس آیت کے معنی ایک ہی شخص کی طرف سوال و جواب دونوں ہونے کی حیثیت سے ٹھیک نہیں بیٹھتے' لہٰذا اقرار پایا کہ "قُلِ اللّٰهُ" کسی سوال کا جواب ٹھہرایا جائے گویا کہ کفار نے پہلی بات کو سن کر دریافت کیا کہ پھر کون مخلوقات کو اول بار پیدا کرتا ہے اور پھر اُسے دوبارہ پیدا کرے گا (فَمَنْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ اور اس کے جواب میں "قُلِ اللّٰهُ" کہا گیا)

قاعدہ: جواب میں اصل یہ ہے کہ وہ سوال کا ہمشکل ہو لہٰذا اگر سوال جملہ اسمیہ ہے تو جواب کا بھی جملہ اسمیہ ہونا مناسب ہے اور مقدر جواب میں بھی اسی طرح ہوتا ہے مگر یہ کہ سوال "مَنْ قَرَأَ" کے جواب میں تمہارے صرف "زَيْدٌ" کہہ دینے کو ابن مالک نے جواب کو جملہ فعلیہ قرار دے کر حذف فعل کے باب سے قرار دیا ہے (یعنی ابن مالک نے اس فعل کا محذوف مانا ہے گویا اس کی اصل "قَرَاءَ زَيْدٌ" تھی)

ابن مالک کا قول ہے کہ "تم نے اس جواب میں فعل کو اس لئے مقدر کر دیا اور "زَيْـــدٌ" کو باوجود اس کے کہ وہ مبتدا ہونے کا احتمال رکھتا ہے' مبتدا اس لئے نہیں مانا تاکہ تم جواب کے بارہ میں اہل عرب کی اس عادت کی پابندی کر سکو جو کہ وہ اتمامِ جواب کا قصد کرنے کے وقت ظاہر کرتے ہیں (یعنی جواب کے لئے جملہ فعلیہ لاتے ہیں)

قال اللہ تعالیٰ "مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِيْ اَنْشَاهَا وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ" اور "مَاذَا اُحِلَّ لَهُمْ ۔ قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتِ" پس چونکہ ان مثالوں کے باوجود سوال کی مشاکلت فوت ہو جانے کے جواب میں جملہ فعلیہ لایا گیا ہے لہٰذا معلوم ہو گیا کہ پہلے ہی فعل کا مقدر کرنا اولیٰ ہے"۔

ابن الزملکانی نے کتاب البرہان میں کہا ہے کہ نحویوں نے یہ بات کہی ہے کہ جو شخص "مَنْ قَامَ" کے ساتھ سوال کرتا ہے اور اُس کے جواب میں "زَيْدٌ" کہا جاتا ہے تو اُس موقع پر "زَيْدٌ" فاعل ہے اور جواب کی تقدیر ہے۔ "قَامَ زَيْدٌ" مگر جو بات علمِ بیان کے قاعدے سے واجب ہے وہ یہ ہے کہ یہاں دو وجہوں سے "زَيْدٌ" مبتدا ہے۔

وجہ اول یہ ہے کہ وہ سوال کے جملے سے جملہ اسمیہ ہونے کی صورت میں اسی طرح مطابق ہو جاتا ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے قول "وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ مَاذَا اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوْا خَيْرًا" میں سوال و جواب دونوں جملہ فعلیہ ہونے میں باہم مطابق ہیں۔ ہاں اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ پھر قولہ تعالیٰ "مَا ذَا اَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوْا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ" میں سوال و جواب کے مابین کیوں مطابقت نہیں واقع ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں جواب دینے والے (کفار) سوال کی مطابقت کرتے تو ضرور تھا کہ وہ انزال (نزول قرآن) کے اقرار کرنے والے بن جاتے[1]۔ حالانکہ وہ قرآن پر یقین کرنے سے منزلوں دور تھے۔

وجہ دوم یہ ہے کہ سوال کرنے والے کو جو شبہ ہوا ہے وہ صرف اسی شخص کے بارہ میں ہے جس نے وہ کام کیا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ جواب میں معنی کے اعتبار سے بھی فاعل کو مقدم کیا جائے کیونکہ سائل کی غرض کا تعلق اسی سے ہے ورنہ فعل تو

---

[1] یعنی اس طرح تو ان کے اقرار کا اظہار ہو جاتا ہے جب کہ وہ یہ کہتے کہ ہمارے رب نے "اساطیر الاولین" کو نازل کیا ہے۔

خوداس کو معلوم ہے اور نہ اُسے فعل کے سوال کرنے کی کوئی حاجت ہے۔ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ فعل کو جملہ کے پچھلے حصے میں لایا جائے جو کہ کلام کے فاضل اور مکمل بنانے والے حصوں کا محل ہے۔

ابن زملکانی کے اس قول پر "بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ" سے اشکال واقع ہوتا ہے کیونکہ یہ "أَأَنْتَ فَعَلْتَ هٰذَا" کے جواب میں آیا ہے اور اس میں بھی فاعل ہی کو پوچھا گیا ہے نہ کہ فعل کی نسبت کوئی سوال ہے۔

مشرک لوگوں نے ابراہیم علیہ السلام سے یہ تو دریافت نہیں کیا تھا کہ وہ بت کیسے ٹوٹے بلکہ وہ توڑنے والے کو پوچھ رہے تھے مگر باوجود اس کے جواب کے شروع میں فعل ہی لایا گیا۔ مگر اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہاں سوال کا جواب مقدر ہے اور اس پر سیاقِ کلام بھی دلالت کررہا ہے' اس لئے کہ "بَل" صدر کلام میں آنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ عبارت کی تقدیر یہ ہے: مَا فَعَلْتُهٗ بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ.

شیخ عبدالقاہر کا قول ہے کہ "جس جگہ سوال ملفوظ بہ (زبان سے ادا کیا گیا) ہوتا ہے وہاں جواب میں اکثر فعل کو ترک کردیا جاتا ہے اور تنہا اسم ہی پر اقتصار (اکتفا) کرلیتے ہیں اور جس مقام پر سوال مضمر (پوشیدہ) ہوتا ہے اس جگہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ فعل کی تصریح کردی جاتی ہے جس کی وجہ اس پر دلالت کی کمزوری ہے۔

اور غیر اکثر کی مثال يُسَبِّحُ لَهٗ فِيْهَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ رِجَالٌ کی فعل مجہول کے ساتھ قرأت ہے ("يُسَبَّحُ" فعل مجہول اور "لَهٗ" اس کا نائب فاعل ہے اور "رِجَالٌ" اس سوال کی تقدیر پر مرفوع ہے کہ کسی نے دریافت کیا "مَنْ يُسَبِّحُ" تو اس کے جواب میں کہا گیا "رجالٌ لا تلهيهم......" (يعني يُسَبِّحُوْنَهٗ رِجَالٌ")

فائدہ: بزار نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ سے اچھی جماعت کوئی نہیں دیکھی۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف بارہ سوالات کئے اور وہ تمام سوالات قرآن میں موجود ہیں۔ اس روایت کو امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اَرْبَعَةَ عَشَرَ حَرْفًا کے لفظ[1] سے ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ منجملہ ان کے آٹھ سوال سورۃ البقرہ میں حسبِ ذیل ہیں:

(۱) وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ......

(۲) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ.

(۳) يَسْئَلُوْنَكَ مَا ذَا يُنْفِقُوْنَ قُلْ مَا اَنْفَقْتُمْ......

(۴) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ.

(۵) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ.

(۶) وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى.

(۷) وَيَسْاَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ".

(۸) وَيَسْاَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ".

رازی نے کہا ہے کہ نواں سال "يَسْاَلُوْنَكَ مَاذَا اُحِلَّ لَهُمْ......سورۃ المائدہ میں ہے۔

---

[1] یعنی بجائے "اثنتی عشرة مسئلة" کے "اربعة عشر حرفا" بیان کیا ہے یعنی بارہ نہیں بلکہ چودہ سوالات دریافت کئے تھے۔

(۱) دسواں سورۃ الانفال میں "يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ".

(۲) گیارہواں "يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ".

(۳) بارہواں "وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْجِبَالِ".

(۴) تیرہواں "وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ".

(۵) اور چودہواں "وَيَسْأَلُوْنَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ" ہے۔

میں کہتا ہوں'' روح اور ذی القرنین کی بابت مشرکینِ مکہ اور یہودیوں نے سوالات کئے تھے۔ یہ بات اسباب نزول میں بیان ہو چکی ہے۔ صحابہؓ نے یہ سوالات نہیں کئے تھے اور اس وجہ سے صحابہؓ کے سوالات صرف بارہ سوالات ہیں جیسا کہ اُن کی بابت صحیح روایت موجود ہے۔[1]

فائدہ: امام راغب نے کہا ہے' جب کہ سوال تعریف کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہٖ (بذاتِ خود) اور کبھی "عن" کے ذریعہ سے مفعول ثانی کی طرف متعدی ہوتا ہے اور اکثر اس کا تعدیہ' عـــن'' ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اِس کی مثال یہ ہے ''وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ''.

اور جب وہ سوال کسی مال کی استدعا اور طلب کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہٖ یا "مِـن" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اور اکثر بنفسہٖ متعدی ہوتا ہے' جیسے ''وَاِذَا سَأَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ'' اور ''وَسْئَلُوْا مَاۤ اَنْفَقْتُمْ'' اور ''وَسْئَلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ'' میں ہے۔

قاعدہ: اسم اور فعل کے ساتھ خطاب کرنے کا بیان۔

اسم کی دلالت ثبوت اور استمرار پر ہوتی ہے اور فعل کی دلالت تجدد اور حدوث پر ہوتی ہے اور اُن میں سے ہر ایک کو دوسرے پر مقام میں رکھنا اچھا نہیں ہے۔ چنانچہ اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ''وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ'' اگر اس میں بجائے ''بَـاسِطٌ'' کے ''يَبْسُطُ'' کہا جاتا تو وہ اصلی غرض کا فائدہ کبھی نہ دیتا اس لئے کہ ''يَبْسُط'' کا لفظ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ ''كَلْب'' (کتا) ''بَسْط'' (ہاتھ پھیلانے) کی مزاولت و مداومت کرتا ہے اور یہ کہ اس کے لئے ایک کے بعد دوسری چیز از سرِ نو حاصل ہوتی رہتی ہے۔ لہٰذا ''بَـاسِطٌ'' کا لفظ ثبوت وصفت کے واسطے زیادہ موزوں ہے (اور اس بات کو بخوبی بتاتا ہے کہ بسط کی صفت کتے کے ساتھ دائم وقائم ہے)

---

[1] صحیح یہ ہے کہ قرآن مجید سے صحابہؓ کے کل تیرہ سوالات ثابت ہوتے ہیں۔ آٹھ وہی جو سورۃ البقرہ میں موجود ہیں اور حضرت ابن عباسؓ نے بیان کئے ہیں اور بقیہ پانچ سوالات یہ ہیں۔

(۱) "يَسْتَفْتُوْنَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِيْهِنَّ......" (النساء:۴:۱۲۷)

(۲) "يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ......" (النساء:۴:۱۷۶)

(۳) "يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا اُحِلَّ لَهُمْ......" (المائدہ:۵:۴)

(۴) "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ" (الانفال ۸:۱)

(۵) "قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِيْ تُجَادِلُكَ فِيْ زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيْۤ اِلَى اللّٰهِ......" (مجادلہ ۵۸:۱)

چونکہ صحابہؓ صرف وہی سوالات کرتے تھے جن کی انہیں روزمرہ کے مسائل میں ضرورت ہوتی نہ کہ اعتراضات کرتے اور نہ پریشان کرنے یا امتحان لینے کی غرض سے ایسا کرتے لہٰذا الساعۃ' الجبال' الروح اور ذی القرنین کی بابت انہوں نے کبھی سوال نہ کیا یہ صرف کفار کے سوالات تھے جیسا کہ سیاق وسباق سے ثابت ہے۔

اور قولہ تعالیٰ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ يَرْزُقُكُمْ میں اگر بجائے "يَرْزُقُكُمْ" کے "رَازِقُكُمْ" کہا جاتا تو وہ فائدہ فوت ہو جاتا جو کہ فعل سے حاصل ہوا ہے کیونکہ فعل ایک کے بعد دوسری روزی کا ازسرِنو ملنا ظاہر کر رہا ہے۔

اور اسی لئے باوجودیکہ حال کا فائدہ دینے والا عامل ماضی (گزشتہ) ہوتا ہے مگر حال (عامل جو کہ فاعل یا مفعول کی اس ہیئت کو بیان کرتا ہے جو کہ صدورِ فعل کے وقت ان میں پائی جاتی ہے) فعل مضارع کی صورت میں آتا ہے' مثلاً وَجَاءُوا اَبَاهُمْ عِشَاءً يَّبْكُوْنَ" اس لئے کہ یہاں حال کی مراد تو یہ ہے وہ ان لوگوں (یوسف کے بھائیوں) کی اس صورت کو ظاہر کرنے کا فائدہ دے جو اُن کے اپنے باپ کے پاس آنے کے وقت تھی اور اس بات کی (لفظی) تصویر کھینچ دے کروہ لوگ رو رہے تھے اور ایک کے بعد دوسرے گریہ کی تجدید کرتے جاتے تھے (یعنی اُن کے رونے کا تار بندھا ہوا تھا) اس کا نام حكاية الحال الماضية (زمانۂ گزشتہ کی حالت کو بیان کرنا) ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول سے رُوگردانی کرنے کا راز بھی یہی ہے۔ نیز اسی وجہ سے حالت "نَفَقَة" کی تعبیر "اَلَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ" (فعل مضارع) کے ساتھ کی گئی اور "اَلْمُؤْمِنُوْنَ" اور "اَلْمُتَّقُوْنَ" کی طرح "اَلْمُنْفِقُوْنَ" نہیں کہا گیا۔ کیونکہ نفقہ (خرچ کرنا) ایک فعلی امر ہے اس کی شان یہ ہے کہ منقطع اور متجدد ہوتا رہے (بند ہو کر پھر شروع ہو) بہ خلاف ایمان کے کہ اُس کی حقیقت ایسی ہے جو قلب کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور پھر اس کا مقتضیٰ ہمیشہ رہتا ہے اور اسی طرح پر تقویٰ' اسلام' صبر' شکر' ہدیٰ' عمیٰ' ضلالت اور بصر کی خاصیت بھی ہے کہ یہ سب ایسے اسماء ہیں جن کے مسمیات حقیقی یا مجازی مستمر (دائم) رہتے ہیں اور اُن کے آثار متجدد اور منقطع دونوں طرح ہوتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ الفاظ دونوں طریقوں سے استعمال میں آئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ سورۃ الانعام میں فرماتا ہے "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ" اس بارہ میں امام فخر الدین رازی کہتے ہیں "چونکہ مُردہ سے زندہ کو نکالنے کے معاملہ میں زیادہ توجہ تھی اس کا خیال رکھنا اشد تھا اس واسطے اس کے بارہ میں فعل مضارع لایا گیا تاکہ وہ تجدد (ہر دم تازہ ہونے) پر دلالت کرے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" میں ہے۔

تنبیہات

تنبیہ اول: زمانۂ ماضی میں تجدد سے مراد حصول ہے اور مضارع میں تجدد سے یہ مراد ہے کہ اُس اَمر کی شان یہ ہونی چاہئے کہ بار بار ہو اور یکے بعد دیگرے واقع ہوتا رہے۔ اس بات کی تصریح علماء کی ایک جماعت نے کی ہے کہ منجملہ اُن کے زمخشری بھی ہیں اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ "يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" کی تفسیر میں یہ بات بیان کی ہے۔

شیخ بہاؤالدین سبکی کا قول ہے کہ "اسی مذکورہ بالا بیان سے اس اعتراض کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے جو کہ "عَلِمَ اللّٰهُ كَذَا" کی مثال پر کیا جاتا ہے[1] کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم متجدد نہیں ہوتا اور اسی طرح اُن تمام دائمی صفات کا بھی حال ہے جن میں فعل کا استعمال ہوتا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ "عَلِمَ اللّٰهُ كَذَا" کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم گزشتہ زمانے میں واقع ہوا ہے اور اس سے یہ بات نہیں لازم آتی کہ معاذ اللہ خدا کا علم زمانہ ماضی سے قبل تھا ہی نہیں کیونکہ زمانہ ماضی

---

[1] اعتراض یہ ہوتا ہے کہ علم فعل ماضی ہے جس سے خدا تعالیٰ کے علم کا محض زمانہ ماضی میں واقع ہونا مفہوم ہوتا ہے حالانکہ خدا تعالیٰ کا علم ازلی و ابدی ہے سرمدی ہے یعنی وہ ہر ایک زمانہ میں دائم و قائم رہتا ہے۔

میں علم کا ہونا اس علم سے زیادہ عام ہے جو کہ مستمر علی الدوام (ہمیشہ رہنے والا) ہو کیونکہ وہ اس زمانہ کے قبل اس کے بعد اور اس کے غیر زمانہ پر بھی محیط ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے "اَلَّذِیْ خَلَقَنِیْ فَهُوَ یَهْدِیْنِ" کہ اس میں "خلق" کو صیغۂ ماضی کے ساتھ لایا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مفروغ عنہ (جس کام سے فراغت حاصل کر لی گئی ہو) ہے اور ہدایت دنیا (کھانا کھلانا) طعام سقاء (پانی پلانا) اور شفاء کو فعل مضارع کے ساتھ بیان کیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ یہ باتیں متکرر اور متجدد ہیں یعنی ایک کے بعد پھر دوسری دفعہ واقع ہوتی ہیں۔

تنبیہ دوم: جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے فعل مضمر کی حالت بھی فعل مظہر ہی کی طرح ہوتی ہے اس لئے علماء نحو نے کہا ہے کہ ابراہیم خلیل اللہ کا سلام ملائکہ کے سلام سے زیادہ بلیغ ہے جب کہ ملائکہ نے کہا "سلامًا" تو ابراہیمؑ نے کہا "سلامٌ" کیونکہ "سلامًا" کا نصب فعل کے ارادہ ہی پر ہو سکتا ہے یعنی تقدیر عبارت "سَلَّمْنَا سلامًا" ہوگی اور یہ عبارت بتا رہی ہے کہ فرشتوں سے تسلیم کا حدوث ہوا یعنی سلام کرنے کا فعل اُن سے متجدد ہوا کیونکہ فعل فاعل کے وجود کے بعد واقع ہوتا ہے بہ خلاف ابراہیمؑ کے سلام کے کہ وہ مبتداء ہونے کی جہت سے مرفوع ہے لہٰذا وہ مطلق طور پر ثبوت کا مقتضی ہوا اور یہ بہ نسبت اس شے کے بہتر ہے جس کو ثبوت عارض ہوتا ہے۔ پس گویا کہ ابراہیمؑ کا یہ ارادہ کیا کہ وہ فرشتوں کو اُن کے سلام سے بڑھ کر اور بہتر سلام کریں۔

تنبیہ سوم: ہم نے اسم کی دلالت ثبوت اور فعل کی دلالت حدوث اور تجدد پر ہونے کے بارہ میں جو کچھ بیان کیا ہے۔ اہل بیان کے نزدیک ایک مشہور امر ہے مگر ابن الزملکانی کی کتاب تبیان پر "التمویہات" کے نام سے جو ایک رسالہ ابوالمطر اف بن عمیرہ نے لکھا ہے اس میں وہ اس بات سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ قول غریب (انوکھا) ہے اور اس کی کوئی سند نہیں ہے کیونکہ اسم صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ بات کہ وہ کسی شے کے لئے کوئی معنی ثابت کرے اس میں ہرگز نہیں ہوتی۔ پھر اس کی مثال میں یہ آیتیں نقل کی ہیں "ثُمَّ اِنَّكُمْ بَعْدَ ذٰلِکَ لَمَیِّتُوْنَ ○ ثُمَّ اِنَّكُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ" اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِیْنَ هُمْ مِنْ خَشْیَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُوْنَ ○ وَالَّذِیْنَ هُمْ بِاٰیٰتِ رَبِّهِمْ یُؤْمِنُوْنَ"

ابن المنیر نے کہا ہے کہ "عربیت" (عربی زباندانی) کا طریقہ یہ ہے کہ کلام میں نزاکت اور لوچ ہو اور علماء نے بیان کے مطابق اس میں ایک بار جملۂ فعلیہ اور بار دیگر جملۂ اسمیہ کو بلا تکلف لا سکیں اور ہم نے خود اس بات کی تحقیق کی ہے کہ جملۂ فعلیہ کا آغاز اقویاء مخلص (بے آمیزش قوت والوں) کو صدر کلام میں لانے کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں بغیر کسی تاکید کے اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے (تاکید حاصل ہونے کا اعتماد رہتا ہے) جیسے "رَبَّنَا اٰمَنَّا" کہ اس کے بعد اور کوئی شے ایسی قوی نہیں اور "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ" ہاں منافقوں کے کلام میں بے شک تاکید آئی ہے دیکھو اللہ تعالیٰ اُن کے قول کو یوں نقل فرماتا ہے "قَالُوْا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ"

قاعدہ (مصدر کا بیان)

ابن عطیہ نے کہا ہے کہ "اُمور واجبہ (واجبات) کے بیان کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے بارہ میں مصدر کو مرفوع لایا جاتا ہے اور مندوب (مستحب) باتوں کے ذکر کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے مصدر کو منصوب لایا جاتا ہے۔ واجبات کے بارہ میں مصدر کے مرفوع آنے کی مثالیں یہ ہیں: قولہ تعالیٰ "فَاِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ" اور "فَاتِّبَاعٌ

بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَآءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ" مندوبات کے ذکر میں مصدر کے منصوب آنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَضَرْبَ الرِّقَابِ" اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ "وَصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ" میں مصدر کو منصوب اور مرفوع دونوں طریقوں پر باختلاف قرأت پڑھا گیا ہے۔ علماء کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا بیویوں کے لئے وصیت کرنا واجب ہے یا مستحب۔

ابوحیان نے کہا ہے کہ اس تفرقہ کی اصل قولہ تعالیٰ "قَالُوْا سَلٰمًا قَالَ سَلٰمٌ" ہے کہ اس میں پہلا لفظ یعنی "سَلٰمًا" مستحب ہے (چنانچہ اسی کے اعتبار سے مصدر منصوب اور مصدر مرفوع کے مابین یہ مذکورہ بالا فرق کیا گیا ہے) اور دوسرا یعنی "سَلٰمٌ" واجب ہے اور اس میں باریکی یہ ہے کہ جملہ اسمیہ بہ نسبت جملہ فعلیہ کے اثبت (ثابت تر) اور آکد (زیادہ مؤکد) ہوا کرتا ہے۔

قاعدہ: عطف کا بیان

اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) عطف علی اللفظ (لفظ پر عطف ہونا) اور یہی اصل ہے۔ اس کی شرط یہ ہے کہ عامل کا معطوف کی طرف متوجہ ہونا ممکن ہو۔

(۲) عطف علی المحل (محل اعراب پر عطف ہونا) اس کی تین شرطیں ہیں۔

(ا) یہ کہ صحیح جملہ میں اس محل کا ظاہر ہونا ممکن ہو چنانچہ "مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَّعَمْرًا" کہنا جائز نہیں ہوسکتا اس لئے کہ مَرَرْتُ زَيْدًا کہنا جائز نہیں ہے۔

(ب) یہ کہ (محل کا) موضوع اصالت کا حق رکھتا ہو یعنی وہ اصل ہونے کے حق سے موضوع اعراب ہو چنانچہ هٰذَا الضَّارِبُ زَيْدًا وَاَخِيْهِ" کہنا اس واسطے جائز نہیں ہے کہ جو صیغہ وصف عمل کی شرطوں کا مستوفی (پورا کرنے والا) ہے اس کی اصل یہ ہے کہ اُسے عمل دیا جائے نہ یہ کہ اُس کی اضافت کی جائے۔

(ج) یہ شرط ہے کہ کوئی محرز یعنی اس محل کا طالب پایا جاتا ہو اس لئے "اِنَّ زَيْدًا وَعُمْرٌو قَاعِدَانِ" کہنا اس لئے جائز نہیں ہوسکتا کہ "عَمْرٌو" کا رفع جس چیز نے طلب کیا تھا وہ مبتدا ہوتا تھا اور اب "اِنَّ" کے داخل ہونے سے وہ ابتدا (مبتدا ہونا) زائل ہو گیا۔ لہٰذا کوئی ایسا محرز باقی نہیں رہا جو عطف کو صحیح بنا سکے۔ مگر کسائی نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالصَّابِئُوْنَ......" سے استدلال کر کے اس تیسری شرط کی مخالفت کی ہے یعنی کسائی نے اسے ضروری نہیں مانا کیونکہ آیت مندرجہ بالا میں "اِنَّ" کے داخل ہونے کے باوجود "اٰمَنُوْا" اور "هَادُوْا" پر "الصَّابِئُوْنَ" کا عطف علی المحل ہوا ہے۔ مگر کسائی کے اس قول کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا......" میں "اِنَّ" کی خبر محذوف ہے۔ یعنی "مَاجُوْرُوْنَ" یا "اٰمِنُوْنَ" اور موضع مراعات میں کچھ اس طرح کی خصوصیت نہیں کہ عامل لفظ اس میں زائد ہو۔

الفارسی نے قولہ تعالیٰ "وَاُتْبِعُوْا فِيْ هٰذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَّيَوْمَ الْقِيَامَةِ" میں یہ بات جائز رکھی ہے کیونکہ یہاں "يَوْمَ الْقِيَامَةِ" کا عطف "هٰذِهِ" کے محل پر ہوا ہے۔

(۳) عطف علی التوہم (یعنی وہم کی بنیاد پر عطف کر دینا) مثلاً "لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا وَلَا قَاعِدٍ" "قَاعِدٍ" کو خفض (جر کسرہ) دینے کے ساتھ اس وہم پر کہ لَيْسَ کی خبر میں حرف با (جارہ) داخل ہوتا ہے۔

اس عطف علی التوہم کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس وہم دلانے والے عامل کا دخول صحیح ہو اور اس عطف کے حسن (اچھے ہونے) کی شرط یہ ہے کہ اُس موقع پر (جہاں ایسا عطف کیا گیا ہے) وہ عامل بہ کثرت داخل ہوتا ہو چنانچہ زہیر بن ابی سلمٰی کے شعر میں یہ عطف متوہم مجرور پر داخل ہوا ہے۔

بَدَا لِـيَ اَنِّـيْ لَسْـتُ مُـدْرِکَ مَـا مَـضٰـى
وَلَا سَـابِـقٍ شَیْـئًـا اِذَا کَـانَ جَـائِیًـا

ابوعمرو کی قرأت کے علاوہ قولہ تعالیٰ "لَوْ لَا اَخَّرْتَنِیْٓ اِلٰٓی اَجَلٍ قَرِیْبٍ فَاَصَّدَّقَ وَاَکُنْ" کی دوسری قرأت میں یہ عطف مجزوم پر ہوا ہے۔ سیبویہ اور خلیل نے اس کے بارہ میں عطف توہم ہونے کی روایت کی ہے کیونکہ "لَوْ لَآ اَخَّرْتَنِیْ فَاَصَّدَّقَ" اور "أَخِّرْنِیْ اُصَدِّقْ" دونوں جملوں کے معنی ایک ہی ہیں۔

الفارسی نے اسی حلف کے قاعدے پر قنبل کی قرأت "اِنَّهٗ مَنْ یَتَّقِیْ ویصبر" کو بھی بیان کیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ اس میں "مَنْ" موصولہ کے اندر شرط کے معنی پائے جاتے ہیں۔

حمزہ اور ابن عامر کی قرأت "وَمِنْ وَّرَاءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ" (بہ فتحہ با) میں یہ عطف محل منصوب پر ہوا ہے کیونکہ آیت کے معنی "وَوَهَبْنَا لَهٗ اِسْحٰقَ وَمِنْ وَّرَاءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ" کی طرح ہیں (یعنی ہم نے اسے اسحٰق کو عطا کیا اور اسحٰق کے بعد یعقوب کو عطا فرمایا)۔

بعض علماء نے قولہ تعالیٰ "وَحِفْظًا مِّنْ کُلِّ شَیْطٰنٍ" کے بارہ میں کہا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ "اِنَّا زَیَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْیَا......" کے معنی پر عطف ہوا ہے جو کہ "اِنَّا خَلَقْنَا الْکَوَاکِبَ فِی السَّمَآءِ الدُّنْیَا زِیْنَةً لِّلسَّمَاءِ" کے معنی میں ہے (یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم نے دنیا کے آسمان میں ستاروں کو اس کی آرائش کے لئے پیدا کیا اور اس واسطے کہ وہ ہر ایک شیطان سرکش سے اس کی حفاظت کا آلہ بنیں)

بعض علماء نے "وَدُّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَیُدْهِنُوْنَ" کی قرأت میں یہ کہا ہے کہ وہ "اَنْ تُدْهِنَ" کے معنی پر معطوف ہے۔

حفص کی قرأت "لَعَلِّیْٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ" نصب کے ساتھ پڑھنے کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ "اَطَّلِعَ" کا عطف "لَعَلِّیْٓ اَنْ اَبْلُغَ" کے معنی پر ہوا ہے کیونکہ "لَعَلَّ" کی خبر اکثر "اَنْ" کے ساتھ مقترن (متصل و نزدیک) ہوا کرتی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "وَمِنْ اٰیٰتِهٖٓ اَنْ یُّرْسِلَ الرِّیَاحَ مُبَشِّرٰتٍ وَّلِیُذِیْقَکُمْ" کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ "لِیُذِیْقَکُمْ" کا عطف "لِیُبَشِّرَکُمْ وَیُذِیْقَکُمْ" کی تقدیر پر ہے۔

تنبیہ: ابن مالک کا یہ خیال ہے کہ توہم سے غلطی کرنا مراد ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے چنانچہ ابوحیان نے اس بات پر متنبہ کیا ہے اور ابن ہشام نے بھی اس سے آگاہ کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عطف غلطی سے نہیں کیا جاتا بلکہ اس کا مقصد صواب (درست بات) کا اظہار ہوتا ہے۔ اور مراد یہ ہے کہ وہ لفظ کو چھوڑ کر معنی پر عطف ہوتا ہے یعنی ایک عربی شخص نے اپنے ذہن میں اس بات کو تجویز کر لیا کہ معطوف علیہ میں فلاں معنی ملحوظ ہیں اور پھر ان سے اپنے لحاظ کئے ہوئے معنی ہی پر عطف کر دیا اور اس عطف میں اُس نے کوئی غلطی نہیں کی۔ اسی لئے قرآن میں ایسے موقعوں پر یہ کہنا مقتضائے ادب ہے کہ یہاں

معنی پر عطف ہوا ہے۔

مسئلہ: اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا خبر کا انشاء پر یا انشاء کا خبر پر عطف ہونا چاہئے یا نہیں؟ علمائے معانی و بیان اور ابن عصفور نے تو اس کو منع کیا ہے اور اس کی ممانعت کو بہ کثرت لوگوں سے نقل بھی کیا ہے۔

مگر صفار اور اہلِ علم کی ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ "وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" سے جو سورۃ البقرہ میں واقع ہے اور قولہ تعالیٰ "وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ" سے جو کہ سورۃ الصّف میں آیا ہے استدلال کر کے اُس کو جائز قرار دیا ہے۔

زمخشری نے دلیل میں پیش کی ہوئی ان دونوں مثالوں میں سے پہلی مثال کی نسبت یہ کہا ہے کہ اس میں کچھ فعل امر ہی عطف کے لئے قابل اعتماد چیز نہیں ہے کہ اس کا کوئی مشاکل (ہمشکل معطوف علیہ) طلب کیا جائے' بلکہ یہاں ''ثواب المؤمنین'' کے جملہ کا ''ثواب الکافرین'' کے جملہ پر عطف کرنا مراد ہے اور دوسری مثال کے بارہ میں کہا ہے کہ اس پر "تُؤْمِنُوْنَ" کا عطف ہوا ہے' کیونکہ وہ "آمنوا" کے معنی میں ہیں۔

اور اس قول کی تردید اس طرح کر دی گئی ہے کہ "تُؤْمِنُوْنَ" کے ساتھ اہلِ ایمان کو مخاطب کیا گیا ہے اور "بَشِّرْ" کے مخاطب نبی علیہ الصلوات والسلام ہیں۔

اور یوں بھی اس کی تردید کی گئی ہے کہ "تُؤْمِنُوْنَ" یہ بات ظاہر کرتا ہے کہ وہ بہ طور ''تجارت'' کی تفسیر کے ہے نہ یہ کہ طلب (یعنی فعل امر) ہے۔

سکا کی نے کہا ہے کہ یہ دونوں صیغۂ امر (بشر) لفظ ''قل'' پر معطوف ہیں' جو کہ "يٰۤاَيُّهَا" سے قبل مقدر ہے اور قول کا حذف نہایت کثرت سے ہوتا ہے۔

مسئلہ: جملۂ اسمیہ کے جملہ فعلیہ پر عطف ہونے یا اُس کے برعکس صورت کے جواز میں بھی اختلاف ہے۔ جمہور اس کا جائز ہونا مانتے ہیں اور بعض علماء اس سے منع کرتے ہیں۔

رازی نے اپنی تفسیر میں اس بات پر بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے اور اس نے اسی قاعدہ کے ذریعہ سے حنفیوں پر جو بغیر بسم اللہ کہے گئے ذبح کئے جانور کا گوشت کھانا حرام قرار دیتے ہیں اور قولہ تعالیٰ "وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ" سے یہ حکم اخذ کرتے ہیں' اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ آیتِ کریمہ متروک التسمیہ (بسم اللہ کہے بغیر ذبح کئے ہوئے) جانور کا گوشت کھانے کی حرمت پر حجت نہیں بلکہ اس کے جواز کی دلیل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں دونوں جملوں کے مابین اُن کے اسمیہ اور فعلیہ میں مختلف ہونے کے باعث واؤ عاطفہ نہیں ہے اور نہ یہ واؤ حرف استیناف ہے کیونکہ واو کا اصل فائدہ یہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کو اپنے ماقبل کے ساتھ ربط دے دے اور یہاں ایسی صورت نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا اب یہی امر باقی رہا کہ واو حالیہ ہو اور یہ جملہ حالیہ ہو کر نہی کا فائدہ دے جس سے وجہ سے جملہ کے یہ معنی ہوں گے کہ ''بہ حالت اس متروک التسمیہ کے فسق ہونے کے تم اس کا گوشت نہ کھاؤ''۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب وہ فسق نہ ہو تو ایسا گوشت کھانا جائز ہے اور فسق کی تفسیر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ" کے ساتھ فرمائی ہے' جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر اُس پر (ذبح کرتے وقت) غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو' تو ایسے جانور کا گوشت نہ کھاؤ' پھر اُس کا مفہوم بہ نظرِ غور دیکھنے سے یہ نکلتا ہے کہ جب کسی جانور کو ذبح کرتے وقت اُس پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے تو اس کا گوشت

بے تکلف کھالو"۔[1]

ابن ہشام کا قول ہے کہ "اگر دو جملوں کا انشاء اور خبر میں مختلف ہونا عطف کو باطل کر دے تو بے شک یہ بات درست ہوگی"۔

مسئلہ: اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف کرنا جائز ہے یا نہیں' اس کی وجہ یہ ہے کہ سیبویہ سے اس کی ممانعت کا قول مشہور ہے اور المبرد' ابن السراج اور ہشام بھی اسی کے قائل ہیں۔

مگر اخفش' کسائی' فراء اور زجاج نے ایسے عطف کو جائز رکھا ہے' چنانچہ اسی قاعدہ کی بناء پر انہوں نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ وَفِیْ خَلْقِكُمْ وَمَا یَبُثُّ مِنْ دَآبَّةٍ اٰیٰتٌ لِّقَوْمٍ یُّوْقِنُوْنَ o وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ رِّزْقٍ فَاَحْیَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِیْفِ الرِّیٰحِ اٰیٰتٌ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ o" کو اس قرأت کے لحاظ سے پیش کیا ہے جس میں اخیر کے لفظ "آیاتٌ" کو نصب دیا گیا ہے یعنی "آیاتٍ" قرأت کیا گیا ہے۔

مسئلہ: اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا بغیر اعادۂ جار کے ضمیر مجرور پر عطف جائز ہے یا نہیں؟ جمہور اہل بصرہ اس سے منع کرتے ہیں مگر بعض اہلِ بصرہ اور اہل کوفہ (سب کے سب) اس قسم کے عطف کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس کی دلیل میں جو مثال دی گئی ہے وہ حمزہ کی قرأت "وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامِ" ہے۔

ابوحیان نے قولہ تعالیٰ "وَصَدٌّ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَكُفْرٌ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" کے بارہ میں کہا ہے کہ "اس میں "اَلْمَسْجِدِ" کا عطف "بِه" کی ضمیر پر ہوا ہے' اور اگرچہ اس عطف کے لئے جار کا اعادہ نہیں کیا گیا۔

ابوحیان نے مزید کہا ہے کہ "جس بات کو ہم مختار قرار دیتے ہیں وہ ایسے عطف کا جواز ہے کہ یہ کلام عرب میں خواہ وہ نظم ہو یا نثر دونوں میں بکثرت وارد ہوتا ہے' اور ہم جمہور اہل بصرہ کی پیروی کو عبادت نہیں سمجھتے' بلکہ ہمارا طریقہ دلیل کی پیروی کرنا ہے۔

حصہ اوّل تمام ہوا

---

[1] امام رازیؒ کی اس دلیل کا ضعف بیان کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی' کیونکہ اہلِ نظر خود ہی اس بات کا اندازہ لگالیں گے کہ یہ تمام بیان مغالطات کا ایک ناواجب طومار ہے۔ (مترجم)

علامہ سیوطیؒ کی تحریروں کو ایک
خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم وفنون کے تقریباً تمام
شعبوں پر حاوی ہیں۔ ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں
کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم ومعارف کی نایاب قیمتی
ذخیروں کی جگہ پُر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان کی
قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب۔ ''الاتقان فی علوم
القرآن'' سرِفہرست ہے۔

حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب ''کشف الظنون'' میں ''الاتقان'' پر تبصرہ کرتے ہوئے
لکھا ہے:

اس کتاب کی ابتداء ''الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب'' سے ہوتی
ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمٰن ابن ابی بکر سیوطیؒ کی تحریر فرمودہ ہے جن کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ یہ کتاب
ان کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔ اس کتاب میں علامہ سیوطیؒ نے اپنے شیخ کافیجی کی تصنیف اور
علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی ''البرہان فی علوم القرآن'' کے علوم کو خاص
طور پر جمع کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اپنی تصنیف ''التحبیر'' پر اضافہ کرنے کے بعد ۸۰ انوع پر مشتمل
''الاتقان'' تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر ''مجمع البحرین'' کا مقدمہ ہے''۔
(کشف الظنون)

علامہ جلال الدین سیوطیؒ کو یوں تو علوم شریعت، قرآن وتفسیر، حدیث وفقہ، ادب ولغت،
تاریخ وتصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود
ہے مگر علم قرآن اور تفسیر قرآن سے خاص شغف تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی
خدمت کا کوئی موقع اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر
گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص و
عوام کے لیے مفید ثابت ہوئیں۔

مکتبۃ العلم
۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان
☎ 37211788
☎ 37231788

80 انواع پر مشتمل علوم و معارفِ قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الاتقان

فی

علوم القرآن

فہمِ قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

جلد دوم

تالیف
علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

مکتبۃ العلم
۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان
☎ 37211788
☎ 37231788

۸۰ انواع پر مشتمل علوم و معارفِ قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

اَلْاِتْقَان

فِیْ عُلُوْمِ الْقُرْآن

اردو

فہمِ قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

تالیف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

۸۴۹ھ ــــــ ۹۱۱ھ

(حصہ دوئم)

یہ جواہر پارہ علامہ سیوطیؒ نے صد ہا کتب کے وسیع و عمیق مطالعہ کے بعد ترتیب دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اسے امتِ مسلمہ کے تمام طبقات میں قبولیت عامہ نصیب فرمائی اور آج قرآن حکیم کا ہر ادنیٰ و اعلیٰ طالب اس عظیم کتاب کا محتاج ہے۔

ناشر

مکتبۃ العلم

۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان

Ph: 37231788 - 37211788

نام کتاب:______ الاتقان فی علوم القرآن

تالیف:______ علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

طابع:______ خالد مقبول

مطبع:______ لطل سٹار پرنٹرز

ملنے کے پتے

استدعا

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے انسانی طاقت اور بساط کے مطابق کتابت، طباعت، تصحیح اور جلد سازی میں پوری پوری احتیاط کی گئی ہے۔

بشری تقاضے سے اگر کوئی غلطی نظر آئے یا صفحات درست نہ ہوں تو ازراہ کرم مطلع فرما دیں۔ ان شاء اللہ ازالہ کیا جائے گا۔ نشاندہی کے لیے ہم بے حد شکر گزار ہوں گے۔

(ادارہ)

فہرست مضامین ''الاتقان فی علوم القرآن'' (اُردو) حصّہ دوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تینتالیسویں نوع

محکم اور متشابہ

قال اللہ تعالیٰ "هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْهُ اٰیٰتٌ مُّحْکَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْکِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ" ''اسی نے تجھ پر کتاب نازل کی۔ اس میں بعض آیتیں پکی ہیں اور وہی کتاب کی جڑ ہیں۔ دوسری مختلف المعانی ہیں''۔ (۳: ۷) ابن حبیبؒ نیشاپوری نے اس مسئلہ میں تین قول ذکر کئے ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) قولہ تعالیٰ "کِتَابٌ اُحْکِمَتْ اٰیٰتُهٗ" کے لحاظ سے تمام قرآن محکم ہے۔ (۲) قولہ تعالیٰ "کِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِیَ" کے مفہوم کو پیش نظر رکھتے ہوئے سارا قرآن متشابہ ہے اور (۳) صحیح قول یہ ہے کہ اس آیت کے بموجب قرآن کی تقسیم محکم اور متشابہ ان دو قسموں کی طرف کی جاتی ہے۔ پہلے اور دوسرے دونوں قولوں میں جن آیتوں سے استدلال کیا گیا ہے ان کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ پہلی آیت میں قرآن اور دوسری آیت میں قرآن کے متشابہ کہنے کا یہ مدعا ہے کہ قرآن (کی آیتیں) حق وصداقت اور اعجاز میں باہم ایک دوسرے کے متشابہ ہیں''۔ بعض علماء کا قول ہے ''مذکورہ بالا آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ قرآن کا حصر انہی دو چیزوں میں ہو گیا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی طریقہ حصر کو ثابت کرنے کا نہیں پایا جاتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ" اور اس آیت کے مفہوم پر غور کر کے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ محکم کی شناخت بیان پر موقوف نہیں رہتی اور متشابہ کا بیان ہی ایک خلاف توقع امر ہے تو پھر یہ تقسیم اور بھی ناقابل تقسیم ہو جاتی ہے''۔

محکم اور متشابہ کی تعیین کے متعلق مختلف قول آئے ہیں۔ اوّل یہ کہ جس امر کی مراد صاف طور پر یا تاویل کے ذریعہ سے معلوم ہو جائے وہ محکم ہے اور جس چیز کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے ہی لئے خاص کیا ہے جیسے قیامت کا قائم ہونا اور دجال کا خروج اور سورتوں کے اوائل کے حروفِ مقطعہ یہ سب متشابہ ہیں۔ دوم یہ کہ جس چیز کے معنی واضح اور کھلے ہیں وہ محکم ہے اور جو اس کے برعکس ہے وہ متشابہ ہے۔ سوم یہ کہ جس امر کی ایک ہی وجہ پر تاویل ہو سکے وہ محکم ہے اور جس کی تاویل کئی وجوہ کا احتمال رکھتی ہو وہ متشابہ ہے۔ چہارم یہ کہ جس بات کے معنی عقل میں آتے ہیں (یعنی ان کو عقل قبول کرتی ہے) وہ محکم ہے۔ اور جو امر اس کے خلاف ہو وہ متشابہ ہے مثلاً نمازوں کی تعداد اور روزوں کا ماہِ رمضان ہی کے لئے خاص ہونا اور شعبان میں نہ ہونا۔ یہ قول ماوردیؒ کا ہے۔ پنجم قول یہ ہے کہ جو شے مستقل بنفسہٖ ہے وہ محکم اور جو چیز فہم معنی میں غیر کی محتاج ہو اور جو مستقل بنفسہٖ نہ ہو اور اپنے معانی پر دلالت نہ کرتی ہو وہ متشابہ ہے۔ ششم قول یہ ہے کہ محکم اس کو کہتے ہیں جس

کی تاویل خود اس کی تنزیل ہے۔ اور متشابہ وہ ہے جو بغیر از تاویل سمجھ میں نہیں آتا۔ ہفتم یہ کہ جس کے الفاظ مکرر نہ آئے ہوں وہ ہے محکم اور جو اس کے برعکس ہے (یعنی اس کے الفاظ مکرر آئے ہیں) وہ متشابہ ہے۔ ہشتم قول یہ ہے کہ محکم نام ہے فرائض وعد اور وعید کا اور متشابہ قصص اور امثال کو کہتے ہیں۔ قول نہم ابن ابی حاتم نے علی ابن ابو طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ محکمات قرآن کے ناسخ، حلال، حرام، حدود، فرائض اور ان باتوں کا نام ہے جن پر ایمان لایا جاتا ہے اور جن پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہات قرآن کے منسوخ، مقدم، موخر، امثال، قسموں اور اُن باتوں کا نام ہے جن پر ایمان تو لایا جاتا ہے مگر ان پر عمل نہیں کیا جاتا۔ قول دہم: فریابیؒ نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ محکمات اُنہی آیتوں کا نام ہے جن میں حلال وحرام کا بیان ہے اور اس کے سوا جس قدر قرآن کا حصہ ہے وہ سب ایسا متشابہ ہے کہ اس میں سے بعض حصہ بعض دوسرے حصے کی تصدیق کرتا ہے۔ قول یازدہم۔ ابن ابی حاتمؒ نے ربیع سے روایت کی ہے کہ ''محکمات قرآن کے زجر (سرزنش) کرنے والے حکموں کا نام ہے۔ قول دوازدہم۔ ابن ابی حاتم ہی نے اسحاق بن سوید سے یہ روایت کی ہے کہ یحییٰ بن یعمر اور ابو فاختہؒ دونوں نے اس آیت (مذکورۂ سابق) کے بارے میں باہم بحث کی (کہ یہ کیا معنی رکھتی ہے) ابو فاختہؒ نے کہا ''اس سے سورتوں کے فواتح مراد ہیں''۔ اور یحییٰ نے کہا ''نہیں بلکہ فرائض، امر، نہی اور حلال مراد ہیں''۔ قول سیزدہم۔ حاکمؒ وغیرہ راویوں نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ تین آیتیں سورۃ الانعام کے آخر کی محکمات ہیں ''قُلْ تَعَالَوْا'' اور دو آیتیں اس کے بعد کی۔ اور ابن ابی حاتم ایک دوسرے طریقے پر ابن عباسؓ ہی سے راوی ہیں کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ''فِيهِ اٰيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ'' کے بارے میں کہا ''یہاں سے (یعنی) ''قُلْ تَعَالَوْا'' سے تین آیتوں تک اور یہاں سے یعنی ''وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِيَّاهُ'' سے اس کے بعد کی تین آیتوں تک (محکم آیتیں ہیں)''۔ قول چہاردہم۔ عبد بن حمید نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ ''محکمات وہ شے ہے جو قرآن میں سے منسوخ نہیں ہوئی اور متشابہات وہ ہیں جو منسوخ ہو گئیں''۔ اور ابن ابی حاتم نے مقاتل بن حبان سے روایت کی ہے کہ ''متشابہات اس خبر کی بنیاد پر جو ہم کو پہنچی ہے الٓمٓ۔ الٓمٓصٓ۔ الٓمٓر اور الٓر[1] ہیں''۔ ابن ابی حاتم کا قول ہے کہ ''عکرمہ اور قتادہ اور ان کے علاوہ دوسرے علامہ سے مروی ہے کہ محکم وہ قرآن ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہ وہ ہے جس پر ایمان لانا تو ضروری ہے مگر عمل نہیں کیا جاتا''۔

فصل

اس بارے میں اختلاف ہے کہ ''آیا متشابہ قرآن کے علم پر آگاہ ہونا ممکن ہے؟ یا اس کا علم خدا کے سوا اور کسی کو نہیں؟'' ان ہر دو اقوال کا منشاء قولہ تعالیٰ ''وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ'' کے بارے میں واقع ہونے والا اختلاف ہے کیونکہ اس آیت کی نسبت دو خیال ہیں۔ ایک یہ کہ ''وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ'' معطوف ہے اور ''يَقُوْلُوْنَ'' اس کا حال واقع ہوا ہے اور دوسرا خیال یہ ہے کہ ''وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ'' مبتدا ہے اور ''يَقُوْلُوْنَ'' اس کی خبر اور ''وَالرَّاسِخُوْنَ'' میں جو واؤ ہے وہ استینافیہ ہے، واؤ عاطفہ نہیں''۔

پہلا قول معدودے چند علماء کا ہے جن میں سے ایک مجاہد بھی ہیں اور یہ قول ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ چنانچہ ابن

[1] یعنی خواص یہ چار باقی فواتح السور نہیں۔

المنذر نے مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "وَمَا یَعْلَمُ تَاوِیْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ. وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ" کے معنی میں روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا "میں اُن لوگوں میں سے ہوں جو اس کی تاویل کرتے ہیں"۔ اور عبد بن حمید نے قولہ تعالیٰ "وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ" کے بارے میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "وہ لوگ اس کی تاویل جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس ہم پر ایمان لائے"۔ اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ "الرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ"۔ اس کی تاویل جانتے ہیں اگر ان کو اس کی تاویل نہ معلوم ہوتی تو وہ قرآن کے ناسخ کو منسوخ سے حلال کو حرام سے اور اس کے محکم کو متشابہ سے نہ پہچان سکتے"۔ نوویؒ نے اس قول کو بہت پسند کیا ہے چنانچہ وہ مسلم کی شرح میں لکھتے ہیں کہ "بے شک یہ صحیح ترین قول ہے کیونکہ یہ بات بعید از فہم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسی باتوں کے ساتھ خطاب فرماتا جن کو اس کی مخلوق میں سے کوئی جان ہی نہ سکے"۔ ابن حاجبؒ نے کہا کہ "یہ قول بالکل واضح اور صاف ہے مگر صحابہؓ تابعین اور ان کے بعد والے تبع تابعینؒ اور دیگر علماءِ مفسرین خصوصاً اہلِ سنت میں سے بہ کثرت علماء دوسرے قول کی طرف گئے ہیں اور یہ دوسرا قول ابن عباسؓ سے منقول روایتوں میں سب سے زیادہ صحیح ہے"۔ ابن السمعانی کہتے ہیں "پہلا قول چند علماء کا ہے اور العتبی نے اس کو پسند کیا ہے"۔ ابن السمعانی نے کہا ہے کہ "اس میں شک نہیں کہ العتبی مذہب اہلِ سنت کا معتقد تھا لیکن اس مسئلہ خاص کے بارے میں اُسے سہو ہوا ہے اور اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔ اس واسطے کہ ہر تیز رفتار گھوڑا کبھی نہ کبھی ٹھوکر ضرور کھاتا ہے اور ہر ایک عالم کی زبان سے کوئی نہ کوئی بے جا بات نکل ہی جاتی ہے"۔

میں کہتا ہوں "جمہور علماء کے مذہب کی صحت پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کو عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں اور حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے "وَمَا یَعْلَمُ تَاوِیْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَیَقُوْلُ الرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ اٰمَنَّا بِهٖ"۔ پس ابن عباسؓ کی یہ قرأت صاف طور سے دلالت کر رہی ہے کہ اس میں واو عاطفہ نہیں بلکہ استینافیہ ہے اور گو اس روایت کا قرأت ہونا ثابت نہیں ہوا ہے۔ تاہم کم از کم اس کو یہ درجہ تو ضرور حاصل ہے کہ صحیح اسناد کے ساتھ یہ ترجمان القرآن (ابن عباسؓ) کا قول تسلیم کیا گیا ہے اور تفسیر کلام اللہ کے بارے میں ان کا بیان دوسرے ان کے بعد اور اُن سے کم درجہ رکھنے والے لوگوں کے بیان پر بہرحال مقدم ہوگا۔ پھر اس کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ خود آیتِ کریمہ نے متشابہ کے پیچھے پڑنے والوں کو برا کہا' اُن کو کج روی اور مفسدہ پردازی کا خواہاں بتایا اور اُن لوگوں کی جنہوں نے متشابہ کا علم خدا کے سپرد کر کے اس کے ماننے کے لئے سرِ تسلیم خم کر دیا' ویسی ہی تعریف کی ہے جس طرح اللہ تعالیٰ نے غیب پر ایمان لانے والوں کی ہے۔ فراء نے ذکر کیا ہے کہ ابی بن کعبؓ کی قرأت بھی "وَیَقُوْلُ الرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ" تھی۔ ابن ابی داؤدؒ نے کتاب المصاحف میں اعمش کے طریق پر روایت کی ہے کہ "ابن مسعودؓ کی قرأت میں یہ آیت یوں ہے "وَاِنْ تَاوِیْلُهٗ اِلَّا عِنْدَ اللّٰهِ وَالرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ"۔ شیخینؒ وغیرہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت "هُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ عَلَیْكَ الْكِتٰبَ......" کی قولہ تعالیٰ "اُولُوا الْاَلْبَابِ" تک تلاوت فرمائی اور اس کے بعد حضرت عائشہؓ سے مخاطب ہو کر ارشاد فرمایا "پس جب تم اُن لوگوں کو دیکھو جو قرآن کے متشابہ کی پیروی کرتے ہوں' تو وہی لوگ ہی ہیں جن کا نام اللہ تعالیٰ نے (اس آیت میں) لیا ہے اور تم ان سے پرہیز کرنا"۔

طبرانی نے اپنی کتاب الکبیر میں ابو مالک اشعریؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا" مجھے اپنی امت کے بارے میں صرف تین عادتیں پیدا ہو جانے کا خوف ہے۔(۱) یہ کہ ان کے پاس مال و دولت کی کثرت ہو جائے جس کی وجہ سے وہ آپس میں ایک دوسرے سے حسد کریں اور قتل و خون پر کمر بستہ ہو جائیں۔ (۲) یہ کہ ان سے کتاب اللہ کے بارے میں مناظرہ کیا جائے تو مومن اسے لے کر اس کی تاویل کرنا چاہے حالانکہ اس کی تاویل خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور کو معلوم نہیں ہے"۔تا آخر حدیث۔ابن مردویہؒ نے عمرو بن شعیب کی حدیث بیان کی ہے' جس میں عمرو بن شعیب اپنے والد شعیب سے اور شعیب اپنے والد کے واسطے سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے راوی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا" قرآن اس واسطے ہرگز نازل نہیں ہوا ہے کہ اس میں سے بعض حصہ اس کے بعض حصے کی تکذیب کرے۔لہٰذا جس قدر اس میں سے تمہاری سمجھ میں آجائے اُس پر عمل کرو اور جو متشابہ معلوم ہو اس پر ایمان لاؤ"۔

حاکم نے ابن مسعودؓ کے واسطے سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حضور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" پہلی کتاب (آسمانی) ایک ہی باب (طرز) سے ایک ہی حرف پر نازل ہوا کرتی تھی مگر قرآن کا نزول سات ابواب سے سات حروف پر ہوا ہے یہ زاجر (سرزنش کرنے والا) ہے۔(۲) امر (حکم) ہے۔(۳) حلال ہے۔(۴) حرام ہے۔ (۵) محکم ہے۔(۶) متشابہ ہے اور (۷) امثال ہے۔لہٰذا تم لوگ اس کے حلال کو حلال جانو' اس کے حرام کو حرام سمجھو۔وہ کام جس کے کرنے کا تمہیں حکم دیا گیا ہے۔اس بات سے باز رہو جس سے باز رہنے کی تم کو ہدایت کی گئی ہے۔اُس کی امثال کو عبرت کی نگاہوں سے دیکھو' اس کے محکم پر عمل کرو اور اس کے متشابہ پر ایمان لاؤ اور کہو" ہم اس پر ایمان لائے' سب کچھ ہمارے خدا کی طرف سے ہے"۔

بیہقیؒ نے کتاب" شعب الایمان" میں بھی ابو ہریرہؓ سے اسی کے موافق روایت کی ہے۔ابن جریرؒ نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ" قرآن چار حروف پر نازل ہوا ہے۔(۱) حلال و حرام جس کے نہ جاننے کی وجہ سے کوئی شخص معذور نہ مانا جائے گا۔)۲(وہ تفسیر جو کہ اہلِ عرب کرتے ہیں۔ (۳) وہ تفسیر جو کہ علماء کرتے ہیں اور (۴) متشابہ کہ اس کو خدا تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔اور خدا تعالیٰ کے سوا کوئی اس کے علم کا دعویٰ کرے تو وہ جھوٹا ہے"۔پھر اسی راوی نے یونہی اس قول کو دوسری سند سے ابن عباسؓ سے ہی موقوفاً بھی روایت کیا ہے۔ابن ابی حاتم نے عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ" ہم محکم پر ایمان لاتے اور اسے دین (قابل پابندی) مانتے (اس پر عمل کرتے) ہیں اور متشابہ پر ایمان لا کر اُس پر عمل نہیں کرتے۔حالانکہ وہ سب خدا تعالیٰ ہی کی طرف سے (یعنی حق اور منزل من اللہ) ہے"۔نیز ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے اسی راوی نے یوں روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا" اُن لوگوں کا علم میں مضبوط ہونا یہ تھا کہ وہ متشابہ قرآن پر ایمان لائے' حالانکہ وہ اسے جانتے نہ تھے"۔پھر اسی راوی نے ابوالشعثاءؒ اور ابونہیک سے بھی روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا" تم لوگ اس آیت کو ملا کر پڑھتے ہو حالانکہ یہ مقطوعہ (جداگانہ اور مستقل آیت) ہے"۔

دارمیؒ نے اپنی مسند میں سلیمانؒ بن یسار سے روایت کی ہے کہ صبیغ نامی ایک شخص مدینہ میں آیا اور اس نے قرآن

کے متشابہ کی نسبت سوالات کرنے شروع کئے۔ حضرت عمرؓ کو اس بات کی اطلاع ملی تو اُنہوں نے اس شخص کو اپنے پاس بلوایا اور اس کے سزا دینے کے لئے کھجور کی سوکھی شاخیں منگوا رکھی تھیں (وہ آ گیا تو) عمرؓ نے اس سے دریافت کیا ''تو کون ہے؟'' اُس شخص نے جواب دیا ''میں عبداللہ بن صبیغ ہوں''۔ حضرت عمرؓ نے ایک کھجور کی شاخ پکڑ کر اُس کے سر پر ماری یہاں تک کہ خون بہہ نکلا''۔ اور ایک روایت میں اسی راوی سے یہ منقول ہے کہ ''پھر حضرت عمرؓ نے اس شخص کو کھجور کی شاخوں سے مارا۔ یہاں تک کہ اس کی پشت کو بالکل زخمی کر کے چھوڑا۔ جب وہ اچھا ہو گیا تو دوبارہ ویسے ہی مارا اور جب اس دفعہ بھی اُس کے زخم اچھے ہو چکے تو حضرت عمرؓ نے اس کو تیسری بار بھی ویسی ہی سزا دینے کا ارادہ کیا تو اس شخص نے کہا۔ ''اگر تم مجھ کو جان سے مارنا چاہتے ہو تو اچھے طریقے سے مار ڈالو''۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اُس حکم دیا کہ اپنے ملک کو واپس چلا جائے اور ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ اس شخص (صبیغ) کے پاس کوئی مسلمان نشست و برخاست نہ رکھے''۔

دارمیؒ نے حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''اس میں شک نہیں کہ عنقریب تم ایسے لوگوں کو دیکھو گے جو تمہارے سامنے آ کر قرآن کے متشابہات میں تم سے بحث مباحثہ کریں گے۔ لہٰذا تم کو چاہئے کہ تم انہی حدیثوں کے ساتھ انہیں بند کر دو۔ کیونکہ حدیثوں کے جاننے والے ہی کتاب اللہ کے بہت اچھے جاننے والے ہیں''۔ غرضیکہ یہ تمام مذکورہ بالا حدیثیں اور آثار (اقوالِ سلف) صاف طور سے دلالت کرتے ہیں کہ متشابہ قرآن کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی کو نہیں ہے اور اس میں خواہ مخواہ غور کرنا اچھا نہیں ہے۔ آگے چل کر اس کے متعلق اور زیادہ وضاحت سے ممانعت کا بیان آئے گا۔

طیبی کا بیان ہے ''محکم سے وہ قرآن (کا حصہ) مراد ہے جس کے معنی واضح اور صاف ہیں اور متشابہ قرآن اس کے خلاف ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ معنی کو قبول کرنے والا لفظ دو حالتوں میں سے ایک حالت ضرور رکھتا ہے۔ اول یہ کہ وہ اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا بھی متحمل ہوگا۔ دوم یہ کہ جس معنی کو وہ قبول کرتا ہے اس کے سوا دوسرے کسی اور معنی کا احتمال اس میں نہ پایا جائے دوسری قسم کے لفظ کو ''نص'' کہتے ہیں اور قسم اول کا لفظ یعنی جس میں ایک معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا احتمال بھی ہو یا اس طرح کا ہوگا کہ اس کی دلالت دوسرے معنی پر راجح تر ہوگی یا یہ دلالت راجح تر نہ ہوگی۔ اگر وہ دلالت راجح تر ہو تو ایسا لفظ ظاہر کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ دوم یعنی جو لفظ دوسرے معنی پر راجح تر دلالت نہیں کرتا ہے وہ یا اس قسم کا ہوگا کہ دونوں معنوں پر مساوی طور سے دلالت کرے گا اور یا نہ کرے گا۔ یعنی مساوی طریقے سے نہیں بلکہ ایک پر کم اور دوسرے معنی پر زیادہ قوت کے ساتھ دلالت کرے گا۔ اس صورت میں پہلی قسم کا یعنی ہر دو معانی پر مساوات کے ساتھ دلالت کرنے والا لفظ مجمل کہلاتا ہے اور دوسری قسم کا لفظ جو کہ مساوی نہ ہو ''مؤوّل'' کہلاتا ہے۔ اس بات کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب معلوم کرنا چاہئے کہ جو لفظ نص اور ظاہر کے وصفوں میں شرکت رکھتا ہے وہ محکم ہے اور جس کی شرکت مجمل اور مؤول کے اوصاف میں پائی جائے وہ متشابہ ہے۔ اس کی تقسیم کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محکم کو متشابہ کے بالمقابل ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں کا ایک دوسرے کے ضد ہونا عیاں ہوتا ہے۔ علماء نے کہا ہے۔ لہٰذا محکم کی یہ تفسیر کرنا واجب ہے کہ وہ متشابہ کے مقابل میں آتا ہے اور آیت کا اسلوب (اندازِ بیان) بھی اسی بات کی تائید کر رہا ہے وہ اسلوب کیا ہے؟ یہ کہ تقسیم کے ساتھ ہی جمع بھی کر دینا یعنی اللہ تعالیٰ نے کتاب کے معنی میں جس امر کو جمع

کیا تھا اس کو یوں فرما کر "مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ" تفریق بھی کر دی اور پھر ان دونوں طریقوں میں اپنی مرضی کے مطابق اضافہ کر کے فرمایا "فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ...... وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ" حالانکہ اس مقام پر یہ بھی ممکن تھا کہ خدا تعالیٰ اتنا ہی فرما دیتا "وَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ اِسْتِقَامَةٌ فَيَتَّبِعُوْنَ الْمُحْكَمَ" (مگر جن لوگوں کے دلوں میں استواری ہے وہ محکم ہی کی پیروی کرتے ہیں) لیکن اس نے اس قول کی جگہ لفظ رسوخ "وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ" ارشاد فرمایا اور اس کی علت یہ ہے کہ رسوخ (استواری) عام طور سے غور و تامل اور سخت کوشش کے بعد حاصل ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا جب کہ قلب رہنمائی کے طریقوں پر ثابت قدم ہو جائے گا اور انسان کے قدم علم میں استوار ہو جائیں گے تو ایسا شخص حق بات کے سوا زبان سے اور کچھ نہ نکالے گا۔ اور راسخین فی العلم کی دعا "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا" اس بات کی کافی اور زبردست شہادت ہے کہ راسخون فی العلم، قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ" کے مقابلے میں آیا ہے۔ پھر اسی اندازِ بیان میں یہ اشارہ بھی ہے کہ قولہ تعالیٰ "اِلَّا اللّٰهُ" پر وقف کرنا وقف تام ہے اور اسی سے یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ بعض متشابہ کا علم صرف اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور جو شخص ایسے متشابہ کی معرفت حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے اسی کی طرف حدیث سابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول "فَاحْذَرْهُمْ" (پس ان سے بچو اور پرہیز کرو) کے ساتھ اشارہ فرمایا ہے"۔

کسی عالم کا قول ہے "متشابہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنے پر عقل کو اسی طرح آزمائش میں ڈالا گیا ہے جس طرح کہ بدن کو ادائے عبادت کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ ایک حکیم (عقلمند) جس وقت کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے تو کہیں نہ کہیں اُس میں کوئی مجمل بات بھی رہنے دیتا ہے تاکہ وہ مقامِ طالب علم کے لئے اپنے استاد سے مغلوب بننے اور اس کا ادب و اعتراف کرنے کا باعث بنے' یا مثلاً جیسے بادشاہ کوئی خاص علامت اختیار کر لیتا ہے اور اس کے ساتھ اپنے رازدار اور معتمد لوگوں کو اطلاع دینے کی عزت بخشتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ اگر عقل جو تمام جسم میں معزز ترین چیز ہے' آزمائش میں نہ ڈالی جاتی تو اس میں شک نہ تھا کہ عالم شخص نخوت (گھمنڈ) کے نشہ میں سرشار ہو کر سرکشی اور نافرمانی کو ترک ہی نہ کرتا۔ پس اسی بنیاد پر وہ رب العزت کے حضور میں بندگی کے لئے سر جھکاتا ہے اور متشابہ قرآن ہی وہ جگہ ہے جہاں عقلیں اپنے خالق کے سامنے قصور کا اعتراف کرتے ہوئے سر فرو کرتی اور اس کی عظمت و قوت کو مانتی ہیں۔

پھر آیت کے خاتمہ پر اللہ تعالیٰ نے "وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّا اُولُوا الْاَلْبَابِ" فرما کر اس کے ساتھ زائغین (گمراہوں) کی تعریض (مذمت) اور راسخین کی مدح فرمائی ہے یعنی پروردگارِ عالم نے فرمایا ہے کہ جو لوگ دھیان نہیں کرتے اور نصیحت نہیں مانتے' نہ اپنی ہوائے نفسانی کی خلاف ورزی کرتے ہیں' وہ ہرگز عقلمندوں میں سے نہیں ہیں اور اسی وجہ سے راسخین فی العلم نے یہ کہا ہے کہ "رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا" اور انہوں نے اپنے خالق کے سامنے اسی کی طرف سے "علم لدنی" کی استدعا کرنے کے واسطے سر نیاز جھکا کر اور طبیعت انسانی کی کجروی سے پناہ مانگ کر عاجزانہ عرض کی کہ "اے اللہ! تو ہم کو اپنی طرف سے رحمت عطا کر اور ہمیں کجروی سے بچالے"۔

الخطابی کا قول ہے "متشابہ کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ کہ اگر اس کو محکم کی طرف پھیر کر اور اُس کے ساتھ ملا کر غور سے دیکھیں تو اس متشابہ کے معنی فوراً ظاہر ہو جاتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے کہ اُس کی حقیقت پر آگاہ ہونے کی کوئی سبیل ہی نہیں

نکلتی اور اسی قسم کے متشابہ کی پیروی کجرفتار لوگوں کا شیوہ ہے کہ وہ اس کی تاویل تلاش کر کے اور اس کی کنہہ اور تہہ تک نہ پہنچنے کے باعث دھوکے اور فتنہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں''۔

ابن الحصار کا قول ہے ''اللہ تعالیٰ نے قرآن کی آیتوں کو محکم اور متشابہ کی دو قسموں پر تقسیم فرمایا اور محکمات کی نسبت بتایا کہ وہ ام الکتاب ہیں کیونکہ متشابہات کی بازگشت انہی کی طرف ہوتی ہے اور یہی محکمات ایسی آیتیں ہیں جن پر اس بارے میں اعتماد کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تخلیقِ عالم سے کیا مراد ہے؟ اور کیوں اس نے اپنی معرفت' اپنے رسولوں کی تصدیق اور اپنے احکام کی پابندی اور اپنے نواہی سے اجتناب کو بندوں پر فرض اور عبادت قرار دیا ہے؟ غرضیکہ اصولِ عبادت اور اسرارِ دین وملت ان ہی محکم آیتوں سے سمجھ میں آتے ہیں لہٰذا اس اعتبار سے وہ اصل ہیں۔ اس کے بعد پروردگار عالم نے ان لوگوں کی حالت سے آگاہ فرمایا ہے جن کے دلوں میں کجی ہے اور وہی لوگ ایسے ہیں جو متشابہاتِ قرآن کی پیروی کیا کرتے ہیں یعنی یہ کہ جن لوگوں کو محکمات کا یقین نہیں اور ان کے دل میں شک اور شبہ ہے اُن کو مشکل اور متشابہ آیتوں ہی کی تلاش وکرید میں آرام ملتا ہے اور شارع کی مراد یہ ہے کہ پہلے محکمات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اثبات یعنی اصل بات کو مقدم رکھا جائے تاکہ جب یقین کا درجہ حاصل ہو جائے اور علم استوار ہو جائے تو پھر اس وقت تم خود ہی مشکل اُمور میں نہ اُلجھو گے اور تم کو کوئی دِقت دین کی سمجھ میں پیش نہ آئے گی مگر وہ شخص جس کے دل میں کجی ہے' امہات کو سمجھنے سے پہلے متشابہ کو سمجھنے کی فکر میں پڑتا ہے اور ابتداءً مشکلات ہی میں اُلجھنے کا ارادہ رکھتا ہے اور یہ بات عقل' عرف اور شرع تینوں اُمور کے خلاف ہے۔ ایسے کج طبیعت لوگ بعینہٖ ان مشرکوں کی طرح ہیں جنہوں نے اپنی ہدایت کے لئے آنے والے رسولوں سے ان نشانیوں کے علاوہ جو وہ انبیاء منجانب اللہ تعالیٰ لائے تھے اس خیال سے اور دوسری نشانیاں پیدا کیں کہ اگر ان رسولوں نے ہماری طلب کئے ہوئے معجزے دکھائے تو ہم ان پر ایمان لائیں گے۔ حالانکہ وہ نادان اتنی بھی خبر نہیں رکھتے تھے کہ ایمان کا دل میں راہ پانا خدا تعالیٰ کے حکم پر موقوف ہے۔

علامہ راغب نے اپنی کتاب ''مفردات القرآن'' میں بیان کیا ہے ''قرآن کی آیتوں میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں رکھ کر دیکھا جائے تو اُن کی تین قسمیں حسب ذیل قرار پاتی ہیں:

(۱) مطلقاً محکم (۲) مطلقاً متشابہ (۳) من وجہ محکم اور من وجہٍ متشابہ۔

اس لئے اجمالی طور پر متشابہ کی تین قسمیں ہیں یا تو وہ فقط لفظ کے اعتبار سے متشابہ ہوگا یا فقط معنی کے لحاظ سے' اور یا ہر دو امور کی جہت سے۔ متشابہ من جہتہ اللفظ کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ جو مفرد الفاظ کی طرف راجع ہوتا ہے' خواہ غرابت الفاظ کی جہت سے ہو مثلاً: اَلْاَبّ اور یَزِفُّوْنَ ہے اور چاہے اشتراک کے لحاظ سے متشابہ ہو جیسے اَلْیَدُ اور اَلْیَمِیْنُ قسم دوم متشابہ من جہت اللفظ کی وہ ہے جس کا مرجع کلام مرکب کا جملہ ہوتا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں: پہلی قسم وہ ہے جو کلام کو مختصر بنانے کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال یہ ہے۔ قولہ تعالیٰ ''وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ'' دوسری قسم بسط کلام (کلام کو پھیلانے) کے لئے آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ'' کیونکہ اگر ''لَیْسَ مِثْلَهٗ شَیْءٌ'' کہا جاتا تو وہ سامع کے لئے زیادہ نمایاں اور ظاہر کلام ہوتا۔ تیسری قسم نظم کلام کے لئے آتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِهِ الْکِتٰبَ وَلَمْ یَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا قَیِّمًا لِّیُنْذِرَ بِهٖ'' کہ اس کی عبارت کی تقدیر انزل علی عبدہ الکتاب

قیما ولم یجعل له عوجًا ہے (خدا نے اپنے بندے پر سیدھی کتاب نازل کی اور اس میں کوئی کجی نہیں رکھی) متشابہ من جہۃ المعنی میں خدا تعالیٰ کے اوصاف اور قیامت کے اوصاف کوشمار کرنا چاہئے کیونکہ یہ اوصاف ہمارے تصور میں نہیں آتے جس کی علت یہ ہے کہ ہمارے نفوس میں اس چیز کی صورت نہیں اتر سکتی جس کو ہمارا نفس محسوس نہ کرتا ہو یا جو کہ محسوسات کی جنس سے نہ ہو۔ متشابہ من جہت اللفظ والمعنی (ہر دو جہت سے متشابہ) کی پانچ حسب ذیل اقسام ہیں: (۱) عموم وخصوص کی طرح کمیت کی جہت سے مثلاً "اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ" (۲) وجوب اور ندب کے طریقہ پر کیفیت کی جہت سے جیسے "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَآءِ" (۳) زمانہ کی جہت سے ناسخ ومنسوخ کی طرح۔ مثلاً "اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ" (۴) مکان کی جہت سے اور اُن اُمور کی جہت سے جن میں آیت کا نزول ہوا ہو۔ مثلاً "وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا" اور "اِنَّمَا النَّسِيْٓءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ" کیونکہ جو شخص اہل عرب کے زمانہ جاہلیت کی رسموں اور عادتوں سے ناواقف ہے اُس پر اس آیت کی تفسیر دشوار ہوگی۔ اور (۵) ان شرطوں کی جہت سے جن کے ساتھ فعل صحیح اور فاسد ہوا کرتا ہے۔ مثلاً نماز اور نکاح کی شرطیں"۔ راغبؒ نے لکھا ہے "اور جب اس تمام بیان کو ذہن نشین کر لیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ مفسرین نے متشابہ کی تفسیر میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ ان تقسیموں کے دائرے سے ہرگز خارج نہیں اور اب اس کے بعد یہ جاننا چاہئے کہ تمام مذکورہ قسموں کے متشابہ بھی ان آخری تین قسموں میں تقسیم ہوتے ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کو معلوم کر سکنے کی کوئی سبیل ہی نہیں۔ مثلاً قیامت کا وقت اور دابۃ الارض کے نکلنے کا زمانہ یا ایسے اور اُمور۔ دوسری قسم متشابہات کی وہ ہے کہ انسان اُن کی معرفت کا راستہ پا سکتا ہے جیسے غریب الفاظ اور دقت میں ڈالنے والے احکام تیسری قسم متشابہات کی وہ ہے جو مذکورہ بالا دونوں قسموں کے مابین تذبذب کی حالت میں پائی جاتی ہے۔ اس کی شناخت بعض راسخین فی العلم کے لئے مخصوص ہے اور جو اُن سے علم وفضل میں کمتر ہوتے ہیں' اُن پر اس کے معانی منکشف نہیں ہوتے۔ اسی کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا ہے جو آپ نے ابن عباسؓ کی شان میں دعا کے طور پر فرمایا تھا "اے اللہ! تو اس کو دین کی سمجھ دے اور اس کو تاویل سکھلا"۔ جبکہ یہ جہت معلوم ہوگئی تو اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ" پر وقف کرنا اور اس کو قولہ تعالیٰ "وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ" کے ساتھ وصل کر دینا دونوں باتیں جائز ہیں اور ان اُمور میں سے ہر ایک اُمر کی ایک ایک وجہ بن سکتی ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا تفصیل اس پر بخوبی دلالت کرتی ہے۔

امام فخر الدین رازیؒ کا قول ہے "کسی لفظ کو راجح (قوی) معنی کی طرف سے پھیر کر مرجوح (ضعیف) معنی کی طرف لے جانے کے واسطے کوئی دلیل منفصل پائی جانی ضروری ہے۔ وہ دلیل لفظی ہوگی یا عقلی۔ لفظی دلیل کا اعتبار اصولی مسائل میں ممکن نہیں اس لئے وہ دلیل قاطع نہیں ہوتی اور اسکی دلیل قاطع نہ ہونے کا ثبوت یہ ہے دلیل قاطع دس مشہور احتمالوں کے منتفی ہونے پر موقوف ہوتی ہے اور ان کا منتفی ہونا ظنی امر ہے (یعنی اس کا یقین نہیں کیا جاتا) لہٰذا جو چیز مظنون شے پر موقوف ہو وہ خود بھی مظنون ہوگی اور ظنی دلیل اصول کے بارے میں کافی نہیں ہو سکتی۔ اب رہی دلیل عقلی تو وہ فقط اتنا فائدہ دے گی کہ لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے اس لئے پھیر دے کہ وہ ظاہر محال ہے ورنہ اصلی اور مقصود بالذات معنوں کا ثابت کرنا عقل کے ذریعہ سے کبھی ممکن نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عقل کے ذریعہ سے مرادی معنی ثابت کرنے کے لئے ایک مجاز کو دوسرے مجاز پر اور ایک تاویل کو دوسری تاویل پر ترجیح دینی پڑے گی اور یہ ترجیح بغیر دلیل لفظی کی اعانت کے ہو نہیں سکتی۔

ہم پہلے یہ بیان کر چکے ہیں کہ ترجیح کے بارے میں لفظی دلیل ایک کمزور چیز ہے وہ ظن کے سوا کوئی دوسرا فائدہ نہیں دیتی۔ اصول کے قطعی مسائل میں ظن پر کبھی اعتماد نہیں کیا جاتا چنانچہ اس سبب سے سلف وخلف میں صاحب تحقیق علماء نے قطعی دلیل سے لفظ کو اس کے ظاہر پر حمل کرنا محال ثابت کر کے بالآخر قول مختار اسی امر کو قرار دیا ہے کہ تاویل کے متعین کرنے میں غور و فکر ترک کر دینا ہی بہتر ہے''۔ اور امام کا یہ قول مان لینا ہمارے لئے بہت بڑی دلیل ہے۔

فصل

متشابہ کی قسم میں سے اول صفات کی آیتیں ہیں۔ ابن اللبان نے ان کے بیان میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے اور اُن آیتوں کی مثالیں یہ ہیں: "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" (۲۰:۵) "كُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ" (۲۸:۸۸) "وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ (۵۵:۲۷) "وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَيْنِیْ (۲۰:۳۹) يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ (۴۸:۱۰) اور" وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِيْنِهٖ" (۳۹:۶۷) جمہور اہل سنت جن میں سلف صالحین بھی شامل ہیں اور اہل حدیث نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اِن آیتوں پر ایمان رکھنا فرض ہے اور ان کے معنی اور مراد کا علم خدا ہی کے سپرد کرنا چاہئے اور ہم اس کے باوجود کہ ذات باری تعالیٰ کو ان باتوں کی حقیقت سے منزہ (پاک) مانتے ہیں۔ پھر بھی ان کی تفسیر (توضیح) نہیں کرتے''۔

ابوالقاسم لالکائی نے ''کتاب السنۃ'' میں قرۃ بن خالد کے طریق پر حسن سے اور حسنؒ نے اپنی والدہ سے' اُن کی والدہ نے حضرت اُم سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے قولہ تعالیٰ "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" کے بارے میں کہا "الکیف غیر معقول والاستواء غیر مجھول والاقرار به من الایمان والجحود به کفر" یعنی کیفیت (چگونگی) عقل میں نہیں آتی اور اُستواء ایک معلوم امر ہے۔ اس کا تسلیم کرنا داخلِ ایمان اور اس کا جان بوجھ کر نہ ماننا کفر ہے''۔ مطلب یہ ہے کہ استواء کے معنی تو معلوم ہیں مگر یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ خدا تعالیٰ کس طرح مستوی ہوا۔ اسی راوی نے ربیعہ بن ابوعبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ ان سے قولہ تعالیٰ "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا "الایمان غیر مجھول والکیف غیر معقول ومن اللّٰه الرّسالة وعلی الرسول ابلاغ المبین وعلینا التصدیق" (یعنی ایمان کوئی نادانستہ امر نہیں اور کیف (چگونگی) سمجھ میں نہیں آتی۔ خدا تعالیٰ نے پیام بھیجا اور رسولؐ نے اس کو واضح طور پر پہنچا کر اپنا فرض پورا کیا۔ اب ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم اس کی تصدیق کریں'۔ پھر اسی راوی نے مالکؒ سے روایت کی ہے کہ ان سے اس آیت کی نسبت سوال ہوا تو اُنہوں نے جواب دیا "اَلْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ والاستواء غیر مجھولٍ والایمان به واجبٌ والسؤال عنه بدعة" (پہلے دو جملوں کا ترجمہ گزر گیا۔ اس سے آگے کا ترجمہ ہے۔ اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کی نسبت سوال کرنا بدعت ہے'') بیہقیؒ نے مالکؒ سے ہی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا'' خدا ویسا ہی ہے جیسا کہ اُس نے اپنی ذات پاک کا وصف فرمایا اور اسے نہ کہنا چاہئے کہ کیوں کر؟ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کیف کا سوال اٹھا لیا (یعنی اس کی چگونگی نہیں)۔ لالکائی نے محمد بن الحسنؒ سے روایت کی ہے کہ

۱؎ درست ہونا اور جمنا یا سنبھل کر بیٹھنا۔

انہوں نے کہا ''مشرق سے مغرب تک تمام فقہاء (عالموں) کا صفاتِ باری تعالیٰ پر بغیر از تفسیر و تشبیہ ایمان لانے کی نسبت اتفاق رائے ہے''۔ اور ترمذی نے حدیث روایت پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اہلِ علم اور ائمہ مثلاً سفیان ثوریؒ' مالک' ابن المبارکؒ' ابن عیینہؒ اور وکیعؒ وغیرہ کے نزدیک اس بارے میں پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ انہوں نے بہ صراحت کہا ہے کہ ہم ان حدیثوں کی اسی طرح روایت کرتے ہیں جس طرح یہ آئی ہیں اور ان پر ایمان لاتے ہیں۔ ان کے بارے میں یہ نہیں کہنا چاہئے کہ ایسا کیوں کر ہے اور نہ ہم ان کی تفسیر کرتے ہیں نہ ان کے بارے میں کوئی وہم رکھتے ہیں''۔ علمائے اہل سنت میں سے بعض کا رجحان یہ ہے کہ ''ہم ان حدیثوں اور آیتوں کی تاویل ایسی باتوں کے ساتھ کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے جلال اور عظمت کے شایانِ شان ہیں''۔ اور یہ مذہب خلف کا ہے۔ امام الحرمین اسی کے قائل تھے مگر بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کیا اور مذہب سلف ہی کے قائل ہو گئے۔ چنانچہ انہوں نے ''رسالہ نظامیہ'' میں لکھا ہے کہ ''جس چیز کو ہم دین بنانا پسند کرتے ہیں اور خدا تعالیٰ سے اس پر عمل کرنے کا اقرار کرتے ہیں' وہ سلف کی پیروی ہے کیونکہ وہ لوگ صفات کے معانی میں غور کرنے کو ترک کرتے رہے ہیں''۔

ابن الصلاحؒ کا بیان ہے کہ ''اسی طریقہ پر اُمت کے پیشوا اور اس کے سردار (بزرگانِ سلف) بھی چلتے رہے اور اسی کو فقہ کے اماموں اور ائمہ حدیث نے بھی مانا ہے اور ہمارے اصحاب میں سے جو لوگ علم کمال کے زیادہ ماہر ہیں وہ بھی اس کے ماننے سے انکار نہیں کرتے مگر ابن برہان نے تاویل کا مذہب پسند کیا ہے''۔ ابن الصلاح نے لکھا ہے ''اور فریقین کے مابین اختلاف کی اصل یہ ہے کہ کیا یہ بات درست ہو سکتی ہے کہ قرآن میں کوئی ایسی چیز موجود ہے جس کے معنی ہمیں معلوم نہیں؟ یا اس میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے بلکہ راسخون فی العلم اس کے معنی جانتے ہیں''۔ ابن دقیق العید نے افراط و تفریط کو چھوڑ کر توسط کی راہ اختیار کی ہے' ان کا بیان ہے کہ ''اگر تاویل ایسی ہوئی جو اہلِ عرب کی زبان سے قریب ہے اور اُس کو منکر نہیں ٹھہرایا گیا ہے یا وہ تاویل بعید ہے تو ان دونوں حالتوں میں ہم اس کی روایت تلاش کریں گے اور اس کے معنی پر اسی طریقے سے ایمان لائیں گے جو کہ اس سے مراد بتائی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی تنزیہ باری تعالیٰ کا بھی ضرور لحاظ رکھیں گے اور اگر ایسے لفظ کے معنی اہل عرب کے باہمی طرزِ خطاب کی رُو سے ظاہر اور عام طور پر معلوم ہوں گے تو ہم ان کو بغیر کسی توقیف (تلاش روایت) کے مان لیں گے اور اُن کے قائل ہو جائیں گے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ ''یَا حَسْرَتٰی عَلٰی مَا فَرَّطْتُ فِیْ جَنْبِ اللّٰہِ'' میں لفظ ''جنب'' کے معنی ہیں کہ ہم اس کا حمل خدا کے حق اور اس کے لئے واجب باتوں پر کرتے ہیں''۔ اب میں مذکورہ بالا باتوں کی تاویل میں حسبِ طریقہ اہل سنت جو کچھ روایتیں ہم کو ملی ہیں' انہیں بیان کرتا ہوں جو حسبِ ذیل ہیں:

(۱) ''اِسْتِوَاءٌ'' کی صفت۔ اس کے بارے میں جو روایتیں میری نظر سے گزری ہیں اُن کا حاصل سات جوابات ہیں:
اول۔ مقاتل اور کلبی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''استویٰ اِسْتَقَرَّ (قرار پکڑا) کے معنی میں آیا ہے۔ اور اگر یہ قول صحیح ہو تو اس کے لئے کسی تاویل کی حاجت پڑتی ہے کیونکہ قرار پذیر ہونا جسم کے لئے مخصوص ہے اور اس معنی سے معاذ اللہ اللہ تعالیٰ کو مجسم ماننا پڑتا ہے۔ دوم یہ کہ ''استواء'' استولیٰ (غالب آیا) کے معنی میں ہے اور یہ قول دو وجہ سے رد کر دیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں جہان اور جنت و دوزخ اور ان دونوں کے رہنے والوں سب پر قدرت و غلبہ رکھتا

ہے۔ لہٰذا ایسی حالت میں اس کے غلبہ کے لئے عرش کی تخصیص کرنے کے فائدہ کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ استیلاء (قابو پانا) قہر اور غلبہ کے بعد ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس بات سے پاک ہے۔ لالکائی نے کتاب السنۃ میں ابن الاعرابی سے روایت کی ہے کہ اس سے استویٰ کے معنی دریافت کئے گئے تو اس نے کہا ''خدا تعالیٰ تو اپنے عرش پر اسی طرح ہے جیسا کہ اُس نے فرمایا ہے''۔ سوال کرنے والے کی طرف سے کہا گیا ''اے ابو عبداللہ! اس لفظ کے معنی ہیں ''استولی'' (غالب آیا)۔ ابن الاعرابی نے جواب دیا ''چپ! استولی علی الشئی اسی حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ اس مستولی ہونے والے کا کوئی مقابل اور مخالف بھی ہو۔ پھر جب کہ ان دونوں مخالفوں میں سے ایک غالب آئے اور دوسرا مغلوب بنے۔ اس وقت غالب آنے کے واسطے ''استولیٰ'' کہا جاتا ہے''۔ سوم یہ کہ استویٰ. صَعِدَ (چڑھا) کے معنی میں آیا ہے۔ یہ ابو عبیدؒ کا قول ہے اور اس کی بھی یوں تردید کر دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ صعودہ سے منزہ ہے۔ چہارم یہ کہ اس آیت کی مقدر عبارت یوں ہے ''اَلرَّحْمٰنُ عَلاَ'' ای ارتفع مِنَ العلو' وَالْعَرْشُ لَهٗ اسْتَوٰی'' (خدا بلند ہوا اور عرش اس کے لئے قرار پذیر ہوا یا بچھ گیا) یہ بات اسماعیل ضریر نے اپنی تفسیر میں بیان کی ہے اور اس کی بھی تردید دو وجہ سے کی گئی ہے۔ ایک یہ کہ اس قول کے قائل نے عَلٰی کو فعل بنا دیا حالانکہ وہ اس مقام پر باتفاق علماء حرف ہے ورنہ وہ فعل ہوتا تو الف کے ساتھ (عَلاَ) لکھا جاتا۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ''عَلاَ فِی الْاَرْضِ'' میں ہے اور دوسری وجہ اس قول کی تردید کی یہ ہے کہ اس کے کہنے والے نے ''العرش'' کو رفع دے دیا ہے۔ حالانکہ قاریوں میں سے کسی نے بھی اس کو مرفوع نہیں پڑھا ہے۔ پنجم یہ کہ قولہ تعالیٰ ''اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ'' پر کلام پورا ہو گیا ہے اور پھر ''اِسْتَوٰی لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ'' سے دوسرے کلام کی ابتدا ہوئی ہے مگر یہ قول یوں رد کر دیا گیا ہے کہ آیت کے نظم اور اُس کی مراد کو زائل کر دیتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ ''ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ'' میں لَهٗ نہیں آیا ہے۔ پھر اس جگہ اَسْتَوٰی کا صلہ لام کیونکر لایا جا سکے گا۔ ششم یہ کہ ''اِسْتَوٰی'' کے معنی ہیں ''عرش کے پیدا کرنے پر متوجہ ہوا اور اس کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا'' جیسے کہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَآءِ وَهِیَ دُخَانٌ'' یعنی آسمان کے پیدا کرنے کا قصد اور ارادہ کیا۔ یہ فراء' اشعری اور اہل معانی کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے اور اسماعیل ضریر نے اس کو قولِ صواب بتایا ہے مگر میں کہتا ہوں کہ اس آیت میں ''استویٰ'' کا ''علیٰ'' کے ساتھ متعدی قرار دینا' قولِ ماسبق کو بعید قرار دیتا ہے۔ ورنہ اگر یہ بات درست ہوتی تو اُس کو اِلیٰ کے ساتھ متعدی بنایا جاتا جیسا کہ قولہ تعالیٰ ''ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَآءِ'' میں آیا ہے۔ ساتواں جواب یہ ہے کہ ابن اللبان کہتا ہے ''خدائے تعالیٰ کی طرف جس استواء کی نسبت کی گئی ہے وہ ''اعتدال'' کے معنی میں ہے۔ یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ ''عدل کے ساتھ قائم ہوا'' اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ''قَآئِمًا بِالْقِسْطِ'' لہٰذا اس کا قیام قسط اور عدل کے ساتھ بھی اس کا اِسْتواء ہے اور اس کے معنی اس طرف راجع ہوتے ہیں کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے اپنی عزت کے ذریعہ سے ہر ایک شے کو ایسا موزوں اور مناسبِ حال پیدا فرمایا جو اس کی اعلیٰ درجہ کی حکمت پر گواہ ہے''۔

اور منجملہ انہی صفات کے قولہ تعالیٰ ''تَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِیْ وَلَآ اَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِکَ'' میں نفس کا لفظ ہے۔ اس کی توجیہہ یوں کی گئی ہے کہ اس جگہ مشاکلت[1] کے طور پر اس سے غیب کو مراد لیا ہے۔ کیونکہ غیب بھی نفس کی طرح پوشیدہ ہوتا

---

[1] ایک دوسرے کے ہم شکل ہونا۔ چنانچہ غیب اور نفس میں دونوں کے مخفی ہونے کی حیثیت سے مشاکلت ہے۔

ہے اور قولہ تعالیٰ "وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ" میں نفس کے معنی عذابِ الٰہی لئے گئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ یہاں نَفْسَهٗ کا لفظ ضمیر منفصل اِیَّاہٗ کا قائم مقام ہے۔ سہیلی کا قول ہے "نفس سے وجود کی حقیقت بغیر کسی زائد معنی کے مراد ہے اور اسی لفظ سے نفاسة اور اَلشَّیْءُ النَّفِیْس کا استعمال نکلا ہے۔ چنانچہ اس اعتبار پر اس سے اللہ تعالیٰ کی تعبیر کی جانے کی صلاحیت نکلتی ہے۔ یعنی اگر نفس کے ساتھ ذاتِ باری تعالیٰ کی تعبیر کی جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ وہ محض ایسی حقیقتِ وجود کے معنی میں آتا ہے جس پر کوئی اور شے زائد نہیں ہوتی"۔

ابن اللبان کا قول ہے "علماء نے اس کی متعدد تاویلیں کی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک بات یہ ہے کہ نفس کے ساتھ ذات کی تعبیر کی گئی ہے۔ یہ امر اگرچہ لغت (زبان) میں روا ہے لیکن اس کی طرف فعل کا حروف "فِیْ" کے ساتھ متعدی ہونا جس وقت کہ وہ فی ظرفیت کا فائدہ دیتی ہے درست نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسا ہونا (یعنی ظرفیت) محال ہے اور اسی وجہ سے بعض علماء نے اس کی تاویل لفظِ غیب سے کی ہے یعنی آیت کے معنی ہیں کہ "اور میں اس بات کو نہیں جانتا کہ جو تیرے غیب اور سر وراز میں ہے"۔ یہ توجیہہ یوں بھی بہت اچھی ہے کہ اسی آیت کے اخیر میں اللہ تعالیٰ نے "اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ" فرمایا ہے اور وہ اس توجیہہ کی تائید کرتا ہے۔

اور منجملہ ان ہی صفتوں کے ایک صفت "وَجْــــہ" بھی ہے۔ اس کی تاویل بھی ذات کے ساتھ کی گئی ہے۔ قولہ تعالیٰ "یُرِیْدُوْنَ وَجْهَهٗ اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ" اور "اِلَّا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰى" میں جو لفظ وجہ آیا ہے اس کی نسبت ابن اللبان نے بیان کیا ہے ان مقاموں میں وجہ سے خلوصِ نیت مراد ہے اور ابن اللبان کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" میں وجہ سے وہ جہت (جانب) مراد ہے جدھر منہ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

تیسری صفت عین ہے اس کی تاویل بَصَرَ (بینائی) اور ادراک کے ساتھ کی گئی ہے بلکہ بعض علماء کا تو یہ قول ہے کہ لفظ عین ان معنوں کے لئے حقیقتاً موضوع ہے۔ بعض نے جو اس کے مجازی معنی ہونے کا وہم کیا ہے وہ سراسر خلاف ہے۔ البتہ اگر مجاز ہے تو یہ ہے کہ عضو کا نام عین رکھ دیا گیا۔ ابن اللبان کا بیان ہے کہ "لفظ عین کو اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کریں تو یہ ان مبصرہ آیتوں کا اسم ہوگا جن سے خود اللہ سبحانہ وتعالیٰ مومنین کی جانب نظر فرماتا ہے۔ اہل ایمان ان ہی آیات کے ذریعے سے ذاتِ واجب تعالیٰ کو دیکھتے ہیں۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے "فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ اٰیٰتُنَا مُبْصِرَةً" دیکھو اس آیت کریمہ میں بصر کی نسبت آیات کی طرف مجازی طور پر تحقیقاً کی گئی ہے۔ یعنی گویا درحقیقت آیات کو بصیر قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جس عین کی نسبت خدا کی طرف کی گئی ہے اُس سے بھی یہی آیات کی بصیرت مراد ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے دوسری جگہ فرمایا ہے: "قَدْ جَآءَكُمْ بَصَآئِرُ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ اَبْصَرَ فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ عَمِیَ فَعَلَیْهَا" یہاں بھی آیات کو بصائر ہی سے تعبیر فرمایا ہے اور ارشاد فرماتا ہے "وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَاِنَّكَ بِاَعْیُنِنَا" کہ اس سے مراد ہے بِاٰیٰتِنَا یعنی تو ہماری آیات کے ساتھ یا ان کے ذریعہ ہماری طرف دیکھتا ہے اور ہم ان ہی آیات کے ذریعہ سے تیری طرف نظر کرتے ہیں اور اس بات کی تائید کہ یہاں پر "اَعْیُن" سے آیات ہی مراد ہیں یوں نکلتی ہے کہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْقُرْاٰنَ تَنْزِیْلًا. فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ" میں صریحاً آیات کی تعلیل اپنے رب کے حکم پر صبر کے ساتھ فرمائی ہے اور پھر اپنے اس قول میں جو نوح علیہ السلام کی کشتی کی بابت فرمایا ہے "تَجْرِیْ بِاَعْیُنِنَا" سے "بِاٰیٰتِنَا" ہی مراد لی ہے اور

اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَقَالَ ارْكَبُوْا فِيْهَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰهَا" سے ظاہر ہے اور ارشاد ہے "وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَيْنِيْ" یعنی میری اس آیت کے حکم پر غور کر جو میں نے تیری ماں کی طرف وحی کی تھی یعنی قولہ تعالیٰ "اَنْ اَرْضِعِيْهِ فَاِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَاَلْقِيْهِ فِي الْيَمِّ......" (تو اس بچے کو دودھ پلا' پھر اس پر تجھ کو خوف آئے تو اُسے دریا میں ڈال دے۔) یہاں تک ابن اللبان کا قول ختم ہوا۔ کسی عالم نے کہا ہے کہ آیاتِ مذکورہ بالا میں لفظ عین سے اللہ تعالیٰ کی کِلاءۃ یعنی اس کی حفاظت نگہداشت مراد ہے (خدائے تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُن کو محفوظ رکھنے کا وعدہ فرماتا ہے)۔

چوتھا لفظ "يَدٌ" (ہاتھ ہے) قولہ تعالیٰ "لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ. يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ. مِمَّا عَمِلَتْ اَيْدِيْنَا" اور "اِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللّٰهِ" میں یہ آیات بھی متشابہ صفات ہی کی قسم سے ہیں۔ اُنکی تاویل قدرت کے ساتھ کی گئی ہے۔ سہیلیؒ کا بیان ہے کہ "يَدٌ" بھی دراصل "بَصَرٌ" کی طرح موصوف کی صفت مراد ہے۔ اسی واسطے حق سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے قول "اُولِي الْاَيْدِيْ وَالْاَبْصَارِ" میں جن لوگوں کی مدح فرمائی ہے اُن کی مدح میں "اَيْدِيْ" کو لفظ "اَبْصَار" کے ساتھ ملا کر بیان کیا اور ان کی مدح جوارح (کارکن اعضاء) کے ساتھ اس لئے نہیں کی کہ مدح کا تعلق صرف صفتوں کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ جوہری باتوں کے ساتھ۔ اور اسی وجہ سے اشعریؒ نے کہا ہے کہ "يَدٌ" ایک صفت ہے جو شروع میں وارد ہوئی ہے اور اس صفت کے معنی سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس صفت کو قدرت کے معنی سے قرب حاصل ہے۔ یعنی اس کے اور قدرت کے معنی دونوں قریب ہی قریب ہی البتہ فرق اتنا ہے کہ "يَدٌ" کے لفظ میں خاص تر ہے اور قدرت عام تر۔ مثلاً محبت ارادہ اور مشیت کے ساتھ۔ لہٰذا اس میں شک نہیں کہ "يَدٌ" کے لفظ میں ایک لازمی عزت اور برتری پائی جاتی ہے۔ قولہ تعالیٰ "بِيَدَيَّ" کے بارے میں بغوی کا قول ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے اس جگہ "يَدٌ" کو بصیغہ تثنیہ ثبت فرما کر ہمارے لئے اس بات پر دلیل قائم کر دی ہے کہ یہاں "يَدٌ" کا لفظ قدرت' قوت اور نعمت کے معنوں میں نہیں آیا بلکہ وہ دونوں ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات میں سے دو صفتیں ہیں"۔ مجاہد کا بیان ہے کہ "اس جگہ لفظ "يَدٌ" قولہ تعالیٰ "وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ" کی طرح محض صلہ اور تاکید ہے۔ بغوی کہتا ہے کہ مجاہد کی یہ تاویل زود دار نہیں اس لئے کہ اگر فی الواقع اس مقام پر "بِيَدَيَّ" کا لفظ صلہ ہوتا تو ابلیس (شیطان) خداوند کریم کے جناب میں عرض کر سکتا تھا کہ "اے خالق اگر تو نے آدم کو پیدا کیا ہے۔ اس میں بھی کلام نہیں کہ میں بھی تیرا ہی آفریدہ ہوں"۔ اسی طرح قدرت اور نعمت کے معنی لئے جائیں۔ تو بھی آدم کو آفرینش میں ابلیس پر کوئی فوقیت اور فضیلت نہ حاصل ہو سکے گی"۔ ابن اللبان کا قول ہے "پس اگر کوئی یہ سوال کرے کہ پھر آدم علیہ السلام کی خلقت کے قصہ میں يَدَيْنِ (دونوں ہاتھوں) کی حقیقت کیا قرار پائی گی' تو میں اُس کو جواب دوں گا کہ "اصل مراد کا علم تو خدا ہی کو ہے مگر میں نے کتاب اللہ پر غور کرنے سے جو نتیجہ اس بارے میں اخذ کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ آیت کریمہ میں يَدَيَّ کے لفظ سے خداوند کریم نے اپنی قدرت کے دونوروں کی جانب استعارہ فرمایا ہے جن میں سے ایک نور کا قیام اُس کی صفت فضل کے ساتھ اور دوسرے نور کا قیام اُس کی صفت عدل کے ساتھ ہے۔ اور یوں ارشاد فرما کر آدم کی تخصیص اور تکریم پر آگاہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ اُس نے آدم کی خلقت میں اپنے فضل اور عدل دونوں اوصاف کو باہم جمع فرما دیا"۔ ابن اللبان بیان کرتا ہے کہ "اور فضل کا ہاتھ وہ یمین (داہنا) ہے جس کا ذکر خداوند کریم نے اپنے قول "وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِيْنِهٖ" میں فرمایا ہے"۔

پانچواں لفظ اَلسَّاقُ ہے قولہ تعالیٰ "یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ" (۶۸:۴۲) میں اُس کے معنی ہیں "عَنْ شِدَّةٍ وَّاَمْرٍ عَظِیْمٍ" سختی اور بڑے امر سے۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے "قامت الحرب علیٰ ساقٍ" (لڑائی سختی کے ساتھ ہونے لگی) حاکم نے مستدرک سے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس نے قولہ تعالیٰ "یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ" کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ تو ابن عباسؓ نے جواب دیا "اگر تم پر قرآن کی کوئی شے مخفی رہے تو اُس کو شعر میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟ اصبر عناق انه شرباق قد سن لی قولک ضرب الاعناق. وقَامَتِ الحرب بنا علیٰ ساقٍ ابن عباسؓ نے کہا "یہ دن تکلیف اور سختی کا ہے"۔

چھٹا لفظ الجنب ہے۔ قولہ تعالیٰ "عَلٰی مَا فَرَّطْتُ فِی جَنْبِ اللّٰهِ" میں یعنی اُس کی طاعت اور اُس کے حق میں (کمی کی) کیونکہ کمی فقط طاعت اور حقِ خداوندی ہی میں ہو سکتی ہے اور مشہور جنب (پہلو) میں کمی ہونے کی کوئی صورت نہیں۔

ساتواں امر قولہ تعالیٰ "فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ" اور "وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ" میں قرب (نزدیک ہونے) کی صفت ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ خدا اپنے علم کے ساتھ بندوں سے قریب ہے۔

آٹھویں قولہ تعالیٰ "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ" اور "یَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ" میں فوقیت کی صفت ہے اور اس سے بلا کسی جہت کی قید کے محض عُلو (بلندی) مراد ہے۔ کیونکہ فرعون نے بھی تو "وَاِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُوْنَ" کہا تھا۔ مگر اس میں شک کیا ہے کہ اس نے اِس قول سے فَوقِیَّتِ مکانی مراد نہیں لی تھی۔ نویں قولہ تعالیٰ "وَجَآءَ رَبُّکَ" اور "وَیَاتِیَ رَبُّکَ" میں مَجِیْ (آنے) کی صفت اور اس سے خدا کا حکم مراد ہے۔ کیونکہ فرشتہ خدا ہی کے حکم سے یا اُسی کے مسلط بنانے کی وجہ سے آیا کرتا تھا۔ اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَهُمْ بِاَمْرِهٖ یَعْمَلُوْنَ" ہے۔ لہٰذا مذکورہ بالا مثالوں میں صفت مَجِی کا لانا ایسا ہے جیسے ایک بات صراحتاً کہہ دی گئی اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "اِذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّکَ فَقَاتِلَا" میں بھی ہے کہ اُس کے معنی ہوں گے اپنے خدا کے ساتھ یعنی اُس کی توفیق اور قوت کے ساتھ جا کر لڑائی میں مصروف ہو"۔

دسویں قولہ تعالیٰ "یُحِبُّهُمْ وَیُحِبُّوْنَهٗ" اور "فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰهُ" میں حُب کی صفت' قولہ تعالیٰ "غَضِبَ اللّٰهُ عَلَیْهَا" میں غضب کی صفت۔ قولہ تعالیٰ "رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ" میں رضی کی صفت۔ قولہ تعالیٰ "بَلْ عَجِبْتُ" اور "وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ" میں تعجب کی صفت اور ایسے ہی بکثرت آیتوں میں رحمت کی صفت کا بھی یہی حال ہے علماء نے اس بارے میں کہا ہے کہ جس کی صفت کا بھی خداوند تعالیٰ پر حقیقتاً اطلاع کرنا محال معلوم ہوا سے اُس کے لازم کے ساتھ تفسیر کر لینا چاہئے"۔ امام فخرالدین کا قول ہے "تمام اعراضِ نفسانی یعنی رحمت' فرحت' سرور' غضب' حیا' مکر اور تمسخر اس طرح کی جتنی چیزیں نفس کو لاحق ہوا کرتی ہیں ان میں سے ہر ایک کا کوئی آغاز (اوائل) اور انجام (غایات) ضرور ہوتا ہے۔ مثلاً غضب (غصہ) کو لیا جائے اس کی ابتداء قلب میں خون کے جوش مارنے سے ہوتی ہے اور اس کی غایت (انتہائی غرض و نتیجہ) اُس شخص کو نقصان پہنچانے کا ارادہ ہے جس پر غصہ آیا ہو۔ لہٰذا غضب کا لفظ خدا تعالیٰ کے حق میں قلب کا خون جوش مارنے پر کبھی محمول نہ کیا جائے گا بلکہ اُس کا حمل غرض پر ہوگا۔ یعنی ضرر رسانی کے ارادہ پر۔ اسی طرح حیا کی ابتدا وہ انکسار ہے جو کہ نفس (طبیعت) میں ہوتا ہے اور اُس کی غرض فعل کا ترک کر دینا ہے۔ اس لحاظ سے حیا کا لفظ خدا تعالیٰ کے حق میں ترک فعل پر محمول ہوگا نہ کہ انکسار لفظ پر۔ حسین بن الفضل کا قول ہے کہ "خدا کی طرف سے تعجب عیاں ہونا اس بات

کا نام ہے کہ کسی شے کا انکار (ناپسندیدگی ظاہر کرنا) اور اس کی تعظیم (بڑا سمجھنا یعنی مشکل جاننا) ظاہر کی جائے۔ جنیدؒ سے قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ" کے معنی دریافت کئے گئے۔ تو انہوں نے کہا "خدا تعالیٰ تو کسی شے سے تعجب نہیں کرتا۔ مگر اُس نے یہاں اپنے رسول سے موافقت کرنے کے لئے۔ "وَاِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ" فرمادیا۔ جس کی مراد یہ ہے کہ اے رسول وہ قول ویسا ہی جیسا کہ تم کہتے ہو یعنی قابلِ تعجب ہے۔

گیارہویں قولہ تعالیٰ "عِنْدَ رَبِّکَ" اور "وَمَنْ عِنْدَهٗ" میں عندَ کا بھی اسی قبیل کا ہے اور ان دونوں آیتوں میں عندَ کے معنی یہ ہیں کہ اس سے[1] تمکین۔ زُلفیٰ اور رفعت[2] کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔[3]

بارہویں اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ" یعنی خدا ہر جگہ اپنے علم کے ذریعہ سے تمہارے ساتھ ہے اور قولہ تعالیٰ "وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ" کی مراد یہ ہے کہ خدا آسمانوں اور زمین کا حال جانتا ہے۔ بیہقی لکھتا ہے "صحیح امر یہ ہے کہ اس آیت کے معنی قولہ تعالیٰ "وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ" کی طرح یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ ہی زمین اور آسمانوں میں عبادت کے لائق ہے۔ اشعری کہتا ہے "اس جگہ ظرف کا تعلق يَعْلَمُ محذوف کے ساتھ ہے۔ یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ خدا تعالیٰ آسمانوں اور زمین کی باتوں کا جاننے والا ہے"۔

تیرہویں اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "سَنَفْرُغُ لَكُمْ اَيُّهَ الثَّقَلٰنِ" یعنی عنقریب ہی تم کو جزا دینے کا قصد کریں گے"۔

تنبیہ: ابن اللبان نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "اِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيْدٌ" متشابہ کی قسم سے نہیں ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اس کے بعد اس کی تفسیر اپنے قول "اِنَّهٗ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيْدُ" کے ساتھ کر کے تنبیہ کر دی ہے کہ خدا تعالیٰ کی بَطش سے اُس کا مخلوق کی آفرینش شروع کرنے اور پھر اُس کو موت کے بعد دوبارہ زندگی عطا کرنے میں تصرف کرنا مراد ہے اور اسی طرح اُن کے تمام تصرفات جو وہ اپنی مخلوقات کے حق میں کرتا ہے۔

فصل

سورتوں کے اوائل (شروع کی پہلی آیتیں اور حروفِ مقطعات) بھی متشابہ کے شمار میں داخل ہیں اور اُن کے بارہ میں ایک مختار قول یہ بھی ہے کہ وہ ایسے اسرار ہیں جن کو خدا تعالیٰ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا۔ ابن المنذر وغیرہ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس سے سورتوں کے فواتح کی نسبت سوال کیا گیا۔ تو اُس نے کہا "ہر ایک کتاب کا کوئی راز ہوا کرتا ہے اور اس کتاب کا راز سورتوں کے فواتح ہیں"۔ اس کے علاوہ دوسرے لوگوں نے سورتوں کے فواتح کے معنوں میں خوض بھی کیا ہے چنانچہ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابی الضحیٰ کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "الٓمّٓ" کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "اَنَا اللّٰهُ اَعْلَمُ" (یعنی اس کے معنی ہیں "میں اللہ اور جانتا ہوں") اور قولہ تعالیٰ "الٓمّٓصٓ" کے بارہ میں کہا

---

[1] عزت دینا۔

[2] قرب اور منہ لگا ہونا۔

[3] برتری۔ بلندی۔

"اَنَا اللّٰهُ اَفْضَلُ" (میں اللہ اور فیصلہ کرتا ہوں) اور قولہ تعالیٰ "الٓرٰ" کے بارے میں روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "اَنَا اللّٰهُ اَرٰی" (میں اللہ اور دیکھتا ہوں)۔ پھر سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ ہی سے قولہ تعالیٰ الٓمٓ، حٰمٓ نٓ کے بارے میں یہ قول روایت کیا ہے کہ "یہ مقطع اسم ہیں" اور عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ ہی کا یہ قول روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا۔ الٓرٰ. حٰمٓ اور نٓ، اَلرَّحمٰن کے تفریق کیے گئے حروف ہیں"۔ ابوالشیخ محمد بن کعب القرظی سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا الٓرٰ، الرَّحمٰن میں سے ہے"۔ اسی راوی سے یہ روایت بھی آئی ہے کہ اُس نے کہا "الٓمٓصٓ. آلف لام اللّٰہُ کا میم الرحمٰن کا اور صاد الصمد کا ہے"۔ پھر یہی راوی ضحاک کا قول یوں نقل کرتا ہے کہ ضحاک نے کہا "الٓمٓصٓ" یعنی "اَنَا اللّٰهُ الصَّادِقُ (میں سچا خدا تعالیٰ ہوں) اور کہا گیا ہے کہ الٓمٓصٓ کے معنی المصور اور یہ قول بھی آیا ہے کہ الٓرٰ کے معنی اَنَا اللّٰهُ اَعْلَمُ وَاَرْفَعُ (میں خدا ہوں۔ جانتا ہوں اور بلندتر ہوں) ہیں۔ ان دونوں آخری اقوال کو کرمانی نے اپنی کتاب غرایب میں بیان کیا ہے"۔

حاکم وغیرہ نے سعید بن جبیر کے طریق پر قولہ تعالیٰ "کٓھٰیٰعٓصٓ" کے بارہ میں ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا۔ کاف "کریم" کا ھا۔ "ھادی" کی۔ یا حکیم کی عین "علیم" کا اور صاد "صادق" میں سے لیا گیا ہے"۔

حاکم ہی نے ایک دوسری وجہ پر سعید ہی کے واسطہ سے ابن عباسؓ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے قولہ تعالیٰ "کٓھٰیٰعٓصٓ" کے بارہ میں کہا "کافٍ. ھادٍ. امینٌ. عزیزٌ. صَادِقٌ اور ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر ابی مالک اور ابی صالح دونوں کے واسطہ سے ابن عباسؓ اور مرۃ بن مسعود اور بہت سے صحابہؓ کا یہ قول بیان کیا ہے کہ اُنہوں نے قولہ تعالیٰ "کٓھٰیٰعٓصٓ" کے بارہ میں کہا "یہ مقطع حروف تہجی ہیں۔ کاف۔ "الملک" سے۔ ھا "اللّٰہ" سے۔ یا اور عین "عزیز" سے اور صاد کو "المصور" سے لیا گیا ہے"۔ پھر اسی راوی نے محمد بن کعب سے بھی اسی کے مانند روایت کی ہے۔ مگر یہ کہ اُس نے کہا کہ "صاد الصمد سے لیا گیا ہے"۔ اور سعید بن منصور نے ابن مردویہ نے دوسرے طریق پر سعید کے واسطہ سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے قولہ تعالیٰ "کٓھٰیٰعٓصٓ" کے بارہ میں کہا "کبیرٌ. ھادٍ. اَمینٌ. عَزِیزٌ. صَادِقٌ (یعنی اس کی اصل اتنے کلمات ہیں) اور ابن مردویہ نے الکلبی کے طریق پر ابی صالح سے۔ اور ابی صالح نے ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "کٓھٰیٰعٓصٓ" کے معنوں میں یہ قول روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "الکاف. الکافی، والھاء. الھادی، والعین. العالِم. والصّاد، الصّادِق اور یوسف بن عطیہ کے طریق سے روایت کی ہے اُس نے کہا کہ کلبی سے کٓھٰیٰعٓصٓ کے معنی پوچھے گئے تو اس نے بواسطۂ ابی صالح از اُم ہانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث سنائی کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کادٍ. ھادٍ. امینٌ. عالمٌ. صادقٌ اور ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے قولہ تعالیٰ "کٓھٰیٰعٓصٓ" کے بارہ میں یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "اللہ پاک فرماتا ہے "انا الکبیر. انا الھادی علی امینٍ صادقٍ" (میں بڑا اور میں رہنما ہوں۔ امین صادق پر) اور محمد بن کعب سے قولہ تعالیٰ "طٰهٰ" کے معنی یوں نقل کیے ہیں کہ طآء ذی الطَّول میں سے ہے یعنی اس میں جو حرف طا ہے وہ ذی الطول میں سے لیا گیا ہے اور اسی راوی سے یہ بھی روایت آئی ہے کہ محمد بن کعب ہی نے کہا۔ قولہ تعالیٰ "طٰسٓمٓ" میں طاذی الطول میں سے سین القدوس میں سے اور میم الرحمٰن میں سے (لی گئی) ہے"۔

سعید بن جبیر سے قولہ تعالیٰ "حٰمٓ" کے بارہ میں روایت کی ہے کہ "حاء" الرحمٰن سے مشتق کی گئی ہے اور میم الرحیم

سے مشتق کی گئی ہے۔ محمد بن کعب سے قولہ تعالیٰ "حٰمٓ عٓسٓقٓ" کے بارہ میں یہ قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "حا اور میم دونوں حروف الرحمٰن میں سے لئے گئے ہیں۔ عین علیم سے، سین القدوس میں سے اور قاف القاھر میں سے لیا گیا ہے"۔ مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "سورتوں کے فواتح تمام مقطوع حروف تہجی ہیں"۔ (یعنی الگ الگ اور کلمات کی مختصر علامتوں کے طور پر) اور سالم بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا الٓمٓ، حٰمٓ اور نٓ یا اسی طرح کے دوسرے حروف خدا کے مقطع اسم ہیں۔ (یعنی اسم میں سے ایک ایک حروف لئے گئے ہیں۔ اور یہ بات زبان کے محاورات میں رائج ہیں) السدی سے روایت کی گئی ہے کہ اُس نے کہا "سورتوں کے فواتح پروردگار جل جلالہ کے اسموں میں سے کچھ اسماء ہیں جن کی تفریق قرآن میں کی گئی ہے"۔ (یعنی اُن اسماء کو متفرق طور پر قرآن میں وارد کیا گیا ہے۔) کرمانی نے قولہ تعالیٰ "قٓ" کے بارہ میں بیان کیا ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کے اسم قادر اور قاہر کا ایک حرف ہے۔ کرمانی کے سوا کسی دوسرے شخص نے قولہ تعالیٰ "نٓ" کے بارہ میں ذکر کیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اسم نور اور ناصر کے آغاز کا حرف ہے یہ تمام اقوال دراصل ایک ہی قول کی طرف راجع ہوتے ہیں جو یہ ہے کہ ایسے تمام کلمات حروف مقطعہ ہیں۔ ان میں ہر ایک حرف اللہ تعالیٰ کے کسی اسم سے ماخوذ ہے۔ یہ بات کہ کلمہ کے کسی جزء پر اکتفا کر لی جائے عربی زباندانی میں ایک مشہور امر ہے۔ چنانچہ شاعر لکھتا ہے:

قُلْتُ لَهَا قِفِي فَقَالَتْ قٓ یعنی وَقَفْتُ (میں ٹھہر گئی) اور "بالخیر خَيْرَاةٌ وَانْ شَرًّا فَايعني وَاِنْ شَرًّا فَشَرٌّ (اگر شر چاہو تو شر ہو گا) یا بقول کسے "وَلَا اُرِيْدُ الشَّرَّ اِلَّا اَنْ تَايعني اِلَّا اَنْ تَشَآءَ (لیکن تم اگر چاہو) اور ایک شاعر کہتا ہے "ناداهم الا الحموا لا تا+قالوا جميعًا كُلُّهُمْ اَلَافَا اور اس اَلَاتَا اور اَلَافَا سے اَلَاتَرْكَبُوْنَ اور اَلَا فَارْكَبُوْ مراد ہے۔

زجاج نے اسی قول کو مختار مانا ہے۔ کہا ہے "اہل عرب ایک ہی حرف بول کر اُس کی دلالت اُس کلمہ پر لیا کرتے ہیں جس کا وہ حرف (جزء) ہے اور ایک قول یہ بھی آیا کہ جس اسم الٰہی کے یہ سب مقطع حروفِ قرآن میں آئے ہیں وہی اسم اعظم ہے۔ مگر ہم کو اس بات کی شناخت نہیں ہوتی کہ ہم ان حروفِ مقطعہ سے کس طرح اُس اسم کو (صحیح طور پر) ترکیب دیں"۔ یہ قول ابن عطیہ نے یونہی نقل کیا ہے اور ابن جریر نے صحیح سند کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "وہ خدا کا اسم اعظم ہے"۔ ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر روایت کی ہے السدی نے کہا کہ اُس نے ابن عباسؓ کا یہ قول پہنچا ہے"۔ ابن عباسؓ نے کہا آلٓمٓ خدا تعالیٰ کے ناموں میں سے اسم اعظم ہے اور ابن جریر وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "آلٓمٓ، طٰسٓمٓ اور صٓ یا اسی کے مشابہ الفاظ وحروف قسم ہیں۔ خدا نے ان کے ساتھ قسم کھائی ہے۔ یہ سب خدا کے نام ہیں"۔ اور اس قول میں تیسرا قول بننے صلاحیت ہے یعنی یہ کہ وہ جملہ کلمات تمام اسمائے الٰہی ہیں اور اس میں اس بات کی بھی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ اُس کو دوسرے قول میں شامل کر دیا جائے۔ پہلے اعتبار یعنی اس کے علیحدہ تیسرے قول ہونے پر ابن عطیہ اور دوسرے اشخاص نے رائے ظاہر کی ہے۔ اس کی تائید ابن ماجہ کی وہ روایت کرتی ہے جس کو اُس نے اپنی تفسیر میں نافع کے طریق پر بواسطۂ ابی نعیم قاری۔ فاطمہؓ بنت علیؓ بن ابی طالب سے نقل کیا ہے کہ بی بی فاطمہ نے اپنے والد علی بن ابی طالب سے سنا وہ کہتے تھے یا كٓهٰيٰعٓصٓ اِغْفِرْلِيْ" (اے کاف۔ ھا۔ یا۔ عین۔ صاد تو مجھ کو بخش دے) اور یہ روایت بھی اسی کی موید ہے کہ ابن ابی حاتم نے ربیع بن انسؓ سے قولہ

تعالیٰ "کھیعص" کے بارہ میں نقل کیا ہے۔ اُس نے کہا "یَا مَنْ یُجِیْرُ وَلَا یُجَارُ عَلَیْهِ" (اے وہ ذات پاک جو کہ پناہ دیتی ہے اور جس پر کسی کی پناہ نہیں پڑتی) اور اشہب سے روایت کی ہے اُس نے بیان کیا میں نے مالک بن انسؓ سے دریافت کیا تھا کہ آیا کسی شخص کے لئے یہ بات مناسب ہے کہ وہ اپنا نام "یٰسٓ" رکھے؟ تو مالک بن انسؓ نے جواب دیا میری رائے میں یہ بات مناسب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "یٰسٓ وَالْقُرْآنِ الْحَکِیْمِ" یعنی کہتا ہے کہ یہ نام ایسا ہے جس کا مسمیٰ میں خود بنا ہوں"۔ کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعات' قرآن اور ذکر کی طرح کتاب اللہ کے اسماء ہیں۔ یہ قول عبدالرزاق نے قتادہ سے نقل کیا ہے۔ اسی کو ابن ابی حاتم نے بھی نقل کیا ہے مگر ان لفظوں کے ساتھ کہ "کُلّ هِجَاءٍ فِی الْقرآن فهو اسمٌ من اسماء القرآن" (قرآن میں جتنے حروف تہجی آئے ہیں۔ وہ اُس کے ناموں میں سے ایک ایک نام ہیں) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ حروف سورتوں کے نام ہیں۔ ماوردی اور دیگر لوگوں نے اس قول کو زید بن اسلم کا قول بتایا ہے اور مصنف الکشاف نے اس کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے (یعنی بکثرت اشخاص اسی بات کے قائل بتائے ہیں)۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حروف ویسے ہی سورتوں کے فواتح (شروع کرنے کے وقت جو زائد الفاظ کہے جاتے ہیں) ہیں جسطرح کہ (شاعر لوگ) قصائد کے اول میں بَــلْ اور لاَ کے الفاظ کہا کرتے ہیں۔ ثور بن جریر نے ثوری کے طریق پر ابی نجیح سے اور ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا "آلٓمٓ. آلٓمٓصٓ اور صٓ یا ایسے ہی دوسرے مقطعات فواتح ہیں کہ اُنہی کے ساتھ خدا تعالیٰ نے قرآن کا افتتاح (آغاز) کیا ہے"۔ ابوالشیخ نے ابن جریج کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا" مجاہد بیان کرتا تھا کہ "آلٓمٓ' الٓرٰ اور الٓمٓرٰ فواتح ہیں۔ خدا تعالیٰ نے ان کے ساتھ قرآن کا افتتاح کیا ہے"۔ راوی یعنی ابوالشیخ کہتا ہے میں نے ابن جریج سے دریافت کیا کہ " کیا مجاہد یہ نہیں لکھتا تھا کہ یہ حروف اسم ہیں؟"۔ ابن جریج نے کہا "نہیں"۔

اور کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعہ ابجد کے حساب ہیں اور ان کی غرض یہ ہے کہ اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی مدت قیام پر دلالت کریں۔ ابن ابی اسحاق نے کلبی سے اُس نے ابی صالح سے' ابی صالح نے ابن عباس سے اور ابن عباسؓ نے جابر سے اور جابرؓ نے عبداللہ بن رباب سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا" ابو یاسر بن اخطب یہودی چند معزز لوگوں کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو کر نکلا۔ اُس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ البقرۃ کا آغاز "الٓمٓ ذٰلِکَ الْکِتَابُ لَا رَیْبَ فِیْهِ" تلاوت فرما رہے تھے۔ ابو یاسر اس کو سن کر اپنے ساتھی یہودیوں سمیت اپنے بھائی حیی بن اخطب کے پاس گیا اور اُس سے کہنے لگے" تم لوگ جان رکھو۔ واللہ میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس چیز میں جو اُن پر نازل کی گئی ہے "الٓمٓ ذٰلِکَ الْکِتَابُ" پڑھتے ہوئے سنا ہے۔" حیی اس بات کو سن کر کہنے لگا" تم نے اپنے کانوں سے سنا ہے؟" ابو یاسر نے جواب دیا" بے شک"۔ اس کے بعد حیی بن اخطب کئی ایک بڑے بڑے یہودیوں کو جو پہلے سے وہیں موجود تھے ساتھ لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ اور اُن سب لوگوں نے آپؐ سے دریافت کیا " کیا آپ کو یاد ہے کہ اُس کتاب میں جو کہ آپ پر نازل ہوئی ہے "آلٓمٓ ذالک الکتاب" کی تلاوت کرتے تھے"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" ہاں یاد ہے"۔ یہودیوں کی جماعت نے کہا" خدا تعالیٰ نے آپؐ سے قبل بہت نبی مبعوث فرمائے مگر ہم کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ خدا تعالیٰ نے اُن میں سے کسی نبی پر اُس کے ملک (حکومت) کی مدت بیان (واضح) کر

دی ہواور یہ بتا دیا ہو کہ اُس نبی کی اُمت کس میعاد تک قائم رہے گی مگر آپؐ سے یہ بات بتا دی گئی ہے۔ الٓمٓ میں الف کا ایک لام کے تیس اور میم کے چالیس عدد ہیں جو مجموع طور پر اکہتر سال ہوتے ہیں۔ پس کیا ہم ایسے نبی کے دین میں داخل ہوں جس کے ملک کی مدت اور جس کی اُمت کا زمانہ صرف اکہتر سال ہے؟'' پھر اُس نے کہا ''یا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آیا اس کلمہ کے ساتھ کا کوئی دوسرا کلمہ اور بھی ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''ہاں ہے ''الٓمٓصٓ'' حیی بن اخطب نے کہا ''یہ اُس سے زیادہ ثقیل اور طویل ہے۔ الف ایک لام کے تیس میم کے چالیس اور صاد کے نوے عدد ہیں۔ جس کا مجموعہ ایک سو اکسٹھ سال ہوا۔ اور کیا اس کے ساتھ کوئی اور کلمہ بھی ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں ''الٓمٓرٰ'' ہے۔ حیی نے کہا ''یہ دونوں سے بڑھ کر ثقیل تر اور طویل تر ہے۔ الف کا ایک لام کے تیس میم کے چالیس اور رے کے دو سو جملہ دو سو اکہتر سال ہوئے''۔ پھر اُس نے کہا اس میں شک نہیں کہ آپؐ کا معاملہ ہم کو اُلجھن میں ڈال رہا ہے جس کی وجہ سے ہمیں یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ آیا آپ کو تھوڑی مدت دی گئی ہے یا بہت بڑی''۔ اور اپنی قوم سے مخاطب ہو کر کہا ''چلو ان کے پاس سے اٹھ چلو (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے) اور اس کے بعد ابو یاسر نے اپنے بھائی حیی اور اُس کے ساتھ والے اپنے ہم قوم لوگوں سے کہا ''تمہیں کیا معلوم ہے کہ شاید خدا تعالیٰ نے یہ سب مدتیں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے جمع فرما دی ہوں۔ اکہتر ایک سو اکسٹھ اور دو سو اکہتر کہ ان کا مجموعہ سات سو چونتیس سال ہوتا ہے''۔ اُس کی قوم کے لوگوں نے جواب دیا ''ہم پر اُس کا معاملہ متشابہ ہو گیا ہے''۔ یعنی (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اُن کی سمجھ میں نہیں آیا) چنانچہ علماء یہ کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ ''هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْهُ آیَاتٌ مُّحْکَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْکِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...... '' انہی یہودیوں کے بارہ میں نازل ہوئیں۔

ابن جریرؒ نے اس حدیث کو اسی طریق سے اور ابن المنذر نے دوسری وجہ پر ابن جریج سے اس کی روایت مفصل طور پر کی ہے۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں نے قولہ تعالیٰ ''الٓمٓ'' کے بارہ میں ابی العالیہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا الٓمٓ یہ تین حرف ان انتیس حروف میں سے ہیں جن کے ساتھ زبانیں۔ (تلفظ کلمات میں) پھرا کرتی ہیں۔ یہ تین حروف ایسے ہیں کہ ان کا کوئی نہ کوئی حرف خدا تعالیٰ کے کسی اسم کا مفتاح (پہلا حرف) ضرور ہے اور وہ خدا کی نعمتوں اور آزمائشوں اور قوموں کی مدتوں کی اور اُن کی میعادوں میں بھی ضرور آتا ہے۔ مثلاً الف اسم اللہ کا مفتاح لام خدا کے اسم لطیف کا مفتاح اور میم اُس کے اسم مجید کا مفتاح ہے۔ الف سے آلاءُ اللّٰہ (خدا کی نعمتیں) لام سے لطف اللّٰہ (خدا کی مہربانیاں) اور میم سے مَجْدُ اللّٰہ (خدا کی بزرگی) کا آغاز ہوتا ہے (اور مدتوں کی مثال) الف سے ایک سال لام سے تیس اور میم سے چالیس (سال) نکلتے ہیں۔ الجوینی لکھتا ہے ''کسی امام نے قولہ تعالیٰ ''الٓمٓ غُلِبَتِ الرُّوْمُ'' سے یہ بات پیدا کی تھی کہ مسلمان لوگ ۵۸۳ھ میں بیت المقدس کو فتح کریں گے اور ویسا ہی واقع ہوا جیسا کہ اُس نے کہا تھا''۔ السہیلی لکھتا ہے ''شاید کہ جو حروف سورتوں کے اوائل میں آئے ہیں اُن میں سے مکرر حروف کو نکال کر باقی حروف کے مجموعی اعداد سے اس امت (محمدیہ) کے بقاء کی مدت کی طرف اشارہ ہو''۔ ابن حجر کا قول ہے کہ سہیلی کا یہ خیال باطل ہے اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا کیونکہ ابن عباسؓ سے شمار ابجد کو لینے کی سخت ممانعت ثابت ہوئی ہے۔ اور انہوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شمار ابجد بھی منجملہ سحر (شعبدہ بازی) کے ہے اور یہ امر کچھ بعید نہیں۔ اس لئے کہ شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں پائی

جاتی۔

قاضی ابوبکر بن العربی نے بھی اپنے رحلنہ (سفر نامہ) کے فوائد (حاشیوں) میں یہ بات بیان کی ہے کہ ''سورتوں کے اوائل میں آنے والے حروف مقطعہ کا علم ہی سرے سے باطل ہے (یعنی یہ کوئی علم نہیں) اور مجھے اس کے بارہ میں بیس بلکہ اس سے بھی زائد قول حاصل ہوئے ہیں مگر میں نہیں جانتا کہ اُن اقوال کے کہنے والوں میں سے ایک شخص نے بھی اس کی معلومات پر علم ہونے کا حکم لگایا اور نہ اُن اقوال سے کوئی ان حروف کی فہم تک پہنچ سکتا ہے۔ لہٰذا جس بات کو میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ''اگر اہل عرب اس بات کو جانتے نہ ہوتے کہ ان حروف کا اُن کے یہاں کوئی متداول مدلول ہے تو ضرور تھا کہ سب سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وہی اُس کے متعلق اعتراض کرتے اور ناپسندیدگی ظاہر کرتے لیکن جہاں تک ثابت ہوا ہے معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یعنی یہ کہ مشرکین عرب کے سامنے ''حٰمٓ فُصِّلَتْ'' اور صٓ وغیرہ حروف مقطعات کی تلاوت کی گئی اور انہوں نے اس کو برا نہیں بتایا بلکہ صراحت کے ساتھ اس کی فصاحت و بلاغت کو تسلیم کیا۔ پھر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ مشرکین عرب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی کتاب میں کسی لغزش اور غلطی نکالنے کا حد سے بڑھا ہوا شوق اور اس کی کمال جستجو رہتی تھی۔ لہٰذا یہ حروف مقطعات غلط یا بے معنی ہوتے تو کبھی ممکن نہ تھا کہ مشرکین کی نکتہ چینی سے بچ جاتے۔ یہی امر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایسے حروف کا استعمال اہل عرب کے یہاں معروف تھا اور اس سے کوئی انکار نہیں کرتا تھا''۔

اور کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعات ویسے ہی تنبیہ کے لئے نازل ہوئے ہیں جیسے کہ نداء میں مخاطب کو آگاہ اور ہوشیار بنانے کا فائدہ مدنظر رہتا ہے مگر ابن عطیہؒ نے اس قول کو اُن حروف کے فواتح کہے جانے کا مغائر شمار کیا ہے حالانکہ ابوعبیدہؒ کا الٓمٓ کو افتتاح کلام کہنا اسی تنبیہ کے معنی میں ظاہر ہے۔ الجوینیؒ کا قول ہے ''حروف مقطعہ کو تنبیہ کہنا بہت اچھا قول ہے۔ اس لئے کہ قرآن شریف کلام عزیز (معزز۔ بزرگ) ہے اور اُس کے فوائد بھی قابل عزت ہیں۔ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ وہ متنبہ (ہوشیار) شخص کو سنایا جائے اور اسی واسطے یہ بات جائز ہوسکتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے بعض اوقات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انسانی دنیا میں مشغول ہونا معلوم فرما کر جبریلؑ کو حکم دیا ہو کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جائیں تو پہلے الٓمٓ اور حٰمٓ کہیں تاکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُن کی آواز سن کر ان کی طرف متوجہ ہو جائیں۔ اور کلام الٰہی کو کان لگا کر سنیں''۔ الجوینیؒ لکھتا ہے کہ ''خداوند کریم نے تنبیہ کے مشہور کلمات مثلاً اَلا اور اَمَا کو محض اس لئے استعمال نہیں فرمایا کہ یہ عام انسانوں کے کلام میں معروف الفاظ تھے اور قرآن شریف ایسا کلام ہے جو بشر کے کسی کلام سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ اسی واسطے یہ بات مناسب ہوئی کہ قرآن شریف میں غیر معہود الفاظ تنبیہ کے لئے وارد کئے جائیں تاکہ وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے گوش زد ہونے کے لئے بلیغ تر ہوسکیں''۔

کہا گیا ہے کہ اہل عرب قرآن کو سنتے وقت اُس میں لغویت کیا کرتے تھے۔ (یعنی توجہ کے ساتھ اُن کو نہیں سنتے تھے۔) اس واسطے خداوند کریم نے ایسی نادر اور بدیع نظم نازل کی تاکہ وہ اُسے سن کر حیرت میں آجائیں اور وہی تعجب اُن کو قرآن شریف کے سننے پر آمادہ بنا سکے کہ جب پہلے ایک عجیب نظم کو سن کر اُدھر توجہ کریں تو آگے سننے کا شوق بھی ان کے دل میں راہ پائے اور قلوب میں رقت اور دلوں میں نرمی پیدا ہو''۔ بعض لوگوں نے اس بات کو ایک مستقل قول شمار کیا ہے اور

ظاہر یہ ہے کہ ایسا خیال درست نہیں بلکہ یہ اکٹھے اقوال میں سے کسی قول کے ساتھ مناسب ہے نہ کہ اپنے معنی کے لحاظ سے علیحدہ قول اس لئے کہ اس میں کوئی نئے معنی بیان نہیں ہوئے ہیں۔

اور کہا گیا ہے کہ ان حروف کا ذکر یہ فائدہ دینے کے لئے کیا گیا ہے کہ قرآن شریف کے حروف (ہجاء یعنی) اب ت ہی سے مرتب ہونے پر دلالت کرے لہٰذا کچھ قرآن شریف مقطع (جدا جدا) حروف میں آیا اور باقی تمام مرکب الفاظ میں۔ اس کی غرض یہ تھی کہ جن لوگوں کی زبان میں قرآن شریف کا نزول ہوا ہے۔ وہ معلوم کرلیں کہ قرآن شریف بھی اُنہی حروف میں نازل ہوا ہے جن کو وہ جانتے اور اپنے کلام میں برتتے ہیں۔ یہ بات اُن لوگوں کے قائل بنانے اور اُن کو قرآن شریف کا مثل لانے سے عاجز ہونے کا ثبوت دینے کے لئے ایک زبردست دلیل ہو۔ کیونکہ اہل عرب باوجود یہ معلوم کرلینے کے کہ قرآن شریف ان ہی کی زبان میں اُترا اور اُن ہی حروف تہجی کے ساتھ نازل ہوا ہے جن سے وہ اپنے کلام کو بناتے ہیں۔ پھر بھی قرآن شریف کی اس تحدی کو توڑنے سے عاجز رہے کہ اُس کی مثل کوئی سورۃ یا کم از کم ایک آیت ہی پیش کرسکیں۔

کہا گیا ہے کہ ان حروف مقطعات کے وارد کرنے سے یہ بتانا مقصود تھا کہ جن حروف سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے وہ یہ ہیں۔ چنانچہ حروف تہجی میں سے چودہ حرف مقطع حروف کے ذیل میں بیان کئے گئے۔ اور یہ تعداد مجموعی حروف ہجا کی نصف (آدھی) ہے۔ پھر یہ بھی بڑی خوبی ہے کہ ہر ایک جنس کے حروف میں سے آدھی تعداد کے حروف ذکر کئے گئے۔ مثلاً حروف حلق میں (جو چھ ہیں) حاء، عین اور ھا (صرف تین حرف) اُن حروف میں سے جن کا مخرج مافوق الحلق ہے قاف اور کاف (دو حرف) شفہی (ہونٹوں سے ادا ہونے والے) حروف میں سے میم حروف مہولہ میں سین. حا. کاف. صاد اور ھا. شدیدہ میں سے ھمزہ. طا. قاف اور کاف مطبقہ میں سے طا اور صاد مجہورہ میں سے۔ ھمزہ. میم. لام. عین. ری. طا. قاف. یا. اور نون۔ مستعلیہ میں سے قاف. صاد اور طا مخففہ میں سے۔ ھمزہ. لام. میم. رے. کاف. ھا. یا. عین. سین. حا. اور۔ نون اور حروف قلقلہ میں سے کاف اور طاء اور پھر (یہ خوبی بھی قابل لحاظ ہے کہ) خدا تعالیٰ نے مفرد حروف بھی ذکر کئے، دو دو حرف بھی، اور چار اور پانچ حروف بھی ایک جا کر کے ذکر فرمائے کیونکہ کلام کی ترکیبیں اسی انداز پر ہوتی ہیں۔ اور پانچ حروف سے زائد کوئی کلمہ نہیں ہوتا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ حروف مقطعہ ایک علامت (نشانی) ہیں جو کہ خدا تعالیٰ نے اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) کے لئے مقرر فرمائی تھی۔ یوں کہ عنقریب خداوند کریم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر ایک کتاب نازل فرمائے گا جس کی بعض سورتوں کے اول میں حروف مقطعہ ہوں گے''۔ اجمالی حیثیت سے سورتوں کے اوائل کے بارہ میں جس قدر اقوال مجھ کو مل سکے۔ وہ یہ ہیں جن کا بیان اوپر کردیا گیا۔

اِن اقوال میں سے بعض قول ایسے ہیں جن کے بارہ میں اور کئی دوسرے قول بھی آئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ طٰہٰ اور یٰسٓ ''یا رَجُل'' ''یا مُحمدُ'' یا کہ ''یا اِنسان'' کے معنی میں آئے اور اس کا بیان معرب کی نوع میں پہلے ہوچکا ہے۔ اور کہا گیا ہے یہ دونوں لفظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے اُن کے دو نام ہیں۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے اور اس کی تقویت یٰسٓ کے ''یَاسِیْنَ'' فتحہ نون (سین کا ملفوظی نون مراد ہے) کے ساتھ پڑھے

جانے سے ہوتی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "الِ يَـاسِيْنَ" [1] سے بھی اور کہا گیا ہے کہ طٰـــہ سے مراد ہے "طَـا الْاَرْضَ ..او. اطْـمَئِنَّ" کہ اس صورت میں وہ فعل امر ہوگا اور اُس میں هَا مفعول کی ضمیر یا سکتہ کے واسطے ہمزہ سے بدل کر آئی ہوگی۔
ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "طٰہٰ" کے بارہ میں روایت کیا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا وہ ایسا ہے جیسا کہ تمہارا قول اِفْعَل (کرو۔ فعل امر) اور کہا گیا ہے کہ طہ بمعنی ای بدر (چودہویں شب کا چاند) کے ہیں۔ کیونکہ طا کے عدد ہیں نو اور ھا کے عدد ہیں پانچ۔ ان کا مجموعہ ہوا چودہ اور اس تعداد سے بدر کی طرف اشارہ ہے جو چودہویں شب میں ماہِ تمام بنتا ہے۔ یہ قول کرمانی نے اپنی کتاب غرائب میں ذکر کیا ہے اور اُسی نے قولہ تعالیٰ "یٰسٓ" کے بارہ میں کہا ہے کہ اس میں معنی ہیں یا سید المرسلین (اے رسولوں کے سردار) اور قولہ تعالیٰ "صٓ" کے معنی صَدَقَ اللّٰهُ ذکر کئے ہیں۔ پھر ایک قول اس کی بابت یہ بھی آیا ہے کہ اس کے معنی ہیں "اُقْسِمُ بِاللّٰهِ الصَّمَدِ الصَّانِعِ الصَّادِقِ" (میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں جو کہ یکتا، صانع اور صادق ہے) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں "صَادِ يَا مُحَمَّدُ بِعَمَلِكَ الْقُرْاٰنَ" (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم اپنے عمل کے ساتھ قرآن کو صید کرو) یعنی اپنے عمل کا اُس کے ساتھ مقابلہ کرو۔ اور دیکھو کہ آیا تم اُسی کے احکام کے مطابق چل رہے ہو یا نہیں۔ لہٰذا یہ اَلْمُصَادَةُ مصدر سے امر کا صیغہ ہے (یعنی مقابلہ اور موازنہ کرنا۔ اور حسینؓ سے روایت کی گئی ہے۔ اُس نے کہا "صاد حادث القرآن" مراد یہ ہے کہ اُس میں نظر کرو اور سفیان بن حسینؓ سے مروی ہے۔ اُس نے کہا حسنؓ کی قرأت "صَادِ الْقُرْاٰنَ" کیا کرتے اور کہتے تھے کہ خدا فرماتا ہے کہ "عَارِضِ الْقُرْاٰنَ" یعنی قرآن کا اپنے عمل سے مقابلہ کرو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ "صٓ" ایک دریا کا نام ہے جس پر خدا کا عرش ہے اور کہا گیا ہے کہ "ایک ایسے دریا کا نام ہے جس سے مُردوں کو زندہ کیا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کے معنی ہیں "صَادَ مُحَمَّدٌ قُلُوبَ الْعِبَادِ" (محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بندوں کے دلوں کو صید کر لیا۔) ان سب اقوال کو کرمانی نے بیان کیا ہے اور اُس نے قولہ تعالیٰ الٓمّٓصٓ کے بارہ میں بیان کیا ہے کہ اس کے معنی ہیں "اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ... حٰمٓ کے معنی یہ بتائے ہیں کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنی [2] "حُمَّ مَا هُوَ كَائِنٌ" ہیں (یعنی جو کچھ ہونے والا تھا۔ اُس کا حکم دے دیا گیا) اور قولہ تعالیٰ "حٰمٓ عٓسٓقٓ" کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ کوہ قاف (پہاڑ) ہے اور کہا گیا ہے کہ "ق" ایک پہاڑ ہے جو کہ زمین کے گرد محیط ہے۔ اس بات کو عبدالرزاقؒ نے مجاہدؒ سے روایت کیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد ہے "اُقْسِمُ بقوة قلب محمد صلى الله عليه وسلم (میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب کی قوت کی قسم کھاتا ہوں) پھر یہ قول بھی آیا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ "قُضِيَ الْاَمْرُ" کے آغاز کا حروف ق ہے جو کہ باقی کلمہ پر دلالت کرتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں "قِفْ يَا مُحَمَّدُ عَلَى اداء الرِّسَالَةِ وَالْعَمَلِ بِمَا اُمِرْتَ" (اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تم رسالت کو ادا کرنے پر اٹھو اور جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے اُس پر عمل کرو) یہ دونوں قول کرمانی نے بیان کئے ہیں۔

---

[1] الیاسین بھی اس کی ایک قرأت ہے اور ہندوستان کے مروجہ مصحفوں میں یونہی پڑھا جاتا ہے۔
[2] حم یعنی بقی قضی۔ حکم دے دیا۔

نٓ: اس کی بابت ایک قول میں آیا ہے کہ مچھلی (حوت) کو کہتے ہیں۔ طبرانیؒ مرفوع طور پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا "سب سے پہلے خدا نے جو چیز پیدا کی۔ وہ قلم اور حوت (مچھلی) تھی۔ قلم کو حکم دیا لکھ۔ قلم نے عرض کیا "کیا لکھوں؟" ارشاد ہوا: "لکھ جو کچھ ہونے والا ہے روزِ قیامت تک"۔ پھر ابن عباسؓ نے قرأت کی "نٓ وَالْقَلَمِ" لہٰذا نون مچھلی ہے اور قلم بھی معروف شے ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ "نٓ" سے لوحِ محفوظ مراد ہے۔ اس بات کو ابن جریرؒ نے مرسل بن قرۃ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اور پھر ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ "نٓ" سے دوات مراد ہے۔ اس کی روایت بھی ابن جریر نے حسنؒ اور قتادہؒ سے کی ہے۔ ابن قتیبہؒ اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ اس کے متعلق ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ "نٓ" سے مراد (روشنائی) ہے"۔ اور کرمانیؒ حافظ کا قول یوں نقل کرتا ہے کہ ن قلم ہی کو کہتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک نام ہے"۔ اس بات کو ابن عساکرؒ نے اپنی کتاب المبہمات میں ذکر کیا ہے۔ ابن جنی کی کتاب المحتسب میں آیا ہے کہ ابن عباسؓ نے حٰمٓ سٓقٓ کی قرأت بغیر عین کے کی ہے۔ اور وہ کہتا ہے کہ سین سے ہر ایک وہ فرقہ مراد ہے جو کہ ہوگا اور ق سے ہر ایک وہ جماعت جو ہوگی۔ ابن جنی کہتا ہے کہ "اس قرأت میں اس بات کی دلیل نکلتی ہے کہ فواتح سورتوں کے مابین فواصل (فصل کرنے والے الفاظ یا آیتیں) ہیں اور اگر کہیں یہ خدا تعالیٰ کے اسماء ہوتے تو ان میں سے کسی کی تعریف جائز نہ ہوتی کیونکہ اس حالت میں (جب کہ اُن کی تعریف کر دی جائے تو) وہ اعلام نہیں رہ سکتے۔ اس لئے کہ اعلام کو اُن کے اعیان (جمع عین اصلی الفاظ) کے ساتھ ادا کرنا چاہئے۔ اور اُن میں کوئی تحریف کرنی جائز نہیں"۔ الکرمانی اپنی کتاب غرایب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ "الٓمٓ اَحَسِبَ النَّاسُ" مین جو استفہام ہے وہ اس جگہ دلالت کرتا ہے کہ حروف (فواتح) میں سورۃ اور اس کے سوا دوسری سورتوں میں بھی اپنے مابعد سے منقطع (الگ تھلگ) ہیں۔

خاتمہ: بعض علماء نے اس موقع پر ایک سوال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ "آیا محکم کو متشابہ پر کوئی فضیلت بھی ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر تم یہ کہو کہ محکم کو متشابہ پر کوئی برتری نہیں تو یہ بات اجماع کے خلاف ہے۔ اور یہ پہلی بات یعنی محکم کے متشابہ پر افضل ہونے کو مانو تو اس طرح تمہارا وہ اصل ٹوٹ جائے گی جو کہ تم نے خدا تعالیٰ کے تمام کلام کے مساوی اور ایکساں ہونے اور اُس کے حکمت کے ساتھ نازل ہونے کی بابت قائم کی ہے؟"۔ اس سوال کا جواب ابو عبداللہؒ بکریا ذی نے یوں دیا ہے کہ "محکم من وجہ متشابہ کے مانند ہے اور من وجہ اس کے خلاف بھی۔ (اور چونکہ عام و خاص من وجہ میں دو مادے افتراق کے اور ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے) لہٰذا جب تک واضع کی حکمت معلوم نہ کر لی جائے اور یہ تصور نہ کر لیا جائے کہ واضع قبیح امر کو مختار نہیں مان سکتا۔ اُس وقت تک یہ بات ممکن نہ ہوگی کہ ان دونوں کے ساتھ استدلال کیا جا سکے اور اس باب میں یہ دونوں باہم جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کے اختلاف کی صورت یہ ہے کہ محکم از روئے وضعِ لُغت کے ایک سے زائد وجہ کا متحمل نہیں ہوتا۔ لہٰذا جو شخص اُس کو سنے گا ممکن ہے کہ وہ فی الحال (اُسی وقت) اُس کے ساتھ استدلال کر سکے۔ مگر متشابہ میں کئی وجوہ کا احتمال نکلنے کے باعث غور و تامل کی حاجت ہوگی تاکہ اُسے مطابق وجہ پر حمل کیا جا سکے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ محکم اصل ہے۔ اور اصل کا درجہ اسبق ہوتا ہے اور نیز محکم کا علم تفصیلی اور متشابہ کا علم اجمالی ہوتا ہے اس لئے بھی محکم کو متشابہ کے ساتھ اتفاق کرتے نہ بن آئے گی۔

بعض علماء نے کہا ہے ''اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ خدا کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے بیان (شرائع) اور ہدایت کا ارادہ ہونے کے باوجود اس بات میں کیا حکمت تھی کہ متشابہ آیتیں نازل کی گئیں جن سے بیان اور ہدایت کا پورا فائدہ نہیں حاصل ہوتا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے'' اگر متشابہ اس قسم کا ہے کہ اُس کا علم ممکن ہے تو اُس کے بہت سے فائدے ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک فائدہ یہ ہے کہ یہ علماء کو ایسے غور کرنے پر آمادہ بنانے کا موجب ہے۔ جس سے قرآن شریف کی مخفی باتوں کا علم حاصل ہوتا اور اُس کی باریکیوں کی کرید کرنے کا شوق پیدا ہوا کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دقایق قرآن شریف معرفت کی جانب ہمتوں کا مائل ہونا بہت بڑا قرب وثواب ہے۔ دوسرا نفع یہ ہے کہ اس قسم کے متشابہ سے انسانوں کا فہم میں باہم کم وبیش ہونا اور اُن کے درجوں کا تفاوت عیاں ہوتا ہے ورنہ اگر تمام قرآن شریف اسی طرح کا محکم ہی ہوتا جس میں تاویل اور غور کی حاجت نہ پڑتی تو اُس کے سمجھنے کے بارہ میں تمام خلق کا درجہ ایکساں اور مساوی ہو جاتا اور عالم کی بزرگی غیر عالم پر ظاہر نہ ہوسکتی۔ اگر متشابہ اس قسم کا ہے جس کا علم حاصل ہونا ممکن ہی نہیں تو وہ بھی فوائد سے خالی نہیں۔ ازانجملہ ایک فائدہ یہ ہے کہ ایسے متشابہات کے ساتھ بندوں کی آزمائش کی گئی ہے تاکہ وہ ان کی حد پر آکر ٹھہر رہیں۔ اُن کے بارہ میں توقف کریں' ان کا علم خدا تعالیٰ کے سپرد کر کے اپنے مقصور فہم کا اعتراف کرتے ہوئے احکام الٰہی کو تسلیم کرلیں اور تلاوت کی جہت سے اُن کی قراٗت ویسی ہی عبادت شمار کریں جیسی کہ منسوخ کی تلاوت داخل عبادت ہے گو اس کا حکم نافذ نہیں۔ یعنی اُن آیات کے مفہوم پر عمل جائز نہیں ہے۔ پھر ایک اور فائدہ یہ ہے کہ ایسے متشابہات کے ذریعہ سے خداوند کریم نے بندوں پر قرآن شریف کے منزل من اللہ ہونے کی حجت قائم فرمائی ہے۔ ورنہ کیا وجہ ہوسکتی تھی کہ اہل عرب باوجود اپنے دعویٰ فصاحت وبلاغت کے اور باوجود اس کے کہ وہ اپنی زبان کو نہایت عمدہ طور پر سمجھتے تھے۔ اس طرح کے متشابہات پر واقف ہونے سے عاجز رہے حالانکہ قرآن شریف عرب کی زبان میں نازل ہوا تھا۔ پس اُنہیں یقین آ گیا کہ یہ تاثیر کلام الٰہی کے سوا کسی اور کلام کی نہیں ہوسکتی جو اُن کو اُس کی سمجھ سے عاجز بنادے۔

امام فخر الدین کا قول ہے'' وہ شخص ملحد ہے جو کہ قرآن شریف پر اس وجہ سے طعن کرتا ہو کہ اُس میں متشابہ آیتیں شامل ہیں۔ اور یہ اعتراض کرتا ہو کہ'' تم لوگ قیام قیامت تک مخلوق کے لئے اسی قرآن شریف کی پیروی پر مکلّف ہونے کے لئے قائل ہو مگر اسی کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن شریف کو سبھوں نے ایک تماشا بنا رکھا ہے۔ اور ہر ایک مذہب کا شخص اسی کے ساتھ تمسک کر کے اپنے مذہب کا صحیح ہونا ثابت کرتا ہے۔ جبری کو جبر کی آیتوں سے تمسک کیا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَجَعَلْنَا عَلٰى قُلُوْبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَّفْقَهُوْهُ وَفِيْٓ اٰذَانِهِمْ وَقْرًا'' اور قدری کہتا ہے کہ یہ کافروں کا مذہب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ خداوند سبحانہ وتعالیٰ نے اُن کی اس حالت کی حکایت ان ہی کی زبانی اور اُن کی مذمت کرنے کے موقع پر کی ہے۔ جیسا کہ وہ اپنے قول ''وَقَالُوْا قُلُوْبُنَا فِيْٓ اَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُوْنَآ اِلَيْهِ وَفِيْٓ اٰذَانِنَا وَقْرٌ'' میں کفار کا مقولہ نقل فرماتا اور دوسرے موقع پر اُن کے قول کی یوں حکایت کرتا ہے کہ ''وَقَالُوْا قُلُوْبُنَا غُلْفٌ'' پھر رویت (دیدار) خداوندی کا منکر قولہ تعالیٰ ''لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ'' سے تمسک کرتا ہے۔ اور خدا تعالیٰ کے لئے جہت کا ثابت کرنے والا شخص قولہ تعالیٰ ''يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ'' اور ''اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى'' کے ساتھ اپنے عقیدہ کی دلیل لاتا ہے اور نفی کرنے والا شخص قولہ تعالیٰ

"لیس کمثلہ شیٔ" کو اپنا متمسک قرار دیتا ہے۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک شخص اپنے مذہب کے موافق آیتوں کو محکم اور مخالف آیات کو متشابہ بناتا ہے اور حال یہ ہے کہ اُس نے بعض آیتوں کو چند دوسری آیتوں پر ترجیح دینے کے لئے خفی ترجیحیں اور ضعیف وجوہ ہی کو اپنا زبردست آلہ بنایا ہے۔ لہٰذا ایک حکیم کے لئے یہ بات کیونکر لائق ہوسکتی ہے کہ وہ ایسی کتاب کو جس کی طرف قیامت تک ہر ایک دین کے معاملہ میں رجوع لانا ضروری اور فرض ہو۔ اس طرح کی (مختلف فیہ) کتاب بنائے؟'' اس اعتراض کا جواب یوں دیا جائے گا کہ ''علماء نے قرآن شریف میں متشابہات کے آنے کے بہت سے فوائد ذکر کئے ہیں۔

از انجملہ ایک فائدہ یہ ہے کہ ''متشابہات کا وارد کرنا معنی مراد کی تہ تک پہنچنے میں مزید مشقت کرنے کا موجب ہے اور جتنی مشقت زیادہ ہوا تنا ہی ثواب بھی زیادہ ملے گا۔ اور یہ فائدہ بھی ہے کہ اگر سارا قرآن شریف محکم ہی ہوتا تو وہ بجز اس کے کہ ایک ہی مذہب کے مطابق ہو۔ مختلف مذاہب کی کوئی تائید نہیں کرسکتا تھا بلکہ وہ صراحتاً اُس ایک مذہب کے ماسوا تمام مذاہب کو باطل ٹھہراتا۔ اور یہ بات ایسی تھی جو کہ اور مذہب والوں کو قرآن شریف کے دیکھنے' اُسے قبول کرنے اور اس پر غور کرکے اُس سے نفع اٹھانے سے نفرت دلاتی۔ لہٰذا جب کہ قرآن شریف محکم اور متشابہ دونوں قسم کی آیتوں پر شامل ہے تو اب ہر ایک مذہب کے آدمی کو اس میں کوئی اپنے عقیدہ کی تائید اور طرف داری کرنے والی بات مل جانے کی طمع ہوگی اور جملہ اہل مذاہب اُس کو دیکھیں گے اور نہ صرف دیکھیں گے بلکہ بہت بہت غور کے ساتھ اُس کے معانی اور مطالب سمجھنے کی سعی کریں گے۔ پھر جس وقت وہ فہم قرآن شریف کی جدوجہد میں ذرا بھی مبالغہ کریں گے تو محکم آیتیں متشابہ آیتوں کی تفسیر بن کر اُن کو تمام مطالب بخوبی بتادیں گی اور اس طریقہ پر ایک گرفتار باطل شخص کو لغویت کے پھندے سے نکال کر منزلِ حق پر پہنچ جانا نصیب ہو جائے گا اور از انجملہ ایک یہ بھی فائدہ ہے کہ قرآن شریف میں متشابہ آیتوں کے وجود ہی سے اُس کی تاویل کے طریقوں کا علم اور بعض آیت کے بعض دوسری آیت پر ترجیح دینے کا اصول معلوم کرنے کی حاجت پڑتی ہے اور اس بات کو معلوم کرنا زباندانی' نحو' معانی' بیان اور اصول فقہ وغیرہ بہت سے علوم کے حاصل کرنے پر موقوف ہے۔ لہٰذا اگر قرآن شریف کی متشابہ آیتیں نہ ہوتیں تو اِن بہت سے علوم کے حاصل کرنے کی کیا حاجت پڑتی؟ یہ متشابہات کی برکت ہے جس سے لوگ ان علوم کو سیکھتے اور ایسے فوائد حاصل کرتے ہیں۔ پھر منجملہ اُن فوائد کے یہ بھی ایک نفع ہے کہ قرآن شریف عام اور خاص ہر طبقہ کے لوگوں کو دعوت حق دینے پر شامل ہے۔ اور عام لوگوں کی طبیعتیں اکثر معاملوں میں حقیقتوں کا ادراک کرنے سے دور بھاگتی ہیں۔ لہٰذا عوام میں سے جو شخص پہلے ہی پہل کسی ایسے موجود کا ثابت ہونا سنتا جو کہ نہ جسم ہے اور نہ متحیر اور نہ مشار الیہ ہے تو وہ شخص یہی گمان کرتا کہ یہ کوئی وجود نہیں بلکہ عدم اور نفی ہے۔ اس خیال سے وہ تعطیل (انکار باری تعالیٰ کے عقیدہ) میں مبتلا ہو جاتا۔ لہٰذا مناسب تر یہی بات تھی کہ بندوں کو ایسے الفاظ کے ساتھ مخاطب بنایا جائے جو ان کے اوہام اور خیالات کے مناسب حال بعض امور پر دلالت کرتے ہوں۔ اسی کے ساتھ اس خطاب میں ایسی باتوں کو بھی مخلوط کیا گیا ہو جو کہ صریح حق بات پر دلالت کرتی ہیں۔ پس قسم اول جس کے ساتھ پہلے ہی مرتبہ بندوں کو مخاطب بنایا جائے وہ منجملہ متشابہ کے ہوگی۔ دوسری قسم کا خطاب جو کہ آخر میں اُن پر خطاب کو بالکل کھول دے وہ محکمات میں شمار ہوگا۔

چوالیسویں نوع

قرآن شریف کے مقدم اور موخر مقامات

قرآن شریف کی جن آیتوں میں کلام کی تقدیم وتاخیر ہے اُن کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول وہ جس کے معنی میں بحسب ظاہر اشکال واقع ہوتا ہے اور جب کہ یہ بات جان لی جائے کہ وہ تقدیم وتاخیر کے باب سے ہیں۔ تو اُن کے معنی واضح ہو جاتے ہیں۔ یہ قسم اس بات کے قابل ہے کہ اس کے باب میں ایک مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے۔ اور سلف نے بھی کچھ آیتوں میں اس بات سے تعرض کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ "فَلاَ تُعْجِبْكَ اَمْوَالُهُمْ وَلاَ اَوْلاَدُهُمْ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" کے بارہ میں روایت کی ہے کہ قتادہؓ نے کہا یہ آیت تقدیم کلام کی قسم سے ہے (ورنہ خداوند کریم) فرماتا ہے "لا تعجبک اموالهم ولا اولادهم في الحياة الدنيا انما يريد الله ليعذبهم بها في الاخرة" (یعنی اے پیغمبرتم کو دنیاوی زندگی میں کفار کی دولت اور اُن کی اولاد پسند نہ آئے اس لئے کہ اللہ پاک اسی کے ذریعہ سے اُن کو آخرت میں عذاب دینے کا ارادہ رکھتا ہے یعنی منافق لوگ دنیا میں چین اڑا کر خدا کی طرف سے غافل ہیں اور آخرت میں اس کی سزا پائیں گے) اور قتادہؓ ہی سے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ لاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَّاَجَلٌ مُّسَمًّى" کے بارہ میں بھی تقدیم وتاخیر کلام کا ہونا روایت کیا ہے۔ قتادہؓ نے کہا "خداوند کریم فرماتا ہے "لَوْ لاَ كَلِمَةٌ وَّاَجَلٌ مُّسَمًّى لَكَانَ لِزَامًا" (یعنی اگر ایک کلمہ اور میعاد مقررہ منجانب اللہ نہ ہوتی تو ضرور تھا کہ اُن کو (کفار کو) عذاب چمٹ جاتا) اور اسی راوی نے مجاہد سے قولہ تعالیٰ "اَنْزَلَ عَلٰى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا قَيِّمًا" کے بارہ میں یہ قول روایت کیا ہے کہ اُس نے کہا "یہ بھی تقدیم وتاخیر کے باب سے ہے اصل عبارت کی تقدیر "انزل على عبده الكتاب قيما ولم يجعل لهٗ عِوَجًا" ہونی چاہئے۔ اور قتادہ نے قولہ تعالیٰ "اِنِّىْ مُتَوَفِّيْكَ وَرَافِعُكَ" کے بارہ میں بھی تقدیم وتاخیر کے باب سے ہونے کا ذکر کیا۔ اور تقدیر عبارت "رَافِعُكَ اِلَيَّ وَمُتَوَفِّيْكَ" بیان کی ہے۔ عکرمہؓ قولہ تعالیٰ "لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيْدٌ بِمَا نَسُوْا يَوْمَ الْحِسَابِ" کو اسی قبیل سے قرار دے کر اُس کی تقدیر "لَهُمْ يَوْمَ الْحِسَابِ عَذَابٌ شَدِيْدٌ بِمَا نَسُوْا" بیان کرتا ہے۔ ابن جریرؒ نے قولہ تعالیٰ "وَلَوْ لاَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ لاَ تَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ اِلاَّ قَلِيْلاً" کے بارہ میں ابن زید کا قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "یہ آیت مقدم وموخر ہے۔ اس کی اصل عبارت یوں ہونی چاہئے "اذاعوا به الاّ قليلاً منهم ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لم ينج قليل ولا كثير" پھر یہی راوی قولہ تعالیٰ "فَقَالُوْا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً" کے بارہ میں ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا "اُن لوگوں (بنی اسرائیل) نے جبکہ اللہ پاک کو دیکھا تھا تو دیکھا ہی تھا مگر اُنہوں نے بآواز بلند کہا "اَرِنَا اللّٰهَ" کہا تھا"۔ ابن عباسؓ نے کہا "یہ مقدم وموخر (کلام) ہے"۔ ابن جریرؒ (راوی) کہتا ہے۔ ابن عباسؓ کی مراد یہ ہے کہ بنی اسرائیل نے دیدار الٰہی کا سوال بلند آواز سے (غل مچا کر) کیا تھا۔ قولہ تعالیٰ "وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا" بھی اسی قبیل سے ہے۔ بغویؒ نے کہا

ہے کہ ''اگر چہ یہ آیت تلاوت میں موخر ہے لیکن یہی قصہ کی ابتداء ہے اور واحدیؒ کہتا ہے کہ ''قاتل کے بارہ میں جو اختلاف تھا وہ گائے کو ذبح کرنے سے قبل تھا مگر اُس اختلاف کا حال کلام میں اس لئے موخر کیا گیا کہ اللہ جل شانہ نے پہلے فرمادیا"اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ......" اور اس سے مخاطب لوگوں کو معلوم ہو گیا تھا کہ گائے صرف اس واسطے ذبح کی جائے گی۔تا کہ اُس قاتل پر دلالت کرے جس کی ذات ان لوگوں سے مخفی ہے۔پھر جبکہ اس بات کا علم اُن کے نفوس میں قرار پذیر ہو گیا تو خداوند کریم نے اس کے بعد ہی فرمایا"وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِیْھَا. فَسَاَلْتُمْ مُوسٰی فَقَال "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بقرۃً" (اور جبکہ تم نے ایک جان کو مار ڈالا تھا اور پھر اُس کے قتل کے جرم میں ایک دوسرے پر الزام دھرنے لگے تھے''۔ازاں بعد تم نے موسیٰؑ سے اس بارہ میں دریافت کیا تو اس نے کہا ''بے شک اللہ تعالیٰ تم کو حکم دیتا ہے کہ تم ایک گائے ذبح کرو''۔اور اسی قبیل سے ہی قولہ تعالیٰ"اَفَرَاَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰھَہٗ ھواہُ" کہ اس کی اصل"ھَواہُ اِلٰھَہٗ" (جس شخص نے اپنی نفسانی خواہش ہی کو اپنا معبود بنایا ہے) ہے۔اس لئے کہ جو شخص اپنے معبود ہی کو اپنی دلی خواہش بنائے وہ کبھی قابل مذمت نہیں ہوسکتا۔مگر اس آیت میں مفعول دوم آلھہٗ مقدم کر دیا گیا۔کیونکہ اس کے ساتھ خاص توجہ دلانی مقصود تھی اور قولہ تعالیٰ"اخرج المرعٰی فجعلہٗ غُثَآءً احوٰی" میں اگر احوٰی کی تفسیر اخضر (سبز فام) کی جائے اور اسے المرعیٰ کی صفت قرار دیا جائے۔تو یہ آیت بھی مقدم وموخر کے باب سے ہوگی۔یعنی اس کی اصل عبارت"اَخْرَجَہٗ احوٰی فَجَعَلَہٗ غُثَاءً" (خدا نے سبزہ کو ہرا ابھرا نکالا اور پھر اُس کو کوڑا کر دیا''۔اَحوٰی کو جو مرعٰی کی صفت ہے رعایتِ فاصلہ (آیت کا آخر) کے لئے موخر کیا ہے۔اور قولہ تعالیٰ"غرابیبُ سُودٌ" اس کی اصل"سُودٌ غرابیبُ" ہے کیونکہ ''غربیب'' کے معنی سیاہ فام کے ہے اور قولہ تعالیٰ"فضحکتْ فبشّرْناھا" دراصل "فَبَشَّرْنَاھَا فضحکتْ" ہے اور قولہ تعالیٰ"وَلَقَدْ ھَمَّتْ بِہٖ وَھَمَّ بھا لولا اَنْ رَّای بُرْھَانَ رَبِّہٖ" یعنی"لَھَمَّ بِھَا" (وہ اس پر ضرور مائل ہو جاتا) اور اس اعتبار پر ھَمَّ (مائل ہونے) کو یوسف سے نفی کیا گیا ہے۔

اور دوسری قسم کی آیتیں وہ ہیں۔جن کے معنی میں بسبب ظاہر کوئی اشکال نہیں پڑتا۔مگر اُن میں تقدیم وتاخیر کلام موجود ہے۔علامہ شمس الدین بن الصائغ نے اس قسم کی آیتوں کے بیان میں اپنی کتاب المقدمہ فی سر الالفاظ المقدمۃ تالیف کی ہے جس میں وہ بیان کرتا ہے''تقدیم وتاخیر کے بارہ میں جو حکمت مشہور ومعروف مانی جاتی ہے۔وہ اہتمام (توجہ اور خیال کرنے) کا اظہار ہے۔جیسا کہ سیبویہؒ نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے کہ ''گویا کہ اہل زبان اُس کو کلام میں مقدم کر دیتے ہیں جس کا بیان ضروری ہوتا ہے''۔اور پھر سیبویہؒ نے اپنے اس قول کو زیادہ واضح کرنے کا ارادہ بھی کیا ہے۔یہ بھی اُس نے کہا ہے کہ یہ حکمت تو اجمالی ہے ورنہ یوں کلام کو مقدم کرنے کے اسباب کی تفصیل اور اُس کے اسرار کی تلاش کرنے سے خود میں نے کتاب عزیز (قرآن) میں اُس کی دس انواع پائی ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) تبرک۔(برکت حاصل کرنے کی نیت سے) مثلاً شاندار امور میں خدا تعالیٰ کے نام کو مقدم کرنا۔اور اُس کی مثالیں یہ ہیں:قولہ تعالیٰ"شَھِدَ اللّٰہُ اَنَّہٗ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ وَالْمَلٰئِکَۃُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ. وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وَلِلرَّسُوْلِ......"

(۲) تعظیم۔مثلاً قولہ تعالیٰ"وَمَنْ یُّطِعِ اللّٰہَ وَالرَّسُوْلَ. اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ. وَاللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ اَحَقُّ اَنْ

یَرْضَوْهُ"

(۳) تشریف ۱ ۔ اس کی مثال نر کو مادہ پر مقدم کرنا ہے۔ جیسے "اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ......" میں ہے آزاد کو غلام پر مقدم کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰی بِالْاُنْثٰی" میں ہے۔ زندہ کو مردہ پر مقدم بنانا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ......" ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَا یَسْتَوِی الْاَحْیَآءُ وَلَا الْاَمْوَاتُ" میں بھی۔ گھوڑے کو دوسری سواری کے جانوروں پر مقدم کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَالْخَیْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِیْرَ لِتَرْکَبُوْهَا" سماعت کو بصارت پر مقدم بنانا اس کی نظیر ہے۔ قولہ تعالیٰ "اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ" اور قولہ تعالیٰ "اِنْ اَخَذَ اللّٰهُ سَمْعَکُمْ وَاَبْصَارَکُمْ" ابن عطیہ نے نقاش کی نسبت ذکر کیا ہے کہ اُس نے اسی آیت کے ذریعہ سے سمع کو بصر پر فضیلت دینے میں استدلال کیا تھا اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ کی صفت میں سمیعٌ بصیرٌ سمع کی تقدیم کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور ایسی تشریف کے ساتھ خداوند کریم نے اپنے قول "وَاِذْ اَخَذْنَا مِنَ النَّبِیّٖنَ مِیْثَاقَهُمْ وَمِنْکَ وَمِنْ نُّوْحٍ......" میں اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نوحؑ اور اُن کے ساتھ والے انبیاء علیہم السلام پر مقدم رکھا ہے اور اپنے قول "مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِیٍّ" میں رسول کو۔ اور قولہ تعالیٰ "وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِیْنَ وَالْاَنْصَارِ" میں مہاجرین کو مقدم کیا ہے قرآن میں جس جگہ بھی انس اور جن کا ایک ساتھ ذکر آیا ہے وہاں انس کو تقدیم دی ہے۔ سورۃ النساء کی آیت میں پہلے نبیوں کا ذکر کیا ہے اُن کے بعد صدیقین کا، پھر شہیدوں کا اور اُن کے بعد صالحین کا ذکر فرمایا ہے۔ اسماعیلؑ کو اسحاقؑ پر مقدم بنایا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اسماعیلؑ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُن کی اولاد ہونے۔ اور اسحاقؑ سے عمر میں زیادہ ہونے کا شرف حاصل تھا۔ موسیٰؑ کو ہارونؑ پر مقدم بنایا کیونکہ موسیٰؑ کو اپنے ساتھ کلام کرنے کا شرف بخشا تھا اور سورۃ طٰہٰ میں ہارون کا ذکر موسیٰؑ پر فاصلہ (آیت) کی رعایت سے کیا گیا ہے۔ جبریل کو سورۃ البقرہ کی آیت میں میکائیل پر مقدم بنایا جس کی وجہ یہ ہے کہ جبریلؑ میکائیلؑ سے افضل ہیں اور اپنے قول "مَتَاعًا لَّکُمْ وَلِاَنْعَامِکُمْ. یُسَبِّحُ لَهٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالطَّیْرُ صٰٓفّٰتٍ" میں ذوی العقول کو غیر ذوی العقول پر مقدم کیا۔ اور یہ بات کہ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "تَاْکُلُ مِنْهُ اَنْعَامُهُمْ وَاَنْفُسُهُمْ" میں انعام کا ذکر انسانوں سے پہلے کیوں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں زرع (کھیتی) کا ذکر انعام (چوپایوں) کے مقدم ہونے کے لئے مناسب تھا۔ بخلاف سورۃ عبس کی آیت کے کہ اس میں پہلے "فَلْیَنْظُرِ الْاِنْسَانُ اِلٰی طَعَامِهٖ" آچکا ہے۔ اور اس کی مناسبت سے لَکُمْ کا مقدم کرنا بہتر تھا اور مومنین کو ہر جگہ کفار پر مقدم رکھا ہے۔ اصحاب الیمین کو اصحاب الشمال پر مقدم بنایا ہے آسمان کو زمین پر، سورج کو چاند پر بجز ایک مقام کے اور ہر جگہ مقدم رکھا ہے۔ اور وہ ایک جگہ قولہ تعالیٰ "خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا وَّجَعَلَ الْقَمَرَ فِیْهِنَّ نُوْرًا وَّجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا" ہے کہ اس کی نسبت رعایت فاصلہ کی وجہ پیش کی گئی ہے اور ایک قول میں یہ آیا ہے کہ اہل آسمان جن کی طرف فِیْهِنَّ کی ضمیر عائد ہوتی ہے وہی چاند سے زیادہ نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے چاند کا ذکر پہلے کیا کیونکہ چاند کی روشنی زیادہ تر آسمان والوں ہی کے لئے ضو بہم پہنچاتی ہے غیب کو شہادت سے پہلے ذکر کیا۔ جس کی مثال قولہ تعالیٰ "عٰلِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ" ہے کیونکہ غیب کا علم اشرف ہے اور یہ بات کہ پھر "یَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰی" میں اخفاء کی تاخیر کیوں ہوئی؟ اس کا

۱ عزت دینا۔

جواب یہ ہے کہ یہاں رعایت فاصلہ کے لحاظ سے ایسا کیا گیا۔
(۴) مناسبت اور یہ یا تو سیاقِ کلام کے لئے متقدم کی مناسبت ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ" میں ہے کیونکہ اونٹوں کے ذریعہ سے خوشنمائی کا حاصل ہونا اگر چہ سراح اور اراحت کی دونوں حالتوں میں ثابت ہے مگر اس میں شک نہیں کہ وہ خوشنمائی اونٹوں کی اِراحت کی حالت میں جو کہ اُن کے بوقت شام چراگاہ سے واپس آنے کی حالت ہے زیادہ قابلِ فخر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ شکم سیر ہونے کی وجہ سے فربہ نظر آتے ہیں۔ (اُن کی کوکھیں بھری ہوتی ہیں) اور سراح کی حالت یعنی جبکہ وہ صبح سویرے چرائی کے واسطے چھوڑے جاتے ہیں اُس وقت اُن کا حسن و جمال دوسری حالت سے کم درجہ پر ہوتا ہے۔ یوں کہ وہ خماص ہوتے ہیں یعنی خالی پیٹ ہونے کے باعث اُن کی کوکھوں میں گڑھے پڑے ہوتے ہیں۔ اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ "وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا" بھی ہے کہ اس میں اسراف (فضول خرچی) کی نفی مقدم کی گئی کیونکہ فضول خرچی مصارف ہی میں ہوتی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا" میں خوف کا ذکر پہلے کیا کیونکہ بجلیاں پہلی چمک ہونے کے ساتھ ہی گرا کرتی ہیں اور پانی بہت مرتبہ پے در پے چمک ہونے کے بعد برستا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ" میں ماں (یعنی بی بی مریم) کا ذکر اُن کے بیٹے (عیسیٰ) سے پہلے کیا۔ کیونکہ سیاقِ کلام میں اُنہی کا ذکر آ رہا تھا اور پہلے خدا تعالیٰ فرما چکا تھا کہ "وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا" لہٰذا مناسبت موقع کے لحاظ سے ماں کا ذکر ہی مقدم ہوا اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً" میں بیٹے کا ذکر پہلے آیا تھا۔ کیونکہ اس آیت سے قبل کی آیت میں موسیٰ کا ذکر ہو چکنا یہاں پر ابن مریم (عیسیٰ) کے ذکر کو مناسب اور خوشنما قرار دیتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَكُلًّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا" میں اگر چہ علم کا مرتبہ حکم پر سابق ہے تاہم حکم کو پہلے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ قبل کی آیت "إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ" میں سیاق کلام حکم ہی کے مناسب حال تھا۔ اور کسی ایسے لفظ کی مرعی ہوگی جو خود ہی تقدم اور تاخر کے باب سے ہے (یعنی انہی معنوں میں آتا ہے) ۔جیسے قولہ تعالیٰ "الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ". "وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ". "لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ". "بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ". "ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ". "لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ". "وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ" اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ "فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى" اور "جَمَعْنَاكُمْ وَالْأَوَّلِينَ" میں موخر کی تقدیم کیوں ہوئی ہے؟ اس کی وجہ فاصلہ کی رعایت ہے۔
(۵) پہلے ذکر کی جانے والی بات پر۔ ہمت بندھانے اور شوق دلانے کے واسطے تا کہ اُس میں سستی اور سہل انکاری نہ ہونے پائے۔ اس کی مثال دَین (قرض) پر وصیت کو مقدم بنانا ہے۔ قولہ تعالیٰ "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ" کہ یہاں وصیت کا ذکر باوجود اس بات کے کہ قرض کا ادا کرنا شرعاً اس پر مقدم ہونا چاہئے۔ محض اسے برانگیختہ کرنے کے لئے پہلے کیا تا کہ لوگوں سے تعمیل وصیت میں سستی نہ ہونے پائے۔
(۶) سبقت۔ اور یہ یا تو ایجاد کے اعتبار سے زمانہ میں ہوگی۔ جیسے لیل کا نہار پر، ظلمات کا نور پر، آدم کا نوح پر، نوح کا ابراہیم پر، ابراہیم کا موسیٰ پر، موسیٰ کا عیسیٰ پر، داؤد کا سلیمان پر اور قولہ تعالیٰ "اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ" میں ملائکہ کا تقدم ناس پر، عاد کا تقدم ثمود پر اور قولہ تعالیٰ "قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ" میں ازواج کا تقدیم ذریۃ پر

ہے۔اور قولہ تعالیٰ "لَا تَاخُذُهُ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ" میں سنة (جھپکی) کو نوم (نیند) پر مقدم کیا گیا ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں زمانہ ایجاد کی سبقت پائی جاتی ہے۔یا وہ سبقت نازل کئے جانے کے لحاظ سے ہوگی۔جیسے کہ قولہ تعالیٰ "صُحُفِ ابراهيم وَ موسى. وَاَنْزَلَ التَّوْرٰاةَ وَالْاِنْجِيْلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَاَنْزَلَ الْفُرْقَانَ" میں ہے۔یا وہ سبقت وجوب اور تکالیف کے اعتبار سے ہوگی جیسے کہ قولہ تعالیٰ "اِرْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا"۔ "فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ......" اور "اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ" میں ہے کہ اس کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ہم بھی اُسی چیز کو شروع کرتے ہیں جس کا بیان خداوند کریم نے پہلے آغاز کیا ہے اور یا وہ سبقت بالذات ہوگی جیسے قولہ تعالیٰ "مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ"۔ "مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ" میں ہے۔اور اسی طرح تمام اعداد کی حالت ہے کہ اُن کا ہر ایک مرتبہ اپنے مافوق پر بالذات مقدم ہے۔اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ "اَنْ تَقُوْمُوْا لِلّٰهِ مَثْنٰى وَفُرَادٰى" میں اس کے خلاف کیوں آیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جماعت اور نیک کام کے لئے جمع ہونے پر برانگیختہ کرنے کے واسطے ایسا ہوا۔

(۷) سببیت۔مثلاً عزیز کا تقدم حکیم پر اس واسطے کہ باری تعالیٰ کی عزّت پہلے ہے اور حکمت اُس کے بعد۔اور علیم کو حکیم پر مقدم بنانے کا سبب یہ ہے کہ احکام (مستحکم کرنا) اور اتقان (درست بنانا) کا ظہور علم ہی سے ہوتا ہے۔سورۃ الانعام میں حکیم کے علم پر مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مقام حکموں کی تشریح کا ہے اور سورۃ الفاتحہ میں عبادت کو استعانت پر اس سبب سے مقدم کیا ہے کہ عبادت ہی مدد ملنے کا وسیلہ ہے۔ایسے ہی قولہ تعالیٰ "يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ" میں توبہ کرنے والوں کو طہارت رکھنے والوں پر اس سبب سے مقدم کیا ہے کہ توبہ ہی طہارت کا سبب ہے۔پھر قولہ تعالیٰ "لِكُلِّ اَفَّاكٍ اَثِيْمٍ" میں افک (تہمت تراشنا) کو اثم (گناہ) کا سبب ہونے کے باعث مقدم کیا۔"يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ" میں غض بصر (نیچی نگاہ رکھنے) کا پہلے حکم دیا گیا۔کیونکہ نگاہ ہی بدی کی طرف جانے کا سبب بنتی ہے۔

(۸) کثرت۔قولہ تعالیٰ "فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَّمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ" کفار کی تعداد زیادہ ہونے کی وجہ سے "فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ......" اس آیت میں ظالم کا پہلے ذکر کیا کیونکہ کثرت انہی کی ہے۔پھر مقتصد کا ذکر کیا اور اُس کے بعد سابق کا اور اسی وجہ سے سابق کو سارقہ پر مقدم کیا کیونکہ چوری کی کثرت مردوں ہی میں پائی جاتی ہے۔زانیہ کا ذکر زانی پر مقدم کیا کیونکہ زنا عورتوں ہی میں زائد ہوتا ہے۔رحمت کو عذاب پر قرآن کے بیشتر مواضع میں مقدم کیا ہے اور اسی کی بنیاد پر یہ حدیث قدسی وارد ہوئی ہے کہ "اِنَّ رَحْمَتِيْ غَلَبَتْ غَضَبِيْ" (بے شک میری رحمت میرے غضب پر غالب آئی ہے) اور قولہ تعالیٰ "اِنَّ مِنْ اَزْوَاجِكُمْ وَاَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَاحْذَرُوْهُمْ" کے بارہ میں ابن حاجبؒ اپنی امالی میں لکھتا ہے کہ زواج کو اس واسطے مقدم کیا گیا کہ اصل مقصود اُن میں دشمنوں کے ہونے کی خبر دینا تھا اور اس بات کا وقوع ازواج میں اولاد کی نسبت سے زائد ہوتا ہے اور پھر طرز بیان معنی مراد کے ادا کرنے کے لئے بھی بہت ہی دل نشین ہے۔اس لئے ازواج کو مقدم کیا یا قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ" میں اموال کو مقدم بنانے کی علت یہ ہے کہ قریب قریب مال و دولت اور فتنہ و فساد کا ساتھ ہی پایا جاتا ہے۔چنانچہ خداوند کریم خود ہی فرماتا ہے "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَيَطْغٰى اَنْ رَّاٰهُ

اسْتَغْنٰی " (بے شک انسان جب آپ کو تو نگر دیکھتا ہے تو وہ سرکش ہو جاتا ہے) اور اولاد فتنہ کو لازم لینے میں مال کے مثل ہر گز نہیں ہے۔ اس واسطے مال کی تقدیم اولیٰ تھی۔

(۹) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَهُمْ اَرْجُلٌ يَّمْشُوْنَ بِهَا اَمْ لَهُمْ اَيْدٍ يَّبْطِشُوْنَ بِهَا......" کہ اس میں اسی ترقی کی غرض سے پہلے ادنیٰ شے کے ساتھ ابتدا کی اس واسطے کہ ید (ہاتھ) رجل (پیر) سے عین (آنکھ) ید سے اور سمع (کان) بصر (آنکھ) سے اشرف (بزرگ تر) ہے اور ابلغ (بہت بلیغ بات) کو موخر کرنا بھی اسی باب سے ہے۔ جس کی مثال میں الرحمٰن کی تقدیم الرحیم پر اور رؤف کی تقدیم رحیم پر اور رسول کی تقدیم نبی پر قولہ تعالیٰ "وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا" میں پیش کی گئی ہے۔ مگر آخری مثال کی نسبت اور بھی بہت سے نکتے حاصل کئے گئے ہیں جن میں مشہور تر نکتہ رعایت فاصلہ کا ہے اور

(۱۰) اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب تَدَلِّي (جھک یا لٹک) آنا اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ. لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً. لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ کو پیش کیا گیا ہے۔

غرضیکہ یہ دس اسباب تو وہ ہیں جن کا ذکر ابن الصائغ نے کیا ہے اور دیگر لوگوں نے ان کے علاوہ چند اور اسباب بھی بیان کئے ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک سبب یہ ہے کہ مقدم لفظ قدرت پر زیادہ دلالت کرنے والا اور عجیب تر ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰى بَطْنِهٖ......" اور قولہ تعالیٰ "وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوٗدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ" زمخشری لکھتا ہے جبال کو الطیر پر اس وجہ سے مقدم کیا کہ داؤد کے لئے پہاڑوں کا مسخر (مطیع) کیا جانا اور پھر پہاڑوں کی تسبیح خوانی ایک بے حد عجیب امر ہے اور قدرت باری تعالیٰ پر بہت زیادہ دلالت کرنے والی بات۔ علاوہ ازیں یہ بات اعجاز میں بھی بہت بڑھی ہوئی ہے کیونکہ پرندوں کی تسبیح خوانی بوجہ اُن کے حیوان ناطق ہونے کے ممکن اور ثابت ہے مگر پہاڑ جماد ہیں اور جمادات کا بولنا اعلیٰ درجہ کا معجزہ ہے۔ منجملہ انہی اسباب کے ایک سبب فواصل (آیتوں) کی رعایت بھی ہے جس کی مثالیں آگے چل کر بکثرت آئیں گی۔ پھر منجملہ ان اسباب کے اختصاص کے لئے حصر کا فائدہ دینے کی غرض بھی ایک سبب ہے جس کا بیان پچپنویں نوع میں آئے گا۔

فائدہ: کبھی ایک جگہ میں ایک لفظ مقدم کیا جاتا ہے اور دوسرے موضع میں وہی لفظ موخر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اس کا نکتہ یا تو یہ ہوتا ہے کہ ہر مقام پر جو صورت واقع ہوئی ہے وہ سیاق عبارت کے اقتضاء سے ہے اور اس بات کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ یا یہ ارادہ ہوتا ہے کہ اسی لفظ سے ابتدا کر کے پھر اسی پر خاتمہ بھی کیا جائے جس کی وجہ اُس لفظ کی جانب خاص توجہ ہوتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ......" میں ہے اور یا فصاحت میں تفنن کے قصد سے اور کلام کو کئی طرف پر ادا کرنے کے لحاظ سے ایسا ہوا کرتا ہے۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "وَادْخُلُوا الْبَابَ وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ" اور قولہ تعالیٰ "وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ وَّادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" میں ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "اِنَّا اَنْزَلْنَا التَّوْرٰىةَ فِيْهَا هُدًى وَّنُوْرٌ" میں تورات کا ذکر پہلے کیا۔ پھر سورۃ الانعام میں فرمایا "قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ الَّذِيْ جَآءَ بِهٖ مُوْسٰى نُوْرًا وَّهُدًى لِّلنَّاسِ" کہ ان میں توریت کا ذکر آخر میں کیا گیا ہے۔

پنتالیسویں نوع

عام وخواص قرآن

عام۔ وہ لفظ ہے جو کہ بغیر کسی حصر اور شمار کے اپنے صالح (مناسب) معانی کا استغراق کر لے۔ صیغۂ لفظ کل مبتدا ہوتا ہے۔ مثلاً "کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ" یا تابع ہوتا ہے جیسے "فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ". اَلَّذِیْ اور اَلَّتِیْ اِن دونوں کے صیغہ ہائے تثنیہ اور جمع بھی عام ہیں۔ جیسے "وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَیْهِ اُفٍّ لَّكُمَا" کہ اس سے ہر وہ شخص مراد ہے جس سے یہ قول صادر ہو۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد قولہ تعالیٰ "اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ حَقَّ عَلَیْهِمُ الْقَوْلُ" بھی ایسی ہی تعمیم کے لئے آیا ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ الْجَنَّةِ. لِلَّذِیْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰی وَزِیَادَةٌ لِلَّذِیْنَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنّٰتٍ...... " "وَاللَّآئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ...... " "وَاللَّاتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا...... " "وَاللَّذَانِ یَاْتِیٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا"

"اَیُّ" "ما" اور "من" یہ الفاظ ہر ایک حالت میں عام ہیں۔ یعنی شرط واقع ہوں یا استفہام اور یا موصول۔ ان کی مثالیں یہ ہیں اَیًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰی. اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ اور مَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءً یُّجْزَ بِهٖ اور جمع مضاف بھی مفید عموم ہے مثلاً "یُوْصِیْكُمُ اللّٰهُ فِیْٓ اَوْلَادِكُمْ" اور ایسے ہی معرف بالف ولام بھی۔ مثلاً "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" اور "وَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِیْنَ" اور اسم جنس مضاف ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے "فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ" کہ اس سے مراد تمام احکام الٰہی ہیں۔ معرف بالف ولام بھی اسی معنی میں آتا ہے مثلاً "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ" یعنی کُلَّ بَیْعٍ اور "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ یعنی کُلَّ انسان اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" (کا اس کے بعد واقع ہونا) ایسے ہی اسم نکرہ۔ نفی اور نہی کے سیاق میں واقع ہو کر مفید عموم ہو جاتا ہے۔ جیسے "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ". وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ". ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ". فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ" اور سیاق شرط میں بھی نکرہ کا واقع ہونا اُسے مفید عموم بنا دیتا ہے مثلاً "وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِیْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰی یَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ" اور ایسے ہی سیاقِ امتنان میں بھی جیسے "وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا".

فصل

عام کی تین قسمیں ہیں: (۱) وہ عام جو کہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے۔ قاضی جلال الدین بلقینیؒ کا بیان ہے کہ اس کی مثالی ماننا یوں نہایت دشوار ہے کہ کوئی عام لفظ ایسا نہیں پایا جاتا جس میں کہ کچھ نہ کچھ تخصیص کا شائبہ نہ گزرتا ہو۔ مثال کے طور پر قولہ تعالیٰ "یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمْ" کو لیا جاتا ہے کیونکہ بے شک غیر مکلف اس عموم کے تحت سے الگ اور خاص ہیں یا قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةُ" میں عام حکم مردار کھانے سے ممانعت کا ہے لیکن مجبوری کی حالت اس سے بھی

خاص کر دی گئی ہے اور مچھلی اور ٹڈی کا حلال ہونا بھی اسی تخصیص کے قسم سے ہیں۔ اور ایسے ہی تحریم ربا (عدم جواز سود) میں سے عاریتی[1] چیزوں کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں ذکر کیا ہے کہ اس طرح کے عام لفظ کی مثالیں قرآن میں بکثرت ملتی ہیں۔ اور پھر ان کے یہ شاہد بھی پیش کئے ہیں۔ قولہ تعالیٰ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. إِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا. وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا. اَللّٰهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ. اَلَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ اور اللّٰهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا.

میں کہتا ہوں کہ مذکورۂ بالا آیتیں جن کو زرکشی نے بیان کیا ہے سب احکام فرعیہ کے علاوہ اور معاملات میں وارد ہوئی ہیں۔ لہٰذا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایسے عام کی مثالیں دشوار کے ساتھ ملنے کی بابت علامہ بلقینی کا قول یہ معنی رکھتا ہے کہ فرعی احکام میں اس کی مثال عزیز الوجود ہے اور خود میں نے بہت کچھ غور و فکر کے بعد قرآن کریم کی ایک آیت ایسی تلاش کر لی ہے جو بالکل عام اور اپنے عموم پر باقی ہے۔ اُس میں کچھ بھی خصوصیت نہیں پائی جاتی اور وہ آیت قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ......" ہے۔

(۲) وہ عام جس سے خصوص مراد ہو۔ اور (۳) عام مخصوص۔

لوگوں نے قسم دوم اور سوم کے عام میں بہت سی امتیازی فرق کی باتیں بیان کی اور قرار دی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک یہ امر ہے کہ ان دونوں قسم کے الفاظ میں سے وہ عام لفظ جس سے خصوص مراد ہوتا ہے اُس کا تمام افراد کے لئے شامل ہونا بھی کسی طرح مراد نہیں لیا جاتا۔ نہ اس جہت سے کہ لفظ اُس کو متناول ہے اور نہ یہ تناول حکم ہی کی جہت سے پایا جاتا ہے بلکہ بات یہ ہے کہ دراصل وہ لفظ بہت سے افراد رکھتا تھا۔ منجملہ اُنہی افراد کے ایک فرد میں اُس کا استعمال ہو گیا۔ اور عام مخصوص کا عموم اور شمول تمام افراد کے لئے مراد ہوتا ہے۔ مگر اس جہت سے کہ یہ شمول لفظ کے اقتضا سے ہوتا ہے نہ کہ معنی کے اعتبار سے۔ دوسری وجہ فرق کی یہ بتائی جاتی ہے کہ پہلا عام اس وجہ سے کہ اُس میں لفظ کو اُس کے اصلی موضوع سے منتقل کیا گیا ہے لہٰذا وہ قطعاً مجاز ہے۔ بخلاف دوسرے عام یعنی عام مخصوص کے کہ اُس کے بارہ میں کئی مذہب (رائیں) ہیں اور صحیح ترین مذہب اس بارہ میں اُسے حقیقت مانتا ہے۔ شافعی مذہب کے اکثر اور حنفی المذہب والوں میں بھی بہت سے لوگ اس رائے پر جمے ہیں اور تمام حنبلی لوگوں کا بھی یہی مذہب ہے۔ پھر امام الحرمین نے تمام فقہا سے بھی اسی قول کو نقل کیا ہے اور شیخ ابو حامد بیان کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب کا خیال بھی یہی ہے۔ علامہ سبکی بھی اس رائے کو صحیح قرار دیتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد کسی لفظ کا کچھ باقی معنوں کو متناول بن جانا بجنسہٖ یہ حیثیت رکھتا ہے کہ جیسے وہ لفظ اُن معانی کو بلا کسی خصوصیت کے بھی شامل تھا۔ پھر اس طرح کا (تناول) (شمول) باتفاق اور تمام لوگوں کے نزدیک حقیقی تناول ہوتا ہے۔ اور بدیں سبب یہ عام مخصوص کا تناول بھی حقیقی تناول ہوگا۔ اور بدیں سبب یہ عام مخصوص کا تناول بھی حقیقی تناول ہوگا۔ علاوہ بریں ان قسم دوم اور سوم میں ایک یہ بھی امتیاز پیدا کرنے والا امر ہے کہ پہلی قسم کے عام کا

---

[1] مانگے جانے والی چیزیں۔ جو استعمال کے لئے کسی غیر شخص سے لے لی جاتی ہیں اور پھر اُن کو اشیاء کو اصل مالک کے پاس پہنچا دیتے ہیں۔

قرینہ عقلی ہے اور دوسری قسم کا عام کے قرینہ لفظی۔ اور یہ بات بھی ہے کہ اول کا قرینہ کبھی اُس سے منفک نہیں ہوتا اور دوسرے کا قرینہ بعض اوقات اُس سے الگ بھی ہو جاتا ہے۔ اور یہ کہ اول سے باتفاق واحد کا مراد لیا جانا صحیح ہوتا ہے مگر دوم میں اس کی بابت اختلاف ہے۔

جس عام سے خصوص مراد ہوتا ہے۔ اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ قَالَ لَھُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَکُمْ فَاخْشَوْھُمْ" حالانکہ اس قول کا کہنے والا ایک ہی شخص نعیم بن مسعود اشجعی یا قبیلہ خزاعہ کا کوئی اعرابی تھا۔ جیسا کہ ابن مردویہ نے ابی رافع کی حدیث سے اس بات کی روایت کی ہے۔ اور تعمیم کی وجہ یہ ہوئی کہ اُس کہنے والے شخص نے مسلمانوں کو ابو سفیان کے مقابلہ میں جانے سے خوف دلا کر پست ہمت بنانے میں گویا بہت سے لوگوں کی قائم مقامی کی تھی۔ فارسی لکھتا ہے اور جو امر اس خیال کو قوت دیتا ہے کہ یہاں آیت کریمہ میں جمع کے عام صیغہ سے واحد ہی مراد ہے۔ وہ یہ امر ہے کہ اس کے بعد خداوند کریم نے فرمایا ہے: "اِنَّمَا ذَالِکُمُ الشَّیْطَانُ" چنانچہ قولہ تعالیٰ "ذَالِکُمْ" کے ساتھ بعینہٖ واحد ہی کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ ورنہ اس سے جمع مراد ہوتی تو "اِنَّمَا اُولٰئِکُمُ الشَّیْطَانُ" فرماتا۔ لہٰذا ذَالِکُمْ اسم اشارہ واحد کا وارد کرنا لفظی اور ظاہری دلالت ہے اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "اَمْ یَحْسُدُوْنَ النَّاسَ" کہ اس میں الناس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی مراد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور انور نے اُم تمام عمدہ باتوں کو اپنی ذات مبارک میں جمع فرما لیا تھا جو کہ انسانوں میں بالانفراد اور متفرق طور سے پائی جاتی تھیں۔ قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ" بھی اسی قسم کی مثال ہے۔ ابن جریرؒ ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ" کے بارہ میں روایت کرتا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ' یہاں "النَّاسُ" سے ابراہیمؑ مراد ہیں'۔ اور غریب امر یہ ہے کہ سعید بن جبیرؒ نے اس کی قرأت "مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسِیْ" کی ہے۔ کتاب المحتسب میں اس قرأت کی بابت بیان ہوا ہے کہ "النَّاسِیْ" سے آدمؑ مراد ہیں کیونکہ خدا تعالیٰ نے اُن کے بارہ میں فرمایا ہے "فَنَسِیَ وَلَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا" اور نیز قولہ تعالیٰ "فَنَادَتْهُ الْمَلَآئِکَةُ وَھُوَ قَائِمٌ یُّصَلِّیْ فِی الْمِحْرَابِ" اسی قسم کے عموم کی مثال ہے۔ اس میں 'ملائکہ' کے لفظ عام سے ایک خاص فرشتہ جبریلؑ مراد ہے جیسا کہ ابن مسعودؓ کی قراءت میں آیا ہے۔

اور عام مخصوص کی مثالیں قرآن میں اس قدر بے حد و نہایت آئی ہیں کہ وہ منسوخ سے بھی بڑھ کر ہیں۔ اس لئے کہ کوئی ایسا عام نہیں پایا جاتا جس کو کسی نہ کسی طرح کی خصوصیت نہ دی گئی ہو بلکہ ضرور ہی اُس کو کچھ خصوصیت حاصل ہوتی ہے۔ اب یہ بات معلوم کرنی چاہئے کہ عام مخصوص کا مخصص یا متصل ہوگا اور یا منفصل مخصص متصل پانچ ہیں اور وہ سب قرآن میں واقع ہوئے ہیں۔

(۱) استثناء مثلاً "وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُھَدَآءَ فَاجْلِدُوْھُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَھُمْ شَھَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْفَاسِقُوْنَ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا. وَالشُّعَرَآءُ یَتَّبِعُھُمُ الْغَاوٗنَ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ......" "وَمَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِکَ یَلْقَ اَثَامًا...... اِلَّا مَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ" "وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ" اور "کُلُّ شَیْءٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجْھَهٗ"

(۲) وصف۔ جیسے "وَرَبَآئِبُکُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ مِّنْ نِّسَآئِکُمُ الّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِھِنَّ"

(۳) شرط۔ مثلاً "وَالَّذِیْنَ یَبْتَغُوْنَ الْکِتَابَ مِمَّا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ فَکَاتِبُوْھُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْھِمْ خَیْرًا کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ خَیْرَانِ الْوَصِیَّۃُ"

(۴) غایت۔ مثلاً "قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَلَا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ ...... حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَۃَ" اور "وَلَا تَقْرَبُوْھُنَّ حَتّٰی یَطْھُرْنَ. وَلَا تَحْلِقُوْا رُؤُسَکُمْ حَتّٰی یَبْلُغَ الْھَدْیُ مَحِلَّہٗ. وَکُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ......" اور

(۵) "بَدَلَ الْبُعْضِ مِنَ الْکُلِّ" مثلاً "وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا" اور مخصص منفصل وہ دوسری آیت ہے جو کہ کسی دوسرے محل میں واقع ہو یا حدیث یا اجماع اور یا قیاس۔ ان چیزوں میں سے کوئی ایک چیز مخصص منفصل ہوتی ہے۔ قرآن کے ذریعہ سے جن احکام کی تخصیص کی گئی ہے اُس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ "وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِھِنَّ ثَلَاثَۃَ قُرُوْءٍ" ہے کہ اس کی تخصیص قولہ تعالیٰ "اِذَا نَکَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْھُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْھُنَّ فَمَالَکُمْ عَلَیْھِنَّ مِنْ عِدَّۃٍ" سے کی گئی ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاُوْلَاتِ الْاَحْمَالِ اَجَلُھُنَّ اَنْ یَّضَعْنَ حَمْلَھُنَّ" سے بھی اُس عام حکم میں ایک طرح کی تخصیص وارد ہوئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَحُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ وَالدَّمُ" اس میں میتۃ سے مری ہوئی مچھلی خاص کر دی گئی۔ چنانچہ اس کے بارہ میں خداوند کریم خود ارشاد فرماتا ہے "اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُہٗ مَتَاعًا لَّکُمْ وَلِلسَّیَّارَۃِ" اور دم (خون) سے خون بستہ کو خاص بنا دیا۔ اور اس کی تصریح اپنے قول "اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا" سے کر دی۔ پھر اپنے قول "وَآتَیْتُمْ اِحْدَاھُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْہُ شَیْئًا......" کی تعمیم کو یہ ارشاد فرما کر خاص بنا دیا کہ "فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِہٖ" اور قولہ تعالیٰ "اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ" کی تعمیم قولہ تعالیٰ "فَعَلَیْھِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" کے ذریعہ سے مخصوص ہو گئی ہے پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَآءِ" کا عام حکم آیۃ کریمہ "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّھَاتُکُمْ......" کے نزول سے مقید اور مخصوص بن گیا۔

تخصیص بالحدیث کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ "وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ" مگر فاسد بیوع (خرید و فروخت) جو بکثرت ہیں۔ اس عام حکم سے بذریعہ حدیث نبوی خارج کی گئیں اور اُن کی تخصیص سنت ہی سے ہوئی ہے۔ خداوند کریم نے ربا (سود) کو حرام فرمایا اور اس سے عرایا کی تخصیص سنت ہی کے وسیلہ سے ہوئی ہے۔ میراث اور تقسیم ترکہ کی آیتوں کا عموم حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل اور مخالف مذہب شخص کو محروم الارث بنا کر مخصوص کر دیا ہے۔ اور تحریم میتۃ کی آیت میں سنت ہی نے ٹڈی کو خاص قرار دیا ہے۔ ثلاثۃ قروء کی آیت میں سے لونڈی کی تخصص بھی حدیث نے کی ہے۔ قولہ تعالیٰ "مَاءً طَھُوْرًا" سے مزہ بو اور رنگت بدلے ہوئے پانی کو حدیث نے ہی خارج فرمایا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا......" کا حکم ہر ایک چور کے لئے عام تھا۔ مگر سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم سے اُس شخص کو عام کر دیا جو کہ چہارم حصہ دینار سے کم قیمت کا مال یا زر نقد چرائے۔

اجماع کے ذریعہ سے تخصیص پیدا ہونے کی مثال "رقیق" (غلام زر خرید) کو آیت میراث کے حکم سے خارج بتایا جاتا ہے لہٰذا وہ غلام کبھی وارث ہو ہی نہیں سکتا۔ اس بات پر تمام اماموں اور عالموں کا اجماع ہے اور کسی نے اس بات کو

واضح طور پر بیان کیا ہے۔

اور قیاس کے اعتماد پر عام حکم میں خصوصیت پیدا کئے جانے کی مثال آیت زنار ہے کہ اس میں سے غلام زرخرید کو بالکل الگ کر دیا ہے اور یہ کارروائی اسی منصوص حکم کی بنیاد پر ہوتی ہے جو کہ لونڈیوں کی بابت منصوص ہوا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے "فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" اور یہی آیت کا ٹکڑا آیت کے عام حکم کی تخصیص کرتا ہے۔ اور اس بات کو علامہ مکی نے بھی ذکر کیا ہے۔

فصل

قرآن شریف میں بعض خاص احکام اس طرح کے ہیں جو سنت نبوی کے عموم کی تخصیص کرتے ہیں لیکن اس کی مثالیں کم یاب ہیں۔ منجملہ اس کی مثالوں کے ایک قولہ تعالیٰ "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ" ہے کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول[1] "اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰى يَقُوْلُوْا لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" کے عموم کی تخصیص کر دی ہے اور قولہ تعالیٰ "حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطٰى" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اُس ممانعت کے عموم کو خاص بناتا ہے جو کہ اپنے فرائض کو خارج بنا کر مکروہ وقتوں میں نماز ادا کرنے کے بارہ میں کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا......" سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول[2] "مَا اُبِيْنَ مِنْ حَيٍّ فَهُوَ مَيِّتٌ" کا عموم مخصوص ہو گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ" نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے قول[3] "لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ وَلَا لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ" کا عموم خاص بنا دیا اور قولہ تعالیٰ "فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ" نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول[4] "اِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفِهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُوْلُ فِي النَّارِ" کا عموم خاص بنا دیا ہے۔

چند متفرق فروعی مسائل جن کو عموم و خصوص کے ساتھ تعلق ہے ذیل میں اُن کا بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اول یہ ہے کہ جس وقت میں عام کا سیاق بیان مدح یا ذم کے لئے آئے تو آیا اُس وقت میں وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے یا نہیں؟ اس کے بارہ میں کئی مذاہب ہیں۔ ایک مذہب یہ ہے کہ بے شک وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی بات عام کو عموم سے پھیر دینے والی ہرگز نہیں پائی جاتی اور نہ عموم اور مدح و ذم کے مابین کوئی منافات ہے جس سے یہ دونوں باہم جمع نہ ہو سکیں۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہیں وہ اپنے عموم پر قائم نہیں رہے گا کیونکہ اُس کا سیاقِ کلام میں لایا جانا تعمیم کے واسطے نہیں ہے بلکہ وہ مدح یا ذم کے لئے وارد کیا گیا ہے لہٰذا اُسی کا فائدہ دے گا اور اُس میں عموم نہیں پایا جائے گا۔

---

[1] مجھ کو حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اُس وقت تک برابر جنگ کرتا رہوں جب تک کہ وہ سب لا الہ الا اللہ نہ کہہ دیں۔

[2] جو چیز کسی جاندار سے جدا کی گئی۔ وہ مردہ ہے یعنی زندہ جسم سے جو چیز الگ ہو وہ جدا شدہ چیز مردہ شمار ہوگی۔

[3] صدقہ کا لینا۔ کسی مالدار اور طاقت ور و تندرست آدمی کے لئے جائز نہیں۔

[4] جب دو مسلمان اپنی تلواریں لے کر ایک دوسرے کے مقابلہ میں آئیں۔ تو وہ قاتل اور مقتول دونوں آتش دوزخ میں جلیں گے۔

تیسرا جو کہ صحیح تر مذہب ہے وہ یہ ہے کہ تفصیل سے کام لیا جائے گا۔ اس سورۃ میں اگر کوئی دوسرا عام جو کہ اسی امر کے لئے بیان نہ کیا گیا ہو اُس کا معارض نہ پڑے تو یہ عام عموم کا فائدہ دے گا۔ لیکن جس حالت میں وہ دوسرا عام اس پہلے عام کے ساتھ دونوں کو باہم جمع کر سکنے کے لحاظ سے معارض پڑے اُس حالت میں اس پہلے عام کا عموم باقی نہیں رہے گا۔ اس کی مثال کوئی معارض نہ ہونے کی حالت میں قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ" ہے۔ اور معارض ساتھ ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰی اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَیْرُ مَلُوْمِیْنَ" کہ یہاں پر عام کا بیان مدح کی غرض سے کیا گیا ہے۔ اور اُس کے ظاہری الفاظ اور طرز بیان سے اس بات کا عموم بھی پایا جاتا ہے کہ ملک یمین کی حالت میں دو حقیقی بہنوں کو باہم[1] جمع کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس جمع میں جمع ما بین الاختیین کے مفہوم سے قولہ تعالیٰ "وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَیْنَ الْاُخْتَیْنِ" معارضہ کر رہا ہے کیونکہ یہ حکم ملک یمین کے ذریعہ سے بھی دو بہنوں کو باہم جمع کرنے کے بارہ میں شامل ہے۔ اور اس کا سیاق مدح کے واسطے نہیں ہوا ہے لہٰذا پہلے عام کا حمل اس بات کے سوا دیگر امور پر کیا گیا۔ اور مانا گیا کہ پہلے عام نے دوسرے عام کو اپنے دائرہ اثر میں شامل کر لینے کا ہرگز ارادہ نہیں کیا ہے۔ یہ تو حکم عام کے مدح کے سیاق میں وارد ہونے کی مثال تھی۔ عام کے سیاق ''ذم'' میں واقع ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْنَ یَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ......" یہاں اَلَّذِیْنَ اسم جمع مذمت کے بیان میں لایا گیا ہے۔ اور ظاہر عبارت کا حکم زیورات کے لئے بھی عام ہے حالانکہ زیورات کا استعمال مباح ہے۔ اور جابرؓ کی حدیث کہ "لَیْسَ فِی الْحُلِیِّ زَكَاةٌ" یعنی زیورات میں زکاۃ نہیں۔ اس آیت کے عموم کی معارض پڑتی ہے۔ اور امر اول کا حمل اس کے غیر پر درست بتاتی ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ اُس خاص خطاب میں اختلاف کیا گیا ہے۔ جس کے مخاطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں مثلاً یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اور یَا اَیُّهَا الرَّسُوْلُ اختلاف اس بات کا ہے کہ آیا اس خطاب میں اُمۃ بھی شریک ہے کیونکہ پیشوا کو جو حکم دیا جاتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ گویا عرفاً اس کے پیرولوگوں کو بھی ساتھ ہی ساتھ وہ حکم ملا ہے۔ مگر علم اصول میں صحیح تر قول خطاب میں امۃ کی شرکت کا ممنوع ہوتا ہے کیونکہ صیغۂ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے مخصوص ہے۔

تیسرا مذہب "یَا اَیُّهَا النَّاس" کے خطاب میں اختلاف ہے کہ آیا یہ خطاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل ہے یا نہیں؟ اگرچہ اس اختلاف کے کئی مذاہب ہیں' لیکن اُن میں سب سے زیادہ صحیح اور ایسا مذہب جس کو اکثر لوگ مانتے ہیں' یہ ہے کہ صیغہ کے عموم کی وجہ سے وہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی شامل ہے۔ ابن ابی حاتم نے زہری سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا ''جس وقت اللہ پاک "یا ایها الذین آمَنُوْا افْعَلُوْا" ارشاد فرماتا ہے اُس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی مومنین کے ساتھ شریک خطاب ہوتے ہیں''۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہیں وہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل نہیں ہوتا اور اس کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ وہ خطاب خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان سے دوسروں کو تبلیغ کرنے کے لئے ادا کرایا گیا ہے۔ لہٰذا یہ بات کیونکر مناسب ہو سکتی ہے کہ پیغامبر بھی اُس خطاب میں شریک ہو جو اُسی کی معرفت دوسرے بندوں اور فرمان پذیر

---

[1] یعنی ایک ساتھ دو حقیقی بہنوں کو نکاح میں نہیں لا سکتے۔ مگر دو لونڈیاں ایسی رکھ سکتے ہیں۔ جو ایک دوسرے کی حقیقی بہن ہوں۔ مترجم

لوگوں کے لئے بھیجا گیا ہے۔ پھر اس کے علاوہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیتیں بھی اُن کو اس تعلیم میں شامل نہیں بتاتیں۔ مذہب یہ ہے کہ اگر وہ خطاب لفظ ''قُلْ'' (صیغہ امر) کے ساتھ مقترن بنایا جائے تو پھر اس وجہ سے کہ اب وہ تبلیغ کے بارہ میں ظاہر اور نمایاں حکم ہو جاتا ہے' کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شامل نہ ہوگا اور یہی امر اُس کے عدم شمول کا قرینہ ہے۔ لیکن اگر وہ ''قـل'' کے ساتھ مقترن نہ کیا جائے۔ تو ایسی حالت میں یہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنے شمول میں لے سکتا ہے۔

چوتھا مذہب جو کہ اصول میں صحیح تر مذہب ہے وہ یہ ہے کہ ''یـا ایھـا النـاس'' کے خطاب میں کافر اور عبد (بندۂ مومن) دونوں شریک ہوتے ہیں کیونکہ ناس کا لفظ عام ہے اور اُس میں سبھی انسان شامل ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں اُس کا عموم کافر کے لئے نہیں ہوتا جس کی بنا یہ ہے کہ کافر کو فروعی احکام کی پابندی سے تعلق نہیں اور یہی حالت غلام کی بھی ہے۔ اس واسطے کہ وہ اس کے تمام فوائد شرع کے اعتبار سے اُس کے آقا کی طرف راجع ہوں گے۔ پنجم یہ اختلاف ہے کہ آیا یہ لفظ ''مَـن'' مؤنث کو بھی شامل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ صحیح ترین قول تو یہ ہے کہ ''ہاں یہ مؤنث اور مذکر دونوں کے لئے آتا ہے''۔ مگر حنفی مذہب والوں کا اس میں اختلاف ہے وہ ''من'' کو مذکر کے لئے ہی مخصوص مانتے ہیں۔ اور ہماری دلیل ہے قولہ تعالیٰ ''وَمَنْ یَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثٰی'' کہ یہاں خداوند کریم نے مذکر اور مؤنث دونوں کے ساتھ نیک کام کرنے والوں کی تفسیر کی ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ لفظ ''مَنْ'' مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ ''وَمَنْ یَّقْنُتْ مِنْ کُنَّ لِلّٰہِ'' بھی ہے اور جمع مذکر سالم کے بارہ میں بھی یہ اختلاف ہے کہ آیا جمع مذکر سالم میں کوئی مؤنث داخل بھی ہو تو کسی قرینہ کی وجہ سے ایسا ہوگا۔ ہاں جمع مکسر میں مونث کے داخل ہونے سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

ششم اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا ''یا اَھْلَ الکتاب'' کے خطاب میں مومنین بھی شامل ہیں؟ اس کا جواب صحیح نفی میں دیا گیا ہے کیونکہ لفظ کا اختصار اُنہی لوگوں پر ہے جن کا اس خطاب میں ذکر آیا ہے۔ ایک قول ہے کہ اگر اہل کتاب کے ساتھ مومنین کی شرکت معنوی طور سے ہو تو پھر یہ خطاب انہیں بھی شامل ہو سکتا ہے ورنہ نہیں۔

یہ بھی مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ ''یـا ایھـا الـذیـن آمنوا'' کے خطاب میں اہل کتاب شامل ہیں یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ اس خطاب میں اہل کتاب شامل نہیں ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ فروعی احکام کے مخاطب نہیں بنائے گئے ہیں۔ ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں وہ بھی ''یـا ایھـا الـذین آمنوا'' کے خطاب میں شریک ہیں۔ ابن السمعانی اس آخری قول کو مختار مانتا اور لکھتا ہے کہ خداوند کریم کا ارشاد ''یا ایھا الذین آمَنُوْا'' خطاب تشریف ہے نہ کہ یہ تخصیص کا خطاب۔

چھیالیسویں نوع

قرآن کا مجمل اور مبین حصّہ

مجمل وہ ہے جس کی دلالت واضح نہ ہو۔ قرآن میں مجمل کا وجود ہے مگر داؤد ظاہری اس بات کو نہیں مانتا۔ قرآن کے

مجمل باقی رہنے کے جواز میں بہت سے قول آئے ہیں جن میں سب سے بڑھ کر صحیح قول یہ ہے کہ مجمل پر عمل کرنے کے لئے کوئی شخص مکلف نہیں رہتا۔ بخلاف غیر مجمل کے کہ اُس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اجمال کے کئی سبب ہیں۔

از انجملہ ایک سبب اشتراک ہے مثلاً "وَاللَّيْلِ اِذَا عَسْعَسَ" کہ یہاں عسعس کا لفظ [1]اَقْبَلَ اور [2]اَدْبَرَ دونوں معنوں کے لئے مشترک طور سے موضوع ہے۔ ایسے ہی "ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ" کا لفظ کہ لفظ قرء حیض اور طہر دونوں معنوں کے لئے موضوع ہے [3]"اَوْ يَعْفُوَ الَّذِيْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" یہ احتمال رکھتا ہے کہ شوہر اور ولی دونوں میں سے کوئی ایک ہو۔ کیونکہ یہ دونوں نکاح کے اختیارات اپنے ہاتھ میں رکھتے ہیں۔

دوسرا سبب حذف ہے جیسے قولہ تعالیٰ [4] "وَتَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ" کہ اس میں فی اور عن دونوں میں سے کسی ایک حرف کے حذف ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے۔ تیسرا سبب مرجع ضمیر کا اختلاف ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهٗ" اس میں یہ احتمال ہے کہ یرفعه میں جو فاعل کی ضمیر ہے وہ اُسی جانب پھرتی ہو جس طرف الیہ کی ضمیر عائد ہوتی ہے۔ اور وہ مرجع "اِسْمُ اللّٰهِ" ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یرفعه کی ضمیر فاعل لفظ عمل کی طرف راجع ہو۔ اس حالت میں معنی یہ ہوں گے کہ "عمل صالح ہی ایسی چیز ہے جس کو كَلِمُ الطيب رفع (بلند) کرتے ہیں"۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ضمیر لفظ كلم کی طرف عائد ہو اور معنی یہ ہوں کہ پاکیزہ کلمے۔ یعنی توحید ہی عمل صالح کو بلند اور رفیع بناتے ہیں کیونکہ عمل کی صحت ایمان پر موقوف ہے۔ ایمان نہ ہو تو عمل کا کوئی تھل بیڑا نہیں لگتا۔ اور عطف اور استیناف کا احتمال بھی اجمال پیدا ہونے کا سبب ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِلَّا اللّٰهُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ" کہ اس میں واؤ کی نسبت عاطفہ اور مستانفہ دونوں قسم کا ہونا محتمل ہے۔ اور ایک سبب لفظ کا غریب ہونا بھی ہے مثلاً "فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ" اور کثرت استعمال نہ ہونا بھی ایک سبب احتمال کا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "يُلْقُوْنَ السَّمْعَ" یعنی سنتے ہیں۔ "ثَانِيَ عِطْفِهٖ" یعنی متکبر اور "فَاَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ" یعنی نادم ہو گیا۔ منجملہ اُنہی اسباب کے تقدیم و تاخیر بھی ایک سبب ہے جس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَّاَجَلٌ مُّسَمًّى" یعنی "وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ وَّاَجَلًا مُّسَمًّى لَكَانَ لِزَامًا" اگر خدا کی ایک بات اور ایک مقررہ میعاد نہ ہوتی تو بے شک عذاب الٰہی فوراً آ پڑا کرتا۔ اور قولہ تعالیٰ "يَسْـَٔلُوْنَكَ كَاَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا" یعنی وہ لوگ تم سے قیامت کی بابت اس طرح دریافت کرتے ہیں گویا تم اُس کے آنے کی خوشی کر رہے ہو۔ اور لفظ منقول کا بدل دینا بھی اجمال کا سبب ہوتا ہے۔ جیسے "طُوْرِ سِيْنِيْنَ" یعنی سِيْنَا اور "عَلٰى اٰلِ يَاسِيْنَ" یعنی عَلٰى اِلْيَاسَ اور منجملہ اسباب اجمال کے ایک سبب تکریر بھی ہے اور تکریر بھی وہ جو بظاہر کلام کے وصل کی قاطع ہوتی ہے۔ اور اس کی مثال ہے "لِلَّذِيْنَ اسْتُضْعِفُوْا لِمَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ"۔

---

[1] آئی۔

[2] گئی۔

[3] یا وہ شخص معاف کرے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے۔

[4] اور تم رغبت کرتے ہو کہ اُن سے نکاح کرو

فصل

کبھی تبیین متصل واقع ہوتی ہے۔ جس طرح قولہ تعالیٰ "اَلْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ" کے بعد "مِنَ الْفَجْرِ" کا لفظ متصل واقع ہوا ہے۔ اور تبیین منفصل دوسری آیت میں واقع ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَاِنْ طَلَّقَھَا فَلَا تَحِلُّ لَہٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ" کہ یہ تبیین قولہ تعالیٰ "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" کے بعد واقع ہوئی ہے اور اس نے بیان کر دیا ہے کہ اُس طلاق سے وہ طلاق مراد ہے جس کے بعد طلاق دینے والا رجعت کا مالک نہیں رہتا۔ کیونکہ ایسا نہ ہوتا تو ضرور تھا کہ سب طلاقوں کا انحصار دو ہی طلاقوں پر رہ جاتا۔ احمد اور ابو داؤد نے اپنی کتاب ناسخ میں اور سعید بن منصور وغیرہم نے ابی زرین الاسدی سے روایت کی ہے۔ اُس نے بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا "یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا آپؐ نے اس بات پر غور فرمایا ہے کہ خداوند کریم نے "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" فرما کر رہنے دیا۔ اب تیسرا طلاق کہاں سے ثابت ہوتا ہے"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اَوْ تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ" کیا موجود ہے"۔ اور ابن مردویہ نے انسؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "ایک شخص نے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں عرض کیا۔ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! خدا تعالیٰ نے طلاق کا ذکر دو ہی مرتبہ فرمایا پھر تیسرا طلاق کہاں ہے؟ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "اِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ" تیسرا طلاق یہ ہے اور قولہ تعالیٰ "وُجُوْہٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَۃٌ اِلٰی رَبِّھَا نَاظِرَۃٌ" روایت الٰہی کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی تفسیر یہ ہے۔ قولہ تعالیٰ "لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ" جس سے یہ مراد ہے کہ بصر میں ذات کو باری تعالیٰ کو احاطہ کر سکنے کی طاقت نہیں ہے۔ اور عکرمہؓ سے مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے رویت الٰہی کا ذکر آنے کے وقت اُن سے اعتراض کے طور پر کہا "کیا خداوند کریم نے خود ہی "لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ" نہیں فرمایا ہے؟ عکرمہ نے اُس کو جواب دیا "کیا تم آسمان کو نہیں دیکھتے ہو"۔ مگر یہ بتاؤ کہ آیا تمام آسمان کو بھی دیکھتے ہو" اور قولہ تعالیٰ "اُحِلَّتْ لَکُمْ بَھِیْمَۃُ الْاَنْعَامِ . اِلَّا مَایُتْلٰی عَلَیْکُمْ" کی تفسیر ہے۔ قولہ تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ......" اور قولہ تعالیٰ "مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ" کی تفسیر اُسی کے قول "وَمَا اَدْرٰکَ مَا یَوْمُ الدِّیْنِ......" سے ہوگئی ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ "فَتَلَقّٰی اٰدَمُ مِنْ رَّبِّہٖ کَلِمٰتٍ" کی تفسیر قولہ تعالیٰ "قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا......" کررہا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُھُمْ بِمَا ضَرَبَ. لِلرَّحْمٰنِ مَثَلًا کی تفسیر النحل کی آیت میں لفظ "انثی" کے ساتھ ہوگئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَوْفُوْا بِعَھْدِیْٓ اُوْفِ بِعَھْدِکُمْ" کی نسبت علماء کا قول ہے کہ اس عہد کا بیان ہے قولہ تعالیٰ "لَئِنْ اَقَمْتُمُ الصَّلٰوۃَ وَاٰتَیْتُمُ الزَّکٰوۃَ وَاٰمَنْتُمْ بِرُسُلِیْ......" یہ تو خدا کا عہد ہے اور بندوں کا عہد ہے پروردگارِ عالم کا ارشاد "لَاُکَفِّرَنَّ عَنْکُمْ سَیِّاٰتِکُمْ......" اور قولہ تعالیٰ "صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ" کا بیان اُسی کے ارشاد "فَاُولٰٓئِکَ مَعَ الَّذِیْنَ اَنْعَمَ اللّٰہُ عَلَیْھِمْ مِّنَ النَّبِیّٖنَ......" سے ہوگیا ہے۔

اور کبھی تبیین کا وقوع سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ "وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ" اور قولہ تعالیٰ "وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ" کہ بے شک وشبہ نماز اور حج کے افعال اور زکات کے مختلف نوع کے نصابوں کی مقدار اور اُن کی مقدار زکات کا بیان بالکل سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے معلوم ہوتا

ہے۔

تنبیہ: چند آیتوں کے بارہ میں یہ اختلاف آیا ہے کہ آیا وہ بھی مجمل کی قسم سے ہے یا نہیں؟ ازانجملہ اول آیت سرقہ ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ آیت ''ید'' (ہاتھ) کے بارہ میں مجمل ہے کیونکہ ''ید'' کا اطلاق کلائی' کہنی اور شانہ ہر سہ مقامات تک ممتد ہونے والے عضو پر ہوتا ہے۔ اور پھر قطع (کاٹنے) کے بارہ میں بھی یہ اجمال پڑتا ہے کہ قطع کا استعمال جدا کرڈالے اور زخم پہنچانے دونوں امور پر ہوتا ہے۔ اور یہاں آیت میں ہر دو امور میں سے کسی ایک امر کی بھی توضیح اور تفصیل نہیں کی گئی ہے ہاں شارع علیہ السلام کا یہ بیان کرنا کہ کلائی کے قریب سے ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اس مراد کا اظہار کرتا ہے اور ایک قول ہے کہ اس آیت میں کوئی اجمال ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قطع کا استعمال جدا کرنے کے معنی میں ظاہر ہے۔

اسی قسم کی تبیین میں سے قولہ تعالیٰ ''وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ'' بھی ہے اس کو یوں مجمل بتایا جاتا ہے کہ اُس نے کل یا بعض حصہ سر کے مسح کرنے کے تردد میں ڈال دیا ہے۔ اور شارع علیہ السلام کا پیشانی ہی پر مسح کرنا مقدارِ مسح کے اجمال کو واضح بناتا ہے ایک قول ہے کہ نہیں یہاں پر وَامْسَحُوْا کا لفظ اُس مطلق مسح کے لئے آیا ہے۔ جو کہ اسم کے زیر اطلاق واقع ہونے والی شے کے کمتر حصہ پر بھی صادق آتا ہے اور اُس کے غیر پر بھی۔ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے کیونکہ تحریم کا اسناد عین (خاص وہ شے جس کی حرمت کی گئی ہو) کی طرف صحیح نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعلق فعل سے ہونا چاہئے۔ اسی باعث ضروری ہوتا ہے کہ ایسے موقع پر فعل مقدر ہے۔ یہ آیت بہت سے امور کی محتمل ہے۔ ایسے امور کہ نہ تو اُن سبھوں کی کوئی حاجت ہے اور نہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی امر کا کوئی مرجح ہو اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ کسی ترجیح دینے والے کے وجود کی وجہ سے ایسا ہوا۔ اور مرجح عرف (عام) ہے کیونکہ اُسی کا مقتضیٰ یہ ہے کہ حرمت سے مراد وطی یا اُس کے مانند اور اُمور سے نفع اٹھانے کی حرمت ہے۔ یہی حکم تمام اُن صورتوں میں بھی جاری ہوگا جن میں تحریم اور تحلیل کا تعلق اعیاں (اشیائے محرمہ یا محللہ کی ذات) سے ہوتا ہے۔

قولہ تعالیٰ ''وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا'' کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے کیونکہ ربا کے معنی ہیں زیادتی اور کوئی خرید وفروخت ایسی نہیں ہوتی جس میں زیادتی (نفع) نہ ہوتی ہو لہٰذا یہ بیان کرنے کی حاجت پڑتی کہ کون سی زیادہ حلال ہے اور کسی زیادتی کو حرام بنایا گیا ہے۔ ایک قول ہے کہ نہیں یہ مجمل نہیں ہے کیونکہ ''بیع'' کا لفظ منقول شرعی ہونے کی حیثیت سے اپنے عموم ہی پر محمول ہوگا مگر یہ کہ اُس کے اندر کوئی دلیل کی تخصیص قائم ہو تو یہ دوسری بات ہے۔

ماوردی لکھتا ہے کہ شافعیؒ سے اس آیت کے بارہ میں چار قول منقول ہیں۔ اول یہ کہ یہ آیت عامہ ہے کیونکہ اس میں لفظ ''بیع'' عموم کے لفظ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور ہر ایک ''بیع'' کو شامل ہوتا۔ اور ہر قسم کی خرید وفروخت کو مباح بنانا چاہتا ہے۔ مگر وہ بیع جس کو کسی دلیل نے خاص بنا دیا ہے۔ البتہ اُس کا شمول اس قول میں نہ ہوگا اور یہی قول شافعیؒ اور اُن کے اصحاب کے نزدیک تمام اقوال سے صحیح تر ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چند ایسی بیوع سے منع فرمایا تھا جن کے اہل عرب عادی تھے اور آپؐ نے جائز بیع کا کچھ بیان نہیں کیا۔ لہٰذا حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل سے پایا گیا کہ آیۃ تمام بیوع کے مباح ہونے پر شامل ہے مگر وہ بیوع جن کو دلیل نے خاص بنا دیا ہے' اس عام اباحت سے خارج ہو گئی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس خصوص کو بیان فرما دیا ہے۔ ماوردی لکھتا ہے کہ مذکورۂ سابق بیان کے اعتبار

پر عموم کے بارہ میں دو قول ہوں گے ایک یہ کہ بیع کا لفظ عام ہے اور اُس کا عام ہونا بھی مراد لیا گیا ہے اور قول ثانی یہ ہے کہ وہ عموم ہے مگر ایسا عموم کہ اس سے خصوص مراد لیا گیا ہے۔'' ماوردی لکھتا ہے اور ان دونوں باتوں میں فرق یہ ہے کہ قول دوم میں بیان لفظ سے بیشتر آیا ہے اور قول اول میں لفظ کے بعد بیان واقع ہوا ہے۔ لیکن لفظ سے مقترن (ملا ہوا) ہے۔ بہر حال دونوں اقوال کے اعتبار پر یہ جائز ہے کہ جب تک کوئی تخصیص کی دلیل نہ قائم ہو اُس وقت تک مسائل مختلف فیہما میں اسی آیت کے ساتھ استدلال کیا جائے۔ اور اس سے عموم کا فائدہ اٹھایا جائے۔ دوسرا قول (امام شافعی کے چار اقوال میں سے) یہ ہے کہ آیۃ مجمل ہے۔ خود آیت سے اچھی اور بری بیع کا حال کبھی نہیں معلوم ہوتا۔ اور صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے صحیح اور فاسد بیوع کا پتہ ملتا ہے''۔

پھر ماوردی کہتا ہے کہ'' آیا یہ آیت بذاتہٖ مجملہ ہے؟ یا اُن بیوع کے عارض ہونے سے مجمل ہوگی جن کی ممانعت کی گئی ہے؟ اور دو وجہیں ہوئیں اور آیا اجمال لفظ کو چھوڑ کر اُس کے معنی اُمراد (مقمود) میں ہے؟ یا معنی اور لفظ میں بھی؟ اس لئے کہ بیع کا لفظ ایک لغوی اسم اور معقول معنی رکھتا ہے مگر جب کہ اُس کے مقابل میں سنت سے ایسی دلیل قائم ہوئی جو عموم بیع کی معارض پڑتی ہے تو اس حالت میں دونوں ایک دوسرے کو دفع کرتے ہیں بجز اس کے کہ سنت نبوی کوئی بات بیان کرے۔ اصل مقصود اور مراد کا تعین ہرگز نہیں ہوتا اور اس وجہ سے یہ آیت مجمل ٹھہری مگر لفظ کے اعتبار سے نہیں بلکہ باعتبار بمعنی۔ اور لفظ میں بھی مجمل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت لفظ سے وہ چیز مراد نہ تھی جس پر اسم کا وقوع ہوا ہے۔ اور لغت میں اُس کی غیر معقولہ شرطیں بھی تھیں تو اُس وقت وہ لفظ مشکل (پیچیدہ) ہوگا۔ اس طرح پر یہ بھی وہ وجہیں اور ہوئیں اور دونوں وجہوں کے اعتبار پر صحت اور فساد ''بیع'' کی دلیل لانا جائز نہیں ہے اگرچہ اس آیت کے ظاہر نے بیع کے من اصلہ صحیح ہونے پر دلالت کی ہے''۔ ماوردی کہتا ہے ''اور عام اور مجمل کے مابین یہی فرق ہے کہ عموم کے ظاہر سے استدلال جائز ہے مگر مجمل کے ظاہر سے استدلال کرنا روا نہیں ہے''۔

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ آیت عام اور مجمل دونوں ہے مگر اس کی توجیہ میں کئی وجوہ پر اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ عموم لفظ میں اور اجمال معنی میں پایا جاتا ہے۔ اس حالت میں فقط عام مخصوص ہوگا اور معنی ایسے مجمل ہوں گے جن کو تفسیر لاحق ہوئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ''وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ'' میں عموم ہے اور ''وَحَرَّمَ الرِّبٰوا'' میں اجمال۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ آیت دراصل مجمل تھی پھر جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بیان کیا تو وہ عام ہوگئی۔ اس لئے وہ بیان سے پہلے مجمل کے دائرہ میں داخل ہوگئی اور بیان کے بعد عموم کے حلقہ میں شامل ہوگئی۔ اور اس اعتبار سے مختلف فیہ بیوع میں اس آیت کے ظاہر سے استدلال کرنا جائز ہوتا ہے۔

اور چوتھا قول یہ ہے کہ آیت ایک معبود بیع کو شامل ہے اور اس امر کے بعد نازل ہوئی ہے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ بیوع کو حلال اور چند بیوع کو حرام قرار دے دیا تھا۔ لہٰذا ''البیع'' میں الف لام عہد کا ہے اور اس اعتبار پر ظاہر آیت سے استدلال کرنا جائز نہ ہوگا''۔ اور مجملہ اُن آیتوں کے جن کے مجمل یا مفصل ہونے میں اختلاف ہے۔ ایسی آیتیں بھی ہیں جن میں شرعی اسماء واقع ہوئے ہیں مثلاً اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ. فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ. وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ'' کہا گیا ہے کہ یہ آیتیں بھی مجمل ہیں۔ یوں کہ لفظ صلاۃ ہر ایک دعا کا لفظ صیام

ہر ایک امساک (رک رہنے) اور لفظ حج ہر ایک قصد کرنے کا احتمال رکھتا ہے اور ان الفاظ کی خاص مراد پر لغت سے کوئی دلالت نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا اس واسطے بیان کی حاجت پڑی۔ ایک قول یہ ہے کہ نہیں ان میں اجمالی کا احتمال نہیں ہوگا بلکہ ان الفاظ کو تمام مذکورہ باتوں پر محمول کیا جائے گا اور صرف اُن باتوں کو خارج کریں گے جو کہ کسی دلیل سے خارج کردی گئی ہیں۔

تنبیہ: ابن الحصار کا قول ہے کہ ''بعض لوگوں نے مجمل اور محتمل دونوں کو ایک ہی شے کے مقابل میں رکھا ہے مگر درست یہ ہے کہ مجمل وہ لفظ مبہم ہے جس کی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے اور محتمل وہ لفظ ہے جو کہ وضع اول ہی کے ساتھ دو یا اس سے زیادہ مفہوم معنوں پر واقع ہوتا ہو۔ خواہ وہ لفظ ہر ایک معنی پر حقیقتاً دلالت کرے یا بعض معنوں پر۔ اور مجمل یا محتمل کے مابین فرق یہ ہے کہ محتمل ایسے معروف امور پر دلالت کیا کرتا ہے جن کے فیمابین وہ لفظ مشترک اور مترددؔ ہو۔ اور مبہم کسی معروف امر پر دلالت نہیں کرتا اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی قطعی طور سے معلوم ہو چکا ہے کہ شارع علیہ السلام نے بخلاف محتمل کے مجمل کا بیان کسی کو تفویض نہیں فرمایا ہے۔

سینتالیسویں نوع

قرآن کا ناسخ اور منسوخ

اس نوع کے متعلق اندازہ وشمار سے زائد لوگوں نے مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ از انجملہ ابوعبیدؒ قاسم بن سلام' ابو داؤد سجستانی' ابوجعفر نحاس' ابن الانباری اور ابن العربی وغیرہ بھی ہیں۔ ائمۃ کا قول ہے کہ جب تک کوئی شخص قرآن کے ناسخ اور منسوخ کی پوری معرفت نہ حاصل کرے اُس وقت تک اُس کے لئے قرآن کی تفسیر کرنا جائز نہیں ہوسکتا۔ علیؓ نے ایک ایسے شخص سے جو کہ قرآن کریم کے معانی ومطالب بیان کیا کرتا تھا' دریافت کیا کہ آیا اُسے قرآن کی ناسخ اور منسوخ آیتوں کا حال معلوم ہے؟ اُس شخص نے نفی میں جواب دیا۔ اور پھر علیؓ نے فرمایا ''تو خود بھی ہلاک ہوا اور دوسروں کو بھی تو نے ہلاک کیا''۔

اس نوع میں کئی مسائل ہیں ایک مسئلہ یہ ہے کہ نسخ کا لفظ زائل کرنے (مٹا دینے) کے معنی میں واقع ہوتا ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ" تبدیل کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ" تحویل کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً مواریث کا تناسخ ایک شخص سے دوسرے شخص کی جانب تحویل میراث (ترکہ) کے معنی ہیں۔ اور ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل کرنے کے معنی میں بھی لفظ ناسخ کا استعمال ہوتا ہے۔ "نَسَخْتُ الْكِتَابَ" اسی قسم سے ہے اور یہ اُس حالت میں کہا جاتا ہے جبکہ تم قرآن کے لفظ اور خط دونوں کی بجنسہ دوسرے مقام پر نقل کرو۔ اور اس وجہ کا قرآن میں پایا جانا صحیح نہیں ہے۔ نحاس نے اس بات کو جائز قرار دیا تھا تو مکی نے

[1] یعنی کبھی ایک معنی ہیں اور کبھی دوسرے معنی میں استعمال ہوا کرتا ہو۔

اس کی خوب خبر لی اور اس کی تردید میں حجت یہ پیش کی کہ قرآن میں ناسخ سے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ منسوخ کے لفظ کو لا سکے اور جن الفاظ کو لاتا ہے وہ الفاظ خاص قرآن منسوخ کے الفاظ نہیں ہوتے۔ بلکہ اُس کے غیر ہوتے ہیں۔ اور سعیدیؒ کہتا ہے کہ نحاس کے قول کا شاہد قولہ تعالیٰ "اِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" ہے۔ اور کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَاِنَّهٗ فِيْٓ اُمِّ الْكِتٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيْمٌ" (اس کے متعلق) یہ بات معلوم ہے کہ جس قدر وحی متفرق طور پر نازل ہوئی۔ وہ سب اُم الکتاب یعنی لوحِ محفوظ میں موجود ہے۔ جیسا کہ خود پروردگارِ عالم فرماتا ہے۔ "فِيْ كِتٰبٍ مَّكْنُوْنٍ لَّا يَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ"۔

مسئلہ دوم یہ ہے کہ نسخ منجملہ اُن چیزوں کے ہے جن کے ساتھ خداوند کریم نے اس خیر الامم قوم (مسلمان) کو مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے اور اس نسخ (احکام کا منسوخ کرنا) کی بہت سی حکمتیں ہیں کہ از انجملہ ایک حکمت آسانی عطا کرنا بھی ہے مسلمانوں نے بالاجماع اس نسخ کو جائز مانا ہے مگر یہودیوں نے یہ گمان کر کے کہ نسخ سے معاذ اللہ خداوند کریم جل جلالہ کی نسبت بِدَآء ہونے کی قباحت لازم آتی ہے اس کو قابل اعتراض قرار دیا ہے بدآء اُس کو کہتے ہیں جس کے خیال میں ایک بات آئے اور پھر وہ اُسی امر کی نسبت دوسری رائے قائم کرے۔ (متلون المزاج) اور یہودیوں کا یہ اعتراض اس واسطے باطل ہے کہ اس نسخ سے اُسی طرح حکم کی مدت بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جس طرح مار ڈالنے کے بعد پھر زندہ کرنا یا اس کے برعکس۔ اور صحت کے بعد بیمار کرنا یا اس کے برعکس۔ اور مالدار ہونے کے بعد مفلس ہو جانا یا اس کے برعکس کہ ان باتوں کو بداء نہیں کہا جاتا اور یہی حالت امر و نہی کی بھی ہے۔

علماء نے قرآنِ منسوخ کے بارہ میں اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ قرآن کا نسخ بجز قرآن کے اور کسی شے کے ساتھ نہیں ہو سکتا جیسے کہ خود پروردگارِ جل شانہ ارشاد کرتا ہے "مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا"۔ علماء نے کہا ہے کہ قرآن سے بہتر یا اُس کے مانند اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے تو وہ قرآن ہی ہے نہ کہ اس کے علاوہ کچھ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں قرآن کا نسخ قرآن ہی پر موقوف نہیں بلکہ وہ سنت سے بھی منسوخ ہو جاتا ہے اس لئے کہ سنت کا بھی منجانب اللہ ہونا ثابت ہے اور خود پروردگارِ جل جلالہ اس کی نسبت ارشاد کرتا ہے "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى" یعنی خدا کا رسول اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں کہتا۔ اور وصیت کی آیت جو آگے درج ہو گی۔ اسی قسم سے قرار دی گئی ہے تیسرا قول یہ ہے کہ اگر سنت بحکم الٰہی وحی کے طریق سے ہو تو وہ قرآن کو منسوخ کر سکے گی لیکن جبکہ وہ اجتہادی ہو تو ایسی حالت میں قرآن کا نسخ اُس سے نہ ہو گا۔ اس بات کو ابن حبیبؒ نیشاپوری نے اپنی تفسیر میں درج کیا ہے اور شافعیؒ کا قول ہے کہ جس مقام پر قرآن کا نسخ سنت سے واقع ہو گا وہاں کوئی قرآن اُس سنت کا قول دینے والا بھی ضرور ہو گا۔ اور جہاں قرآن سے سنت کو منسوخ پایا جائے گا وہاں کوئی دوسری حدیث ناسخ قرآن کی تقویت کرنے والی بھی ضرور پائے جائے گی تاکہ اس طرح پر قرآن و حدیث کا توافق واضح ہو جائے۔ میں نے اس مسئلہ کی فروع کا مفصل بیان علمِ اصول کی کتاب منظومۂ جمع الجوامع کی شرح میں کر دیا ہے۔

مسئلہ سوم نسخ کا وقوع صرف امر و نہی میں ہوتا ہے خواہ یہ امور اور مناہی لفظِ خبر (جملہ جزیہ) کے ساتھ وارد ہوں یا صیغہ ہائے امر و نہی (جملہ انشائیہ) کے ساتھ مگر جو خبر (جملہ خبریہ) طلب (انشاء) کے معنی میں نہیں ہوتی اُس میں نسخ کبھی

داخل نہیں ہوتا اور وعد اور وعید اسی قبیل سے ہیں۔ لہٰذا یہ بات ذہن نشین کر لینے کے بعد تم کو معلوم ہو جائے گا کہ جن لوگوں نے نسخ کی کتابوں میں بہت سی اخبار' وعد اور وعید کی آیتیں داخل کر دی ہیں انہوں نے بہت ہی نامناسب باتیں کی ہیں۔

مسئلہ چہارم: نسخ کی کئی قسمیں ہیں ایک وہ نسخ ہے کہ مامور بہ (حکم دی گئی چیز) کا نسخ اُس کی بجا آوری سے قبل کر دیا گیا ہو۔ اس کی مثال ہے آیت نجویٰ اور یہی حقیقی نسخ ہے۔ دوسرا نسخ وہ منسوخ حکم ہے جو کہ ہم (مسلمانوں) سے قبل کی اُمتوں پر نافذ اور مشروع تھا۔ اس کی مثال ہے شرع قصاص اور دیت کی آیت' یا یہ بات تھی کہ اُس امر کا اجمال حکم دیا گیا تھا مثلاً بیت المقدس کی طرف متوجہ ہو کر نماز ادا کرنے کا حکم خانہ کعبہ کی جانب رُخ کرنے کے ساتھ اور عاشورا کے روزے رمضان کے ایک ماہ روزوں کے ساتھ منسوخ کئے گئے اور اُس کو نسخ کے نام سے مجازی طور پر موسوم کرتے ہیں۔ تیسرا نسخ وہ ہے جس کے لئے کسی سبب سے حکم دیا گیا تھا مگر بعد میں وہ سبب زائل ہو گیا۔ جس طرح کہ مسلمانوں کی کمزوری اور قلت کے وقت میں صبر اور درگزر کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور بعد میں یہ عذر جاتا رہا تو قتال کو واجب بنا کر اُس اگلے حکم کو منسوخ کر دیا۔ یہ نسخ درحقیقت نسخ نہیں ہے بلکہ منساء (فراموش کردہ) کی قسم سے ہے۔ جیسا کہ اللہ پاک فرماتا ہے "اَوْ نُنْسِهَا" یعنی ہم اُس حکم کو فراموش کر ڈالتے ہیں۔ لہٰذا قتال کا حکم اُس وقت تک نظرانداز کر رکھا گیا۔ جب تک کہ مسلمانوں میں قوت نہیں آئی۔ اور کمزوری کی حالت میں اذیت اور تکلیف کو صبر کے ساتھ برداشت کرنے کا حکم تھا۔ بیان مذکورۂ بالا سے اکثر لوگوں کی اس ہرزہ درائی کا زور ٹوٹ جاتا ہے کہ اس بارہ میں جو آیت نازل ہوئی تھی وہ آیت سیف کے نزول سے منسوخ ہوگئی ہے۔ بات یہ نہیں بلکہ اصل امر یہ ہے کہ یہ آیت منساء کی قسم سے ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک حکم جو کہ وارد ہوا ہے اُس کی تعمیل کسی نہ کسی وقت میں ضرور واجب ہو جاتی ہے یعنی جبکہ اُس حکم کا کوئی مقتضا پیدا ہوتا ہے بلکہ وہ حکم اس علت کے منتقل ہوتے ہی کسی دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اور یہ نسخ ہرگز نہیں ہے کیونکہ نسخ کے معنی ہیں حکم کو اس طرح زائل کر دینا کہ پھر اُس کی بجا آوری جائز ہی نہ ہو۔

علامہ مکی کا قول ہے کہ ایک جماعت کی رائے میں تو وہ خطابات جن سے وقت یا غایت مقرر کرنے کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً سورۂ البقرہ میں قولہ تعالیٰ "فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰى يَاْتِيَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ" یہ سب محکم ہیں اور منسوخ نہیں کیونکہ ان خطابات میں ایک میعاد رکھی گئی ہے اور جن اُمور میں میعاد مقرر ہوتی ہے اُس میں نسخ کو دخل نہیں ملتا۔

مسئلہ پنجم۔ بعض علماء کا قول ہے کہ ناسخ اور منسوخ کے اعتبار سے قرآن کی سورتیں کئی قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ اُس میں ناسخ اور منسوخ کوئی بھی نہیں ایسی سورتیں تینتالیس ہیں اور حسب ذیل ہیں: فاتحہ' یوسف' یسین' الحجرات' الرحمٰن' الحدید' الصف' الجمعہ' التحریم' الملک' الحاقۃ' نوح' جن' المرسلات' عمّ' النازعات' الانفطار اور اُس کے بعد کی تین سورتیں اور الفجر۔ پھر اس کے بعد سے التین' العصر اور الکافرین تین سورتوں کے علاوہ باقی تین سورتیں ختم قرآن تک اسی قسم کی ہیں کہ اُن میں ناسخ اور منسوخ کا وجود نہیں ہے۔ دوسری قسم قرآن کی وہ سورتیں ہیں جن میں ناسخ و منسوخ موجود ہے اور ان کی تعداد پچیس سورۃ ہے۔ البقرہ اور اُس کے بعد کی تین مسلسل سورتیں' الحج' النور اور اُس کے بعد کی دو اور سورتیں' الاحزاب' سبا' المومن' شوریٰ' الذاریات' الطور' الواقعہ' المجادلۃ' المزمل' المدثر' کورت اور العصر۔ قسم سوم چھ سورتیں ہیں جن میں صرف ناسخ آیتیں ہیں اور منسوخ کا وجود نہیں۔ یہ سورتیں الفتح' الحشر' المنافقون' التغابن' الطلاق اور الاعلیٰ ہیں۔ چوتھی

قسم اُن سورتوں کی ہے جن میں محض منسوخ آیات وارد ہیں اور ناسخ اُن میں نہیں۔ ایسی سورتیں باقی چالیس سورتیں ہیں مگر اس مسئلہ میں ایک نظر (اعتراض) ہے جس کا بیان آگے چل کر آئے گا۔

مسئلہ ششم: مکی کہتا ہے ناسخ کی کئی قسمیں ہیں۔ اول فرض جس نے کسی فرض ہی کو نسخ کیا ہو مگر اس طرح کہ نسخ کے بعد فرض اول یعنی منسوخ پر عمل کرنا جائز تر ہے۔ اس کی مثال ہے زنا کاروں کو حد مارنے کے حکم سے اُن کے قید کئے جانے کا حکم منسوخ ہونا۔ دوم وہ فرض کہ اُس نے بھی کسی فرض ہی کو منسوخ کیا ہے۔ لیکن اس طرح کہ باوجود نسخ کے فرض اول یعنی منسوخ پر عمل کر لینا جائز ہے اس کی مثال ہے آیت مصاہرۃ۔ سوم وہ فرض جس نے کسی مندوب حکم کو نسخ کیا ہو مثلاً جہاد (جنگ) پہلے مستحب تھا اور بعد میں فرض ہو گیا۔ چہارم وہ مستحب حکم جو کسی فرض کا ناسخ ہو جس طرح رات کا قیام (نماز تہجد) قولہ تعالیٰ "فَاقْرَءُوْ مَاتَیَسَّرَ مِنَ الْقُرآنِ" میں قراءت کے حکم سے منسوخ ہو گیا۔ حالانکہ قرأت مستحب ہے اور قیام فرض۔

مسئلہ ہفتم: قرآن میں نسخ کی تین قسمیں ہیں (ا) وہ نسخ کہ اس کی تلاوت اور اُس کا حکم دونوں معاً منسوخ ہو گئے ہیں۔ بی بی عائشہؓ فرماتی ہیں "كان فیما انزل رضعاتٍ معلوماتٍ فَنُسِخْنَ بِخَمْسٍ معلومات فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهنّ مما يُقرأ مِن القُرآن" اس حدیث کی روایت شیخین نے کی ہے اور اُنہوں نے بی بی صاحبہؓ کے قول "وَهُنَّ مِمَّا یقرأ مِن القُرآن" میں کلام کیا ہے۔ کیونکہ اس قول کے ظاہر سے تلاوت کا باقی رہنا مفہوم ہوتا ہے۔ حالانکہ صورت واقعہ اس کے برعکس تھی اور اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ بی بی صاحبہؓ کی مراد "فَتَوَفّی" سے یہ ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا وقت قریب آ گیا تھا یا یہ کہ تلاوت بھی منسوخ ہو گئی تھی۔ مگر سب لوگوں کو یہ بات حضور اطہر صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی معلوم ہو سکی۔ اس لئے آپ کی وفات کے وقت کچھ لوگ اُس منسوخ قرآن کو (نادانستگی سے) پڑھتے بھی تھے۔ اور ابوموسیٰ اشعریؓ کہتے ہیں کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پھر رفع کر لی گئی (اٹھالی گئی)۔ مکی کہتا ہے کہ اس مثال میں منسوخ غیر متلو ہے اور ناسخ بھی غیر متلو ہے۔ اور اس کی کوئی اور نظیر مجھے معلوم نہیں ہوئی" الخ۔ (غیر متلو جس کی تلاوت نہیں ہوتی۔ مترجم)

قسم دوم وہ ہے کہ اُس کا حکم منسوخ ہو گیا ہے مگر اُس کی تلاوت باقی ہے۔ اسی قسم کے منسوخ کے بیان میں کتابیں تالیف ہوئی ہیں۔ درحقیقت اس قسم کی منسوخ آیتیں بہت ہی کم ہیں اور اگرچہ لوگوں نے اس کے ضمن میں بہت سی آیتوں کو گنا دیا ہے لیکن محقق لوگوں نے جیسے کہ قاضی ابی بکر بن العربی ہیں۔ اس بات کی تفصیل وتشریح کر کے اس لئے خوب درست و مستحکم کر دیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بکثرت منسوخ آیتوں کا شمار دینے والوں نے جتنی آیتیں اس قسم میں وارد کی ہیں۔ اُن آیتوں کی فی الواقع کئی قسموں میں تقسیم ہوتی ہے۔

ازانجملہ ایک قسم ایسی ہے کہ وہ نہ تو نسخ میں شمار کرنے کے قابل ہے اور نہ تخصیص میں اور نہ اُس کو ان دونوں باتوں سے کسی طرح کا کوئی تعلق ہے۔ اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ "وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُوْنَ" اور "وَاَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ" یا ایسی ہی دوسری آیتوں کی بابت اُن لوگوں نے بیان کیا ہے کہ یہ احکام آیت زکات کے منسوخ ہو گئے ہیں۔ حالانکہ اصلیت یہ نہیں بلکہ یہ آیتیں اپنے حال پر باقی ہیں۔ پہلی آیت انفاق (راہ خدا میں خرچ کرنے) کے ساتھ مومنین کی ثناء نے کے معرض میں واقع ہے اور اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اُس کی تفسیر زکات دینے اور اہل لوگوں پر خرچ

کرنے اور اعانت مساکین اور دعوت وغیرہ کے مثل اچھے امور میں دولت اٹھانے کے ساتھ کی جائے۔ اور آیت میں زکات کے سوا کوئی بات نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ ضرور اور واجب خرچ ہے۔ اور دوسری آیت کو زکات پر حمل کیا جاسکتا ہے اور اس کی تفسیر بھی اسی بات کے ساتھ کی گئی ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "اَلَیْسَ اللّٰہُ بِاَحْکَمِ الْحَاکِمِیْنَ" کی نسبت بھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ "آیت سیف" اُس کی ناسخ ہے اور وہ منسوخ ہو گیا ہے۔ حالانکہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ خداوند پاک ازل سے ابد تک ہر وقت و حالت میں احکم الحاکمین ہے اور یہ کلام کبھی قابل نسخ نہیں۔ اگر چہ اس کے معنی تفویض کا حکم دینے اور سزا دہی کو ترک کر دینے پر دلالت کرتے ہیں۔

اور سورۃ البقرہ میں قولہ "وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا" کو بعض لوگوں نے آیت السیف سے منسوخ مانا ہے مگر ابن الحصار نے اس خیال کو غلط ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ آیت اُن عہد و پیمانوں کی حکایت (بیان) ہے جو کہ خداوند کریم نے بنی اسرائیل سے لئے تھے اور یہ خبر ہونے کی وجہ سے نسخ نہیں ہو سکتی۔ پھر اس طرح کی باقی آیات کو بھی اسی امر پر قیاس کرلو۔

اور آیتوں کی ایک قسم مخصوص کی قسم سے ہے، منسوخ نہیں، اس قسم کی تحریر (تحقیق و تفتیش) میں ابن العربی نے بہت اچھی کوشش کی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" اور "وَالشُّعَرَاءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ" اور "اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا۔ فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰہُ بِاَمْرِهٖ" اور اس کے سوا اسی طرح کی اور آیتیں بھی جو کہ کسی استثناء یا غایت کے ساتھ مخصوص کی گئی ہیں۔ جس شخص نے ان آیات کو منسوخ کے ضمن میں داخل کیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے اور منجملہ اسی قسم کے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰی یُؤْمِنَّ" بھی ہے کہ اس کو قولہ تعالیٰ "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ" کے ذریعہ سے منسوخ بنایا گیا ہے مگر در حقیقت یہ آیت مخصوص بہ ہے نہ کہ منسوخ۔

اور ایک قسم ایسی آیتوں کی ہے جن سے زمانہ جاہلیت یا ہماری شریعت سے اگلی شریعتوں اور یا آغازِ اسلام کے وہ احکام مرفوع ہوئے ہیں جن کا نزول قرآن میں نہیں ہوا تھا مثلاً باپ کی بیویوں سے نکاح کرنے کا ابطال، قصاص اور دیت (خون بہا) کی مشروعیت اور طلاق کا تین بار طلاق دینے میں انحصار اور گو اس طرح کی آیتوں کا ناسخ کی قسم میں داخل کرنا مناسب ہے۔ لیکن اس کا ناسخ کے تحت میں نہ لانا زیادہ قریب بصواب ہے اور اسی آخری بات کو مکی وغیرہ نے ترجیح دی ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک ایسی آیتوں کے ناسخ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان کو ناسخ شمار کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ تمام قرآن کو ہی ناسخ مانیں کیونکہ قرآن کا کل یا بڑا حصہ اُن امور کا رافع ہے جن پر کفار یا اہلِ کتاب عامل تھے۔ مکی وغیرہ کا قول ہے "اور ناسخ اور منسوخ کا حق یہ ہے کہ ایک آیت نے دوسری آیت کو نسخ کیا ہو۔ الخ"۔ البتہ اس قسم کی نوع اول یعنی آغازِ اسلام کے زیر عمل اُمور کو رفع کرنے والی آیتیں ناسخ میں داخل ہوں تو یہ نسبت اپنے قبل کی دونوں انواع کے ان کی توجیہ اچھی بن سکتی ہے اور جبکہ یہ بات معلوم ہو گئی تو اگر ہم یہ کہیں کہ صفح اور عفو کی آیتوں کو آیۃ السیف نے نسخ نہیں کیا ہے۔ اس حالت میں اُن جم غفیر آیتوں کی بڑی تعداد مع آیات صفح اور عفو کے بھی ناسخ ہونے سے خارج ہو جاتی ہیں جن کو کثرت سے ناسخ آیتیں پیش کرنے والوں نے بیان کیا ہے اور بہت تھوڑی آیتیں ایسی باقی رہتی ہیں جن میں ناسخ اور

---

1 سپرد ذن بخدا۔ مترجم

منسوخ ہونے کی صلاحیت موجود ہو۔ میں نے اُن آیات کو مع اُن کی دلیلوں کے ایک مستقل اور مناسب تالیف میں جمع بھی کر دیا ہے اور اس مقام پر بھی اختصار عبارت کے ساتھ اُن کا جامع و مانع بیان کرتا ہوں جو حسبِ ذیل ہے:

سورۃ البقرہ میں سے قولہ تعالیٰ "كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ......" کی نسبت کہا گیا ہے کہ آیت مواریث (تقسیم ہو کہ) اس کی ناسخ ہے اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ حدیث "اَلَا لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ"[1] اُس کو نسخ کرتی ہے۔ پھر تیسرا قول اس آیت کے بالا جماع منسوخ ہونے کی بابت اور وارد ہوا ہے۔ اس کو ابن العربی نے بیان کیا ہے۔

قولہ تعالیٰ "وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ" کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" نے اُس کو منسوخ کر دیا ہے اور دوسرا قول ہے کہ نہیں یہ آیت محکم ہے۔ اور اس میں "لا" نافیہ مقدر[2] ہے۔ قولہ تعالیٰ "اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ" قولہ تعالیٰ "كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ" کو نسخ کرتا ہے کیونکہ اس کا مقتضا کہ جس طرح سابق کی اُمتوں پر ایام صیام میں رات کو سو جانے کے بعد پھر اٹھ کر کھانے پینے اور مباشرت کرنے کی حرمت تھی ویسے ہی مسلمانوں پر بھی یہ باتیں حرام ہوں۔ جبکہ یہاں معاملہ برعکس ہے۔ اس بات کو ابن العربی نے بیان کیا ہے اور اسی کے ساتھ دوسرا قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اس آیت کی تنسیخ سنت کے ذریعہ سے ہوئی ہے قولہ تعالیٰ "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ......" کو قولہ تعالیٰ "وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً......" نے نسخ کر دیا ہے۔ یہ روایت ابن جریرؒ نے عطاء بن میسرہ سے کی ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ...... مَتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ......" آیۃ کریمہ "اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا" سے اور وصیت کی آیت آیۃ میراث سے منسوخ ہوگئی ہے اور "سُكْنٰى" ایک گروہ کے نزدیک ثابت اور دوسری جماعت کی رائے میں منسوخ ہے وہ لوگ حدیث "وَلَا سُكْنٰى" کو اس کا ناسخ قرار دیتے ہیں اور قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ" اس کے بعد میں قولہ تعالیٰ "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" کے آنے سے منسوخ ہو گیا ہے۔

سورۃ آل عمرانؑ میں سے قولہ تعالیٰ "اِتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ" کی نسبت کہا گیا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ "فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ" سے منسوخ ہو گیا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے۔ اور اس سورۃ میں بجز آیت مذکورہ کے اور کوئی ایسی آیت نہیں پائی جاتی۔ جس میں نسخ کا دعویٰ صحیح ہوتا ہو۔

سورۃ النساء میں قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ" کو قولہ تعالیٰ "وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ" کے ذریعہ سے منسوخ بتایا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ......" کے بارہ میں ایک قول ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ منسوخ نہیں لیکن لوگوں نے اس پر عمل کرنے میں سستی کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَالّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ......" النور کے ذریعہ سے منسوخ ہے۔

سورۃ المائدہ: میں قولہ تعالیٰ "وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ" اس مہینہ میں جنگ مباح ہونے کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے۔ قولہ تعالیٰ "فَاِنْ جَآءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ" قولہ تعالیٰ "وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ" کے ساتھ منسوخ ہے اور قولہ تعالیٰ "وْ اٰخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ" قولہ تعالیٰ "وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ" کے ساتھ منسوخ ہوا ہے۔

---

[1] ہوشیار رہو وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں۔

[2] یعنی تقدیر عبارت "لا یطیقونہ" ہے۔

سورۃ الانفال سے قولہ تعالیٰ "اِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ......" اپنے بعد والی آیت کے ساتھ منسوخ ہو گئی ہے۔

سورۃ براءۃ: سے قولہ تعالیٰ "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا" کو آیت عذر نے منسوخ کر دیا ہے اور آیت عذر یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ "لَیْسَ عَلَی الْاَعْمٰی حَرَجٌ......" اور قولہ تعالیٰ "لَیْسَ عَلَی الضُّعَفَآءِ" دو آیتوں تک۔ اور آیت "اِنْفِرُوْا" کا نسخ قولہ تعالیٰ "وَمَا کَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِیَنْفِرُوْا کَآفَّۃً" سے بھی ہو گیا ہے۔

سورۃ النور میں سے قولہ تعالیٰ "اَلزَّانِیْ لَا یَنْکِحُ اِلَّا زَانِیَۃً......" کو قولہ تعالیٰ "وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ" نے منسوخ کر دیا ہے اور قولہ تعالیٰ "لِیَسْتَاْذِنْکُمُ الَّذِیْنَ مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ......" کی نسبت کہا گیا ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دوسرا قول ہے کہ منسوخ نہیں لیکن لوگوں نے اس میں عمل کرنے میں سستی کی ہے۔

سورۃ الاحزاب میں سے قولہ تعالیٰ "لَا یَحِلُّ لَکَ النِّسَآءُ......" قولہ تعالیٰ "اِنَّآ اَحْلَلْنَا لَکَ اَزْوَاجَکَ......" کے نزول سے منسوخ ہو گیا ہے۔

سورۃ المجادلۃ: میں سے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا نَاجَیْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا......" اپنے بعد والی آیت سے منسوخ ہوا ہے۔

سورۃ الممتحنۃ: میں سے قولہ تعالیٰ "فَاٰتُوا الَّذِیْنَ ذَھَبَتْ اَزْوَاجُھُمْ مِّثْلَ مَآ اَنْفَقُوْا" کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ آیت سیف سے منسوخ ہے، دوسرا قول ہے کہ نہیں۔ اس کو آیت غنیمت نے نسخ کیا ہے اور تیسرا قول ہے کہ یہ منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے۔

سورۃ المزمل: میں قولہ تعالیٰ "قُمِ الَّیْلَ اِلَّا قَلِیْلًا" سورۃ کے آخری حصہ کے ساتھ منسوخ ہوا ہے۔ اور پھر اس سورۃ کا آخری حصہ جو حکم دیتا ہے وہ حکم نماز پنجگانہ کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے۔

غرضیکہ یہ سب اکیس آیتیں ہیں جو کہ منسوخ مانی گئی ہیں۔ اگرچہ منجملہ اُس کے بعض آیتوں میں کچھ اختلاف بھی ہے اور ان کے سوا اور آیتوں میں نسخ کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور استئذان اور قسمۃ کی آیتوں میں محکم ماننا زیادہ صحیح ہے۔ لہٰذا ان دو آیتوں کو نکال ڈالنے کے بعد محض انیس آیتیں منسوخ رہ جاتی ہیں۔ پھر اُن پر ایک آیت یعنی قولہ تعالیٰ "فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" حسب رائے ابن عباسؓ اور بھی اضافہ ہو سکتی ہے کیونکہ وہ آیت کو قولہ تعالیٰ "فَوَلِّ وَجْھَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ......" کے ساتھ منسوخ مانتے ہیں اور اس طرح پوری بیس آیتیں منسوخ ٹھہرتی ہیں اور ان کو میں نے ذیل کے ابیات میں نظم بھی کر دیا ہے۔

قد اکثر النّاسُ فی المنسوخ مِن عَدَدٍ
وأدخلوا فیه آیاً لیس تنحصرُ

''لوگوں نے منسوخ کی تعداد بہت بڑھا کر اُس میں بے شمار آیتیں داخل کر دی ہیں''۔

وَھَاکَ تحریر ای لا زید لَھا
عِشْرِیْنَ حَرَّرَھا الحُذّاق والکُبَر

''اور یہ اُن آیتوں کی تحریر ہے جن پر کوئی آیت زائد نہیں صرف بیس آیتیں ایسی ہیں جن کو دانا اور بزرگ علماء نے

منسوخ لکھا ہے''۔

آی التَّوَجُّہ حَیْثُ الْمرء کَانَ و اَنْ
یُوصی لاَهْلِیہِ عِنْدَ الْمَوتِ مُحْتَضِرُ

''ایک آیت توجہ کہ جس طرف آدمی منہ کرے جائز ہے اور دوسری آیت وصیت بوقت جان کنی''۔

وَحُرمُتہ الاکل بعد النوم مَعَ رَفَثٍ
وَفِدیۃُ الْمُطِیْقِ الصَّوم مُشْتَهِرُ

''تیسری آیت روزہ میں سو رہنے کے بعد پھر (سحر) کھانے اور عورتوں سے اختلاط کرنے کی حرمت اور چہارم روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہونے میں صوم کا فدیہ دینا''۔

وَحَقَّ تَقْوَاہُ فِیْ مَا صَحَّ فی اَثَرِ
وفی الحرام قتال للاولیٰ کَفَرُوْا

''پنجم خدا سے اس طرح ڈرنا جس طرح ڈرنے کا حق ہے اور ششم ماہ حرام میں کفار سے جنگ کرنا''۔

ولا عتداد بحولٍ مع وصیّتها
وان یُدانِ حدیثُ النفسِ وَالْفِکْرُ

''ہفتم ایک سال تک بیوہ عورت کی عدت اور اس کے واسطے وصیت اور ہشتم یہ کہ انسان فکر و غور کے متعلق بھی مواخذہ میں آئے گا''۔

وَالْحَلْف والحبس لِلزَّانی وترک اُوْلی
کُفِرِوا شَهَادُهُمْ وَالصَّبْرُ والنَّفَرُ

''نہم حلف۔ دہم زانی کو قید کرنا اور یازدہم کافروں کو چھوڑ دینا اور اُن کی گواہی نہ لینا اور دوازدہم صبر کرنا اور سیزدہم جنگ کے لئے آمادہ ہونا''۔

وَمَنْعُ عقدِ الزَّانِ اَوْ الزَّانِیَۃِ
وما علی المصطفی فی العقد مُحْتَظِرُ

''چودہویں زانی مرد اور زناکار عورت کے عقد کی ممانعت۔ اور پندرہویں مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر عقد کے بارہ میں کوئی بندش نہ ہونا''۔

ودَفع مَهْرِ لِمَنْ جَاءَ ت وَآیۃ نَجْوَاہُ
کذاک قیام اللیل مستطر

''سولہویں جس عورت نے بدی کی ہو اُس کا مہر دینا۔ سترہویں آیت نجوی اور اٹھارہویں قیام اللیل کا حکم''۔

وزید آیت الا ستئذان مَنْ مَلَکتْ
وآیۃ القسمۃ الفضلی لِمَنْ حَضَرُوْا

انیسویں "استئذان کی آیت اور بیسویں قسمۃ (تقسیم) کی آیت بھی زائد کی گئی ہے"۔

اور اگر تم یہ سوال کرو کہ حکم کو رفع کر کے تلاوت باقی رکھنے میں کیا حکمت ہے؟ تو اسکا جواب دو وجہوں سے دیا جا سکتا ہے۔ وجہ اوّل یہ ہے کہ قرآن کی تلاوت جس طرح اُس سے حکم معلوم کر کے اُس پر عمل کرنے کے واسطے کی جاتی ہے۔ اُسی طرح قرآن کے کلام الٰہی ہونے کی وجہ سے اُس کی تلاوت بغرض حصول ثواب بھی کی جاتی ہے۔ لہٰذا اس حکمت کی وجہ سے تلاوت رہنے دی گئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نسخ غالباً تخفیف کی غرض سے ہوتا ہے اور تلاوت کو اس سبب سے باقی رکھا کہ وہ انعامِ ربانی اور رفعِ مشقت کی یاد دہانی کرے یعنی بندوں کو یاد دلائے کہ خداوند کریم نے ان پر انعام فرما کر ان محنتوں سے بچا دیا ہے۔

قرآن میں جس قدر آیتیں زمانۂ جاہلیت یا ہم سے قبل کی شریعتوں یا آغاز اسلام کے احکام کو منسوخ کرنے والی وارد ہوئی ہوں اُن کی تعداد بھی بہت کم ہے۔ اور اس کی مثال ہے آیت قبلہ سے بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کا نسخ اور رمضان کے روزوں سے عاشوروں کے روزوں کا منسوخ ہونا۔ اسی طرح دوسری چند باتیں بھی جن کو میں نے اپنی اُسی کتاب میں درج کر دیا ہے۔ جس کا ذکر پہلے آ چکا۔

متفرق فوائد: بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن شریف میں کوئی ناسخ ایسا نہیں کہ منسوخ ترتیب میں اُس کے پہلے نہ آیا ہو۔ مگر دو آیتیں اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں ایک سورۃ البقرہ میں عدت کی آیت اور دوسری آیت: "لَا تَحِلُّ لَكَ النِّسَآءُ" ہے۔ چنانچہ اس کا بیان بیشتر ہو چکا ہے اور بعض لوگوں نے اس طرح کی مثال میں تیسری آیت سورۃ الحشر کی اُس آیت کو پیش کیا ہے جو کہ فے کے بیان میں واقع ہے اور یہ بات اُس شخص کے خیال میں درست ہے جس نے آیت حشر کو آیت الانفال "وَاعْلَمُوٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ" کے ذریعہ سے منسوخ مانا ہے۔ پھر کچھ لوگوں نے قولہ تعالیٰ "خُذِ الْعَفْوَ" (یعنی اُن لوگوں کے مالوں کی بڑھوتری لے لو) کو بھی اسی قسم کی چوتھی مثال بتایا ہے اور یہ اُن لوگوں کی رائے ہے جنہوں نے آیت "خُذِ الْعَفْوَ" کو آیت زکات سے منسوخ مانا ہے۔ ابن العربی کہتا ہے "قرآن میں جتنے مقامات پر کفار سے درگزر کرنے اور اُن کی طرف سے روگردانی کر لینے اور پشت پھیر لینے اور اُن سے باز رہنے کی ہدایت ہوئی ہے وہ سب احکام آیت بالسیف کے نزول سے منسوخ ہو گئے ہیں۔ اور آیت السیف یہ ہے "فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ ......" اس آیت نے ایک سو چوبیس آیتوں کو نسخ کیا ہے اور پھر اُس کے آخری حصہ نے اُس کے اول حصہ کو بھی نسخ کر دیا ہے"۔ اور اس آیت کے متعلق جو امر قابل ذکر تھا۔ ہم اُس کو پہلے بیان کر چکے ہیں۔ پھر یہی ابن العربی کہتا ہے قولہ تعالیٰ "خُذِ الْعَفْوَ ......" منسوخ کی ایک عجیب و غریب مثال ہے کیونکہ اس کا مذکورہ بالا اول حصہ اور اخیر حصہ یعنی "وَاَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِيْنَ" یہ دونوں منسوخ ہیں مگر اس کا وسط یعنی "وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ" محکم ہے۔ اسی طرح وہ آیت بھی نہایت عجیب ہے جس کا اول حصہ منسوخ اور آخری حصہ ناسخ ہے۔ اس آیت کا اور کوئی نظیر نہیں ملتا۔ صرف ایک ہی مثال اُس کی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ "عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَيْتُمْ" ہے یعنی جبکہ تم نے نیک کاموں کا حکم دینے اور بری باتوں سے منع کرنے کے ساتھ ہدایت پائی۔ تو پھر کسی اور شخص کا گمراہ ہونا تمہارے واسطے کچھ بھی مضر نہیں ہو سکتا۔ آیت کا پچھلا حصہ اُس کے اگلے حصہ یعنی قولہ تعالیٰ "عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ" کا ناسخ ہے۔ السعیدیؒ کا قول ہے قولہ تعالیٰ "قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ ......" سے زیادہ مدت تک کسی منسوخ آیت نے درنگ نہیں پایا۔ تیرہ سال تک اس

آیت کا مضمون محکم رہا اور اتنے عرصہ بعد سورۃ الفتح کا ابتدائی حصہ نازل ہونے سے اس کا نسخ ہو گیا۔ سورۃ الفتح کا آغاز غزوہ حدیبیہ کے سال نازل ہوا تھا۔

ہبۃ اللہ بن سلامۃ الضریر نے ذکر کیا ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ "وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ......" کے بارہ میں کہا تھا کہ اس میں سے "وَاَسِيْرًا" کا لفظ منسوخ ہو گیا ہے اور اس سے مشرکین کا اسیر (جنگی قیدی) مراد ہے"۔ اس کے بعد ہبۃ اللہ کے روبرو کتاب کریم پڑھی گئی۔ اُس موقع پر ہبۃ اللہ کی بیٹی بھی موجود تھی۔ جس وقت پڑھنے والا اس مقام تک پہنچا تو ہبۃ اللہ کی بیٹی نے کہا۔ بابا جان آپ کا قول غلط تھا"۔ ہبۃ اللہ نے دریافت کیا "یہ کیونکر؟" اُس کی لڑکی نے کہا "تمام مسلمانوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جنگی قیدی کو کھانا کھلانا چاہئے اور اُسے بھوکوں مارنا برا ہے"۔ ہبۃ اللہ نے یہ سن کر کہا "سچ کہتی ہے"۔

شیذلۃ نے کتاب البرہان میں لکھا ہے کہ "ناسخ کو بھی نسخ کرنا جائز ہے اور وہ اس طرح منسوخ ہو جاتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ" اس کو قولہ تعالیٰ "اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ" نے نسخ کر دیا۔ اور پھر یہ ناسخ بھی قولہ تعالیٰ "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ" سے منسوخ ہو گیا۔ شیذلۃ نے یہی بات کہی ہے اور اس میں ایک اعتراض ہے۔ اعتراض ہونے کی دو وجہیں ہیں ایک وجہ تو وہ ہے جس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا۔ اور دوسری وجہ اعتراض کی یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ" آیت قتال کا مخصص ہے اور اُس کا ناسخ نہیں۔ البتہ اس قسم کی مثال میں سورۃ المزمل کا اخیر حصہ پیش کیا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے اول کا ناسخ ہے اور خود بھی نماز پنجگانہ کے مفروض ہونے کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے اور قولہ تعالیٰ "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا" آیت کف کا ناسخ اور خود آیات عذر کے ساتھ منسوخ ہے اور ابو عبید نے حسن اور ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ اُن دونوں نے کہا "سورۃ المائدہ میں کوئی منسوخ نہیں ہے اور اس قول پر مستدرک کی اُس روایت سے اشکال پیدا ہوتا ہے جو کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ قولہ تعالیٰ "فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ" قولہ تعالیٰ "اِنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ" سے منسوخ ہے"۔

ابو عبیدؒ وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "قرآن میں سب سے پہلے قبلہ کا نسخ ہوا ہے"۔ ابو داؤد نے اپنی کتاب الناسخ میں ایک ایسی وجہ کے ساتھ جس کو اُس نے ابن عباسؓ ہی سے لیا ہے یہ روایت کی ہے کہ "ابن عباسؓ نے کہا سب سے پہلے قرآن میں سے قبلہ کا نسخ ہوا۔ اور پھر پہلے روزوں[1] کا"۔ مکی کہتا ہے "اور اس اعتبار پر مکی قرآن میں کوئی ناسخ نہیں واقع ہوا ہے۔ وہ کہتا ہے" مگر بیان یہ کیا جاتا ہے کہ مکی قرآن کی کئی آیتوں میں نسخ ہوا ہے۔ منجملہ اُس کے سورۃ غافر میں قولہ تعالیٰ "وَالْمَلٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ "وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِي الْاَرْضِ" کا ناسخ ہے"۔ میں کہتا ہوں کہ اس تمثیل سے بہتر مثال سورۃ المزمل کے اوّل سے اُس کے آخری حصہ یا وجوب نماز پنجگانہ کے ساتھ قیام لیل کا نسخ ہونا ہے۔ اور وہ حکم باتفاق تمام علماء کے مکہ ہی میں نازل ہوا تھا۔

تنبیہ: ابن الحصار کا بیان ہے "نسخ کے بارہ میں ضروری ہے کہ محض کسی ایسی صریح نقل کی طرف رجوع کیا جائے جو

---

1 یعنی صوم عاشوراء۔

کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا کسی صحابیؓ سے اور یوں منقول ہو کہ فلاں آیت نے فلاں آیت کو نسخ کیا ہے۔ اور کبھی کوئی مقطوع بہ (یقینی) تعارض پائے جانے کے ساتھ ہی تاریخ کا علم رکھتے ہوئے بھی نسخ کا حکم لگا دیا جاتا ہے تاکہ متقدم اور مؤخر کی شناخت حاصل ہو سکے۔ لیکن نسخ کے بارہ میں عوام مفسرین کا قول بلکہ مجتہد لوگوں کا اجتہاد بھی بغیر کسی صحیح نقل اور بلا کسی کھلے ہوئے معارضہ کے کبھی قابل اعتماد نہ ہوگا۔ کیونکہ نسخ کسی ایسے حکم کے رفع یا اس طرح کے حکم کے اثبات کو شامل ہوا کرتا ہے جس کا تقرر حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہو چکا ہے اور اس میں نقل اور تاریخ ہی اعتماد کرنے کے لائق ہے نہ کہ رائے اور اجتہاد۔ اس معاملہ میں لوگوں نے دونوں کمزور پہلوؤں ہی کو اخذ کر رکھا ہے یعنی کچھ تشدد پسند لوگ یہی کہتے ہیں کہ نسخ کے معاملہ میں ثقہ اور عدل لوگوں کی آحاد روایتیں بھی قبول نہ کی جائیں گی۔ چند آسانی پسند اشخاص اس طرف گئے ہیں کہ اس بارہ میں کسی مفسر یا مجتہد کا قول ہی کافی ہے حالانکہ درست امر ان دونوں گروہوں کے اقوال سے خلاف ہے''۔

اور منسوخ کی تیسری قسم وہ ہے جس کی تلاوت نسخ ہوگئی ہے مگر اُس کا حکم منسوخ نہیں ہوا۔ بعض لوگوں نے اس قسم کے متعلق یہ سوال پیش کیا ہے کہ ''آخر حکم کے باقی رہتے ہوئے تلاوت کو رفع کر دینے میں کیا حکمت تھی اور کیا باعث تھا کہ تلاوت بھی باقی نہ رکھی گئی تاکہ اُس منسوخ آیت کی تلاوت اور اُس کے حکم پر عمل کرنے والوں کے دونوں باتوں کا اجتماع ہو جاتا؟ اس سوال کا جواب صاحب الفنون نے یوں دیا ہے کہ ''اس طریقہ سے امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی مزید اطاعت گزاری اور فرمانبرداری کا اظہار منظور تھا۔ اور دکھانا تھا کہ کس طرح اِس اُمت مرحومہ کے لوگ صرف ظن کے طریق سے بغیر اس کے کہ کسی مقطوع بہ طریقہ کی تفصیل طلب کریں۔ راہِ خدا میں بذلِ نفوس کے لئے سرعت کرتے ہیں۔ اور ذرا سا اشارہ پاتے ہی اُسی طرح مالی اور بدنی قربانی پر تیار ہو جاتے ہیں جس طرح کہ خلیل اللہؑ نے محض خواب دیکھنے کی وجہ سے اپنے نورِ چشم کو راہ خدا میں ذبح کرنے پر مسارعت کی تھی حالانکہ خواب وحی کا ادنیٰ طریق ہے اور اس کے منسوخ کی مثالیں بکثرت ہیں۔

ابو عبید کا قول ہے ''حدثنا اسماعیل بن ابراہیم عن ایوب عن نافع عن ابن عمرؓ کہ ابن عمرؓ نے کہا'' بے شک تم لوگوں میں سے کوئی شخص یہ بات کہے گا کہ میں نے تمام قرآن اخذ کر لیا ہے بحالیکہ اُسے یہ بات معلوم ہی نہیں کہ تمام قرآن کتنا تھا کیونکہ قرآن میں سے بہت سا حصہ جاتا رہا ہے لیکن اُس شخص کو یہ کہنا چاہئے کہ تحقیق میں نے قرآن میں سے اتنا حصہ اخذ کیا ہے جو کہ ظاہر ہوا۔ اور اسی راوی (عبید) نے کہا ہے ''حدثنا ابن ابی مریم عن ابی لہیقہ عن ابی الاسود عن عروۃ ابن الزبیرؓ عن عائشہؓ کہ بی بی صاحبہؓ نے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایام میں سورۃ الاحزاب دو سو آیتوں کے ساتھ پڑھی جاتی تھی پھر جس وقت عثمانؓ نے مصاحف لکھے اُس وقت ہم نے اس سورت میں سے بجز موجودہ مقدار کے اور کچھ نہیں پایا''۔

پھر یہی راوی کہتا ہے۔ حدثنا اسماعیل بن جعفر عن المبارک بن فضالۃ عن عاصم بن ابی النجود عن زر بن حبیش اور زر بن حبیش نے کہا کہ اُن سے اُبی بن کعبؓ نے دریافت کیا تم سورۃ الاحزاب کو کس قدر شمار کرتے ہو؟'' زر بن حبیش نے جواب دیا ''بہتر یا تہتر آیتیں'' ابی بن کعبؓ نے کہا ''اگر چہ یہ سورۃ سورۃ البقرہ کی معادل تھی اور اگر چہ ہم اس میں آیت رجم کی

قرأت کیا کرتے تھے"۔ زر نے دریافت کیا "آیۃ الرجم کی کیا تھی؟ ابی بن کعب نے جواب دیا "اِذَا زَنَـا الشَّیْـخُ وَالشَّیْـخَةُ فَـارْجُـمُوْهُمَا اَلْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِیْزٌ حَكِیْمٌ" اور کہا ہے کہ "حدثنا عبداللہ بن صالح عن اللیث، عن خالد بن یزید، عن سعید بن ابی ہلال، عن مروان بن عثمان، عن ابی امامۃ بن سہل کہ ابی امامہ کی خالہ نے کہا" بے شک ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیۃ رجم یوں پڑھائی تھی "اَلشَّیْخُ وَالشَّیْخَةُ فَارْجُمُوْهُمَا الْبَتَّةَ بِمَا قَضَیَا مِنَ اللَّذَّةِ".

اور کہا ہے "حدثنا حجاج عن ابن جریج اخبرنی ابن ابی حمید عن حمیدۃ بنت ابی یونس، اُس نے کہا "میرے باپ نے جس کی عمر اسّی سال کی تھی مجھ کو بی بی عائشہؓ کے مصحف سے پڑھ کر سنا "اِنَّ اللّٰـهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا "وَعَلَی الَّذِیْنَ یَصِلُوْنَ الصُّفُوْفَ الْاُوَلَ" راویہ نے کہا ہے کہ "یہ آیت عثمانؓ کے مصاحف میں تغیر کرنے سے قبل یوں ہی تھی"۔

اور کہا ہے کہ "حدثنا عبداللہ بن صالح، عن ہشام بن سعید، عن زید بن اسلم، عن عطا بن یسار کہ ابی واقد اللیثی نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارک تھی کہ جب آپؐ پر کوئی وحی آتی۔ اُس وقت ہم لوگ آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوتے تو آپؐ ہم کو اُس وحی کی تعلیم فرماتے تھے جو آپؐ پر نازل ہوتی تھی"۔ راوی کہتا ہے "پس ایک دن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور آپؐ نے فرمایا "اللہ پاک ارشاد فرماتا ہے "اِنَّا اَنْزَلْنَا الْمَالَ لِاِقَامِ الصَّلٰوةِ وَاِیْتَاءِ الزَّكٰوةِ وَلَوْ اَنَّ لِابْنِ اٰدَمَ وَادِیًا لَاَحَبَّ اَنْ یَّكُوْنَ اِلَیْهِ الثَّانِیْ وَلَوْ كَانَ اِلَیْهِ الثَّانِیْ لَاَحَبَّ اَنْ یَّكُوْنَ اِلَیْهِمَا الثَّالِثُ وَلَا یَمْلَاُ جَوْفَ ابْنِ اٰدَمَ اِلَّا التُّرَابُ وَیَتُوْبُ اللّٰهُ عَلٰی مَنْ تَابَ".

اور حاکم نے مستدرک میں ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بے شک خداوند تعالیٰ نے مجھ کو حکم دیا کہ میں تم کو قرآن پڑھ کر سناؤں۔ پھر آپؐ نے یہ قرأت فرمائی: "لَمْ یَكُنِ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِیْنَ وَمِنْ بَقِیَّتِهِمَا لَوْ اَنَّ ابْنَ اٰدَمَ سَاَلَ وَادِیًا مِّنْ مَالٍ فَاُعْطِیَهٗ سَاَلَ ثَانِیًا وَاِنْ سَاَلَ ثَانِیًا فَاُعْطِیَهٗ سَاَلَ ثَالِثًا وَلَا یَمْلَاُ جَوْفَ ابْنِ اٰدَمَ اِلَّا التُّرَابُ وَیَتُوْبُ اللّٰهُ عَلٰی مَنْ تَابَ وَاِنَّ ذَاتَ الدِّیْنِ عِنْدَاللّٰهِ الْحَنِیْفِیَّةُ غَیْرُ الْیَهُوْدِیَّةِ وَلَا النَّصْرَانِیَّةِ. وَمَنْ یَّعْمَلْ خَیْرًا فَلَنْ یُّكْفَرَهٗ".

ابوعبیدؒ نے کہا ہے "حدثنا حجاج عن حماد بن سلمۃ عن علی بن زید عن اُبی حرب بن اُبی الاسود عن اُبی موسیٰ الاشعری کہ اُبی موسیٰؓ نے کہا "ایک سورۃ سورۃ براءۃ کے مثل نازل ہوئی تھی مگر پھر وہ سورۃ اٹھالی گئی اور اُس میں سے اتنا حصہ محفوظ رکھا گیا "اِنَّ اللّٰهَ سَیُؤَیِّدُ هٰذَا الدِّیْنَ بِاَقْوَامٍ لَا خَلَاقَ لَهُمْ وَلَوْ اَنَّ لِابْنِ اٰدَمَ وَادِیَیْنِ مِنْ مَالٍ لَتَمَنّٰی وَادِیًا ثَالِثًا وَلَا یَمْلَاُ جَوْفَ ابْنِ اٰدَمَ اِلَّا التُّرَابُ وَیَتُوْبُ اللّٰهُ عَلٰی مَنْ تَابَ" اور ابن ابی حاتم نے ابی موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "ہم ایک ایسی سورۃ پڑھا کرتے تھے کہ جس کو ہم مسبحات سورتوں میں سے کسی ایک سورۃ کے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ ہم اُس کو بھولے نہیں مگر بجز اس کے کہ میں نے اُس میں سے اتنا ہی یاد رکھا ہے "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ فَتُكْتَبُ شَهَادَةً فِیْ اَعْنَاقِكُمْ فَتُسْاَلُوْنَ عَنْهَا یَوْمَ الْقِیَامَةِ" اور ابوعبید نے کہا ہے "حدثنا حجاج عن سعید عن الحاکم بن عتیبہ عن عدی بن عدی۔ اور عدی بن عدی نے کہا کہ عمرؓ نے فرمایا ہم لوگ پڑھا کرتے تھے "لَا تَرْغَبُوْا عَنْ اٰبَآئِكُمْ فَاِنَّهٗ كُفْرٌ بِكُمْ"، پھر اُنہوں نے زید بن ثابتؓ سے دریافت کیا "کیا یہ آیت ایسی ہی ہے"۔ زید نے جواب دیا "ہاں ایسی ہی ہے"۔

اور اسی راوی کا بیان ہے حدثنا ابن ابی مریم عن نافع بن عمر الجمحی اور نافع نے کہا مجھ سے بواسطہ مسور بن مخرمہ ابن ابی ملیکہ نے یہ روایت بیان کی ہے کہ عمرؓ نے عبدالرحمن بن عوفؓ سے کہا ''کیا تم کو ہم پر نازل کی گئی شے (کتاب) میں یہ نہیں ملا۔ ''اَنْ جَاهِدُوْا كَمَا جَاهَدْتُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ'' کیونکہ ہم اس کو نہیں پاتے ہیں۔ عبدالرحمن بن عوفؓ نے جواب دیا'' یہ بھی منجملہ اُن (آیات) کے ساقط ہوگئی ہے جو کہ قرآن میں سے ساقط (حذف) کی گئیں' اور پھر اسی راوی کا بیان ہے حدثنا ابن ابی مریم عن ابن لہیعۃ عن یزید بن عمرو المغافری' عن ابی سفیان الکلاعی' کہ مسلمہ بن مخلد انصاری نے ایک دن اُن سے کہا تم لوگ مجھے بتاؤ کہ وہ دو آیتیں کون سی ہیں جو کہ مصحف میں نہیں لکھی گئیں؟'' کسی شخص نے اُن کی بات کا جواب نہیں دیا اور اس جلسہ میں ابوالکنو وسعد بن مالک بھی موجود تھا۔ پھر خود ہی مسلمہ نے کہا ''اِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ اَلَا اَبْشِرُوْا اَنْتُمُ الْمُفْلِحُوْنَ. وَالَّذِيْنَ آوَوْهُمْ وَنَصَرُوْهُمْ وَجَادَلُوْا عَنْهُمُ الْقَوْمَ الَّذِيْنَ غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ اُولٰئِكَ لَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا اُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ'' اور طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ابن عمرؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا'' دو شخصوں نے ایک سورۃ پڑھی جس کو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پڑھایا تھا۔ وہ دونوں شخص نماز میں اُسی سورۃ کو پڑھا کرتے تھے۔ ایک رات کو وہ دونوں آدمی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے تو اُن کو اُس سورۃ کا ایک حرف تک یاد نہ آیا۔ صبح کو سویرے ہی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے شب کا ماجرا بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کا حال سن کر فرمایا'' وہ سورۃ منسوخ شدہ قرآن میں تھی لہٰذا تم اُس کی طرف سے بے فکر ہو جاؤ''۔

صحیحین میں انسؓ کی روایت سے اُن بیر معونہ[1] کے اصحاب کے قصہ میں جو قتل کر دیئے گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن لوگوں کے قاتلوں پر بددعا کرنے کے لئے دعائے قنوت پڑھی تھی۔ یہ بات مذکور ہے کہ انسؓ نے کہا'' اُن لوگوں کے مقتول کے بارہ میں کچھ قرآن نازل ہوا تھا اور ہم نے اُس کو پڑھا بھی یہاں تک کہ وہ اٹھا لیا گیا۔ اور وہ قرآن یہ تھا ''اَنْ بَلِّغُوْا اَعنَّا قَوْمَنَا اِنَّا لَقِيْنَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَ اَرْضَانَا'' اور مستدرک میں حذیفہؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا '' یہ جو تم پڑھتے ہو۔ اُس کا ایک چہارم ہے''۔ یعنی سورۃ برأت کا حسین بن المناری نے اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بیان کیا ہے کہ منجملہ اُن چیزوں کے جن کی کتابت قرآن سے رفع کر لی گئی ہے مگر اُس کی یاد دلوں سے اٹھائی نہیں گئی نماز وتر میں پڑھی جانے والی قنوت کی دو سورتیں ہیں اور وہ سورۃ الخلع اور سورۃ الحفد کہلاتی ہیں۔

تنبیہ: قاضی ابوبکر نے کتاب الانتصار میں ایک قوم سے اس قسم کے منسوخ کا اقرار بیان کیا ہے کیونکہ اس بارہ میں آحاد خبریں آئی ہیں اور قرآن کے نازل ہونے یا اُس کے نسخ پر ایسے آحاد سے قطع (یقین) جائز نہیں ہوتا جن میں کوئی حجت نہیں پائی جاتی ہے۔ ابوبکر رازی کا قول ہے'' رسم اور تلاوت دونوں کا نسخ صرف اس طرح ہوتا ہے کہ خداوند کریم بندوں کو وہ آیات بھلا دیتا ہے انہیں عباد کے اوہام سے رفع کر کے اُن کو حکم دیتا ہے کہ وہ ان آیات کی طرف سے روگردانی کر لیں اور اُنہیں اپنے مصاحف میں نہ درج کریں۔ چنانچہ اس طریقہ پر مرور زمانہ کے ساتھ وہ منسوخ قرآن بھی ویسے ہی نابود اور بے نشان ہو جاتا ہے جس طرح اُن تمام قدیم کتب آسمانی کا نام ہی نام رہ گیا اور اُن کا وجود کہیں نہیں ملتا۔ جن

---

[1] ایک کنوئیں کا نام تھا۔

کا وجود پروردگار عالم نے قرآن کریم میں فرمایا اور کہا ہے "اِنَّ هٰذَا لَفِی الصُّحُفِ الْاُوْلٰی صُحُفِ اِبْرَاهِیْمَ وَمُوْسٰی" پھر یہ بات اس امر سے بھی خالی نہ ہونی چاہئے کہ نسخ کا وقوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہوا ہوتا کہ جس وقت آپ نے وفات پائی ہے اُس وقت وہ قرآن متلو (زیر تلاوت) نہ رہا ہو۔ یا یہ کہ آپ کے وفات کے وقت اور کچھ بعد تک وہ قرآن لکھا ہوا موجود ہو اور پڑھا جاتا رہا ہو۔ مگر بعد میں خداوند تعالیٰ نے اُسے لوگوں کے یاد سے اتار دیا اور اُن کے دلوں سے اُس کو رفع کر لیا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن میں سے کوئی آیت کا بھی نسخ ہونا کبھی جائز نہیں ہے۔

کتاب البرہان میں عمرؓ کا یہ قول بیان کرتے ہوئے کہ انہوں نے کہا تھا ''اگر لوگ یہ بات نہ کہتے کہ عمرؓ نے کتاب اللہ میں زیادتی کر دی ہے تو بے شک میں اُس (آیت رجم) کو قرآن میں لکھ دیتا''۔ لکھا ہے کہ اس قول کے ظاہری الفاظ سے آیت رجم کی کتابت کا جائز ہونا سمجھ میں آتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ صرف لوگوں کے کہنے سننے کے خیال سے عمرؓ اُس کے درج مصحف کرنے سے رُک گئے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جو چیز فی نفسہ جائز ہو اُس کے منع کرنے کے لئے کوئی چیز خارج سے قائم ہو جاتی ہے پس اگر وہ جائز ہے تو لازم آتا ہے کہ ثابت بھی ہو کیونکہ مکتوب کی شان یہی ہے کبھی کہا جاتا ہے کہ اگر اس آیت کی تلاوت باقی ہوتی تو عمرؓ اُس کے درج مصحف کرنے میں ہرگز تامل نہ کرتے اور لوگوں کے منہ آنے کا مطلق خیال نہ فرماتے اس واسطے کہ لوگوں کا برا بھلا کہنا امر حق سے مانع نہیں بن سکتا۔ بہر حال یہ ملازمت نہایت مشکل ہے۔ اور خیال کیا جاسکتا ہے کہ شاید عمرؓ نے اُس کو خبرِ واحد پا کر اثباتِ قرآن کی دلیل نہیں مانا لیکن اس سے حکم کا ثبوت تسلیم کر لیا تھا۔ چنانچہ اسی سبب سے ابن ظفر نے اپنی کتاب الینبوع میں اس آیت کو منسوخ التلاوت قرآن شمار کرنے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خبر واحد قرآن کو ثابت نہیں کرتی بلکہ یہ آیت منساء کی قسم سے ہے۔ نسخ کے قبیل سے نہیں۔ منساء اور منسوخ دونوں باہم نہایت مشابہ امور ہیں ان دونوں کے مابین فرق ہے تو اتنا کہ منساء کے لفظ ہی فراموش کر دیئے جاتے ہیں مگر اُن کا حکم معلوم رہتا ہے''۔ صاحب البرہان کا قول ہے کہ ''شاید عمرؓ نے اُس کو خبر واحد خیال کیا اس لئے مردود ہے کہ عمرؓ کا اس آیت کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پانا صحیح ثابت ہو چکا ہے۔

اور حاکم نے کثیر بن الصلت کے طریق سے روایت کی ہے اُس نے کہا کہ ''زید بن ثابت اور سعید بن العاصؓ دونوں صحابی کتابت مصحف کر رہے تھے۔ جب اس آیت پر پہنچے تو زید نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے وہ فرماتے تھے "اَلشَّیْخُ وَالشَّیْخَةُ اِذَا زَنَیَا فَارْجُمُوْهُمَا الْبَتَّةَ" یہ سن کر عمرؓ نے کہا جس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی اُسی وقت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور میں نے آپ سے عرض کیا کہ ''آیا میں اس کو لکھ لوں؟ پس گویا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میری اس بات کو ناپسند فرمایا۔ پھر عمرؓ نے کہا کیا تم یہ بات نہیں دیکھتے کہ بڈھا یا پختہ عمر آدمی محصن (بیوی رکھنے والا) نہ ہونے کی وجہ سے زنا کرے تو اُس کو کوڑے مارے جاتے ہیں۔ اور نوجوان شادی شدہ آدمی زنا کرتا ہے تو اس کو سنگسار کیا جاتا ہے؟'' ابن حجرؒ کتاب شرح المنہاج میں کہتے ہیں ''اس حدیث سے آیت رجم کی تلاوت نسخ ہونے کا سبب معلوم ہوتا ہے کیونکہ اُس کے ظاہر کے عموم سے جو امر مفہوم ہوتا ہے عمل اُس کے غیر پر ہوتا ہے۔ یعنی اس آیت کے ظاہر کا جو عموم ہے عمل اُس عموم پر نہیں بلکہ اُس کے علاوہ دوسرے امر پر عمل ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس بارہ میں اچھا نکتہ میرے خیال میں آیا ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ آیت رجم کی تلاوت منسوخ ہونے کا سبب امت پر یہ آسانی کرتا ہے کہ گو اس آیت کا حکم باقی ہے لیکن اُس آیت کی تلاوت اور کتابت مصحف میں مشتہر نہ کی جاوے کیونکہ یہ نہایت گراں اور سخت حکم ہے اور بہت ہی بھاری سزا۔ اور اس نسخ تلاوت و کتابت میں یہ اشارہ بھی ہے کہ پردہ داری اور عیب پوشی ایک مستحب (پسندیدہ) امر ہے۔ نسائی نے روایت کی ہے کہ "مروان بن الحکم نے زید بن ثابتؓ سے کہا "تم اس آیت (رجم) کو مصحف میں کیوں نہیں لکھتے؟" زیدؓ نے جواب دیا۔ کیا تم نے دو بیاہے ہوئے نوجوانوں کو سنگسار کئے جاتے نہیں دیکھا ہے؟ اور بے شک ہم نے اس بات کا باہم تذکرہ کیا تھا جس کو سن کر عمرؓ نے کہا اس بارہ میں تمہاری طرف سے میں ہی کافی ہوں"۔ اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ "یا رسول اللہ! آپ میرے لئے آیت رجم لکھ دیجئے" آپؐ نے فرمایا "نہیں تم نہیں لکھ سکتے"۔ عمرؓ کا یہ کہنا کہ "آپ میرے لئے لکھ دیجئے ان معنوں میں تھا کہ آپؐ مجھ کو لکھنے کی اجازت عطا فرمایئے اور لکھنے دیجئے۔ ابن الضریس نے کتاب فضائل القرآن میں یعلی بن حکیم کے واسطہ سے زید بن اسلم کی یہ روایت درج کی ہے کہ "عمرؓ نے لوگوں کو خطبہ سنانے کی اثناء میں کہا "تم لوگ رجم کے بارہ میں کوئی شکایت نہ کرو کیونکہ یہ آیت حق ہے اور میں نے ارادہ کیا تھا کہ اُس کو مصحف میں بھی لکھ دوں پھر میں نے اُبی بن کعبؓ سے اس کے متعلق رائے لی تو اُنہوں نے کہا "کیا اس وقت میں اِس آیت کے قرأت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھ رہا تھا۔ اُس وقت تمہی نے آکر میرے سینہ پر ہاتھ نہیں مارا اور یہ نہیں کہا تھا کہ "تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت رجم پڑھنا سیکھتا ہے اور لوگوں کی یہ حالت ہے کہ وہ گدھوں کی طرح اس کام میں مشغول رہتے ہیں؟" ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں آیت رجم کی تلاوت رفع ہونے کا سبب بیان کرنے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وہ سبب اختلاف ہے۔

تنبیہ: ابن الحصار نے اس نوع کے بارہ میں ایک بات یہ کہی ہے کہ "اگر کوئی اعتراض کرے کہ نسخ کا وقوع بغیر کسی بدل و معاوضہ یا قائم مقام کے کیونکر ہوسکتا ہے؟ اس لئے خداوند کریم نے تو خود فرمایا ہے "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلِهَا" اور ان اخبار کے ذریعہ سے جو آیات منسوخ ہوئی ہیں اُن کا کوئی قائم مقام قرآن میں داخل نہیں ہوا۔ تو اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ قرآن میں جو کچھ اس وقت ثبت ہے اور اُس میں سے منسوخ نہیں ہوا وہی منسوخ التلاوت قرآن کا بدل اور قائم مقام ہے کیونکہ خداوند کریم نے جس قدر حصہ قرآن میں سے منسوخ فرما دیا ہے اور ہم اُس کو نہیں جانتے تو اُس کے بدل میں ہمیں وہ قرآن ملا ہے جس کو ہم نے جانا اور جس کے لفظ اور معنی تواتر کے ذریعہ سے ہم تک نہیں پہنچے ہیں۔

اڑتالیسویں نوع

مشکل اور اختلاف و تناقض کا وہم دلانے والی آیات

قطرب نے اس نوع میں ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اس سے وہ مراد قرآن ہے جو کہ آیتوں کے مابین

تعارض ہونے کا وہم دلاتا ہے حالانکہ خداوند کریم کا کلام اس خرابی سے پاک ہے اور اس کے متعلق خود پروردگارِ عالم نے بھی یہ فرمایا ہے "وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا" یعنی اگر یہ قرآن خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور کا نازل کیا ہوتا تو بے شک اس میں بہت سا اختلاف پایا جاتا''۔ لیکن مبتدی شخص کو بعض اوقات ایسی بات پیش آ جاتی ہے جس میں اُس کو اختلاف کا وہم گزرتا ہے حالانکہ درحقیقت اس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ لہٰذا ضرورت پڑی کہ اُس وہم کو زائل کرنے کا کوئی سامان کیا جائے اور جس طرح اختلاف حدیث کے دفع کرنے اور اُس کے متعارض کے جمع کرنے کے بیان میں کتابیں تصنیف ہوئی ہیں ویسے ہی مشکلات قرآن کے میں بھی کچھ توضیح کر دی جائے۔

مشکلات قرآن کی بابت ابن عباسؓ سے کچھ کلام مروی ہے اور بعض مواقع پر اُن سے توفیقی قول بھی بیان ہوا ہے۔

عبدالرزاق اپنی تفسیر میں لکھا ہے'' ہم کو معمر نے رجل کے واسطہ سے اور رجل نے منہال بن عمرو کے ذریعہ سے سعید بن جبیرؒ کا یہ قول سنایا کہ انہوں نے بیان کیا ہے'' ایک شخص ابن عباسؓ کے پاس آ کر کہنے لگا میں نے قرآن میں چند ایسی چیزیں دیکھی ہیں جو مجھ کو مختلف معلوم ہوتی ہیں۔ ابن عباسؓ نے دریافت کیا'' وہ کیا ہے۔ کیا کوئی شک پڑ گیا ہے''۔ سائل نے کہا'' شک نہیں بلکہ اختلاف ہے''۔ ابن عباسؓ نے کہا'' پھر تم کو قرآن میں جو اختلاف نظر آیا ہے اُس کو بیان کرو''۔ سائل نے کہا'' سنئے اللہ پاک فرماتا ہے "ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلَّآ اَنْ قَالُوْا وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ" اور فرمایا ہے "وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِيْثًا" اور حقیقت یہ ہے کہ اُنہوں نے پردہ داری کی تھی اور میں سنتا ہوں کہ خدا فرماتا ہے "فَلَآ اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّلَا يَتَسَآءَلُوْنَ" اور پھر کہتا ہے "وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَسَآءَلُوْنَ" اور خداوند کریم نے کہا ہے "أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْاَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ ...... طَائِعِيْنَ" اور پھر دوسری آیت میں کہا ہے "اَمِ السَّمَآءُ بَنٰهَا" اور فرمایا ہے "وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا" اور میں خداوند کریم کو یہ فرماتے سنتا ہوں کہ وہ کہتا ہے" كَانَ اللّٰهُ" بھلا خداوند کی شان اور'' کان اللہ'' کے کہنے میں کیا مناسبت ہے؟ ابن عباسؓ نے اُس شخص کی پوری بات سن کر فرمایا'' قولہ تعالیٰ "ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلَّآ اَنْ قَالُوْا ......" بالکل بجا ہے اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت روزِ قیامت کو مشرکین یہ دیکھیں گے کہ اللہ پاک اہلِ اسلام کے اور تمام گناہوں کو معاف فرما رہا ہے۔ مگر شرک کو نہیں معاف کرتا۔ اور اس کے علاوہ کوئی گناہ بھی معاف کر دینا خدا تعالیٰ کو کچھ گراں نہیں معلوم دیتا تو اُس وقت مشرک لوگ بھی اپنی بخشش کی امید میں جان بوجھ کر اس جرم سے انکار کریں گے اور کہیں گے "وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ" (خدا کی قسم ہم تو شرک کرنے والے نہ تھے) "فَخَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى اَفْوَاهِهِمْ وَتَكَلَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ" پس اُس وقت اللہ پاک اُن کے مونہوں پر مُہر لگا دے گا۔ اور اُن کے ہاتھ پیر گفتگو کر کے بتائیں گے کہ وہ لوگ کیا کیا کرتے تھے۔ "فَعِنْدَ ذٰلِكَ يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَعَصَوُا الرَّسُوْلَ لَوْ تُسَوّٰى بِهِمُ الْاَرْضُ وَلَا يَكْتُمُوْنَ اللّٰهَ حَدِيْثًا" تب پھر کافر لوگوں اور رسول کی نافرمانی کرنے والوں کے دل یہ چاہیں گے کہ کاش وہ زمین میں دھنسا دیئے جاتے اور خدا تعالیٰ سے کوئی بات نہ چھپاتے''۔ اور قولہ تعالیٰ "فَلَآ اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّلَا يَتَسَآءَلُوْنَ" تو اس کا بیان اور سیاق کلام یوں ہے "اِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ فَلَآ اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّلَا يَتَسَآءَلُوْنَ ثُمَّ نُفِخَ فِيْهِ اُخْرٰى فَاِذَا هُمْ قِيَامٌ يَّنْظُرُوْنَ وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ يَّتَسَآءَلُوْنَ" اور خداوند کریم کا قول "خَلَقَ الْاَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ" تو اس کی

نسبت معلوم کرنا چاہئے کہ زمین آسمان سے پہلے پیدا کی گئی اور آسمان اُس وقت دھواں تھا۔ پھر خدا نے آسمانوں کے ساتوں طبق پیدائش زمین کے بعد دونوں میں بنائے اور خداوند کریم کا یہ ارشاد "وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذَالِکَ دَحَاھَا" اس میں وہ کہتا ہے کہ اُس نے زمین میں پہاڑ، دریا، درخت اور سمندر بنائے۔ اور قولہ تعالیٰ "کَانَ اللّٰہُ" کی بابت یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ خداوند کریم پہلے (ازل) سے ہے اور یونہی رہے گا۔ وہ اسی طرح عزیز، حکیم، علیم اور قدیر ہے اور ہمیشہ یونہی رہے گا۔ پس قرآن میں جو کچھ تم کو اختلاف ہے ہو وہ اسی کے مشابہ ہے جو کہ میں نے تم سے ذکر کیا اور اللہ پاک نے کوئی چیز ایسی نہیں نازل کی ہے جس سے درست مراد نہ ظاہر ہوتی ہو مگر اکثر آدمی اس بات کو نہیں جانتے ہیں"۔ اس حدیث کو از اول تا آخر حاکم نے اپنی مستدرک میں روایت کیا ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے اور اس حدیث میں اصل صحیح میں بھی ہے۔

ابن حجر اپنی شرح صحیح میں لکھتا ہے کہ اس حدیث کا ماحصل چار باتوں کا سوال ہے اول روزِ قیامت باہم لوگوں میں سوال ہونے کی نفی اور پھر اُس باہمی سوال کا ذکر۔ دوسرے مشرکین کا اپنے حال کو چھپانا اور پھر اُس کو افشا کر دینا۔ تیسرے یہ سوال کہ آسمان اور زمین میں سے کون پہلے پیدا کیا گیا اور چوتھا سوال یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی بابت لفظ کَانَ کیوں لگایا گیا؟ اس واسطے کہ وہ زمانہ گزشتہ پر دلالت کرتا ہے اور پروردگار عالم لم یزل اور لم یزال ہے۔ اور ابن عباسؓ کے جواب کا حاصلِ سوال اول کے بعد اہل حشر کے باہمی دریافت حال کا اثبات ہے۔ دوسرے سوال کے جواب میں اُنہوں نے کہا ہے کہ مشرکین زبان سے اپنی خطائیں چھپائیں گے۔ اس واسطے اُن کے ہاتھ پیر اور اعضاء (بحکم الٰہی) گفتگو کر کے اُن کا راز فاش کر دیں گے۔ تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ خداوند کریم نے پہلے زمین کو دو دنوں میں پیدا فرمایا۔ مگر اُس نے بچھایا نہیں تھا۔ پھر دو دنوں میں آسمانوں کو بنایا اور اس کے بعد زمین کو گسترده کر کے دو دن کے اندر اُس میں پہاڑ وغیرہ بنائے اور اس طرح زمین کی ساخت میں چار دن صرف کئے اور چوتھے سوال کا یہ جواب دیا کہ لفظ "کان" اگرچہ ماضی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن وہ انقطاع کا مستلزم نہیں۔ بلکہ اُس سے مراد یہ ہے کہ خداوند کریم ہمیشہ ایسا ہی رہے گا اور سوال اول کے جواب میں ایک دوسری تاویل یہ بھی آئی ہے کہ قیامت کے دن باہمی دریافت حال ہونے کی نفی اُس وقت میں ہے جبکہ لوگ صور کی آواز سے دہشت زدہ، حساب لئے جانے میں گرفتار اور صراط پر سے گزر رہے ہوں گے۔ اور ان حالتوں کے ماسوا دیگر حالات میں اُس کا اثبات کیا گیا ہے اور یہ تحویل السدی سے منقول ہے۔

ابن جریرؒ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے اس بات کی روایت کی ہے کہ نفی سوال باہمی پہلی مرتبہ صور پھونکے جانے کے وقت اور باہمی استفسار حال کا اثبات دوبارہ نفخ صور ہونے کے وقت ہوگا۔ اور ابن مسعودؓ نے نفی[1] مسالۃ کی ایک اور معنی پر یہ تاویل کی ہے کہ وہ ایک دوسرے سے پوچھنا ایک شخص کا دوسرے آدمی سے معافی مانگنا ہوگا۔ چنانچہ ابن جریرؒ نے اذان کے طریق سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا "میں ایک بار ابن مسعودؓ کے پاس گیا تو اُنہوں نے بیان کیا" قیامت کے دن بندہ کا ہاتھ تھام کر منادی کی جائے گی کہ یہ فلاں شخص فلاں آدمی کا بیٹا ہے اس لئے جس شخص کا کوئی حق اس کی طرف ہو اُس کو چاہئے کہ وہ آئے پھر ابن مسعودؓ نے کہا "لہٰذا عورت اُس وقت یہ خواہش کرے گی کہ اُس کا کوئی حق اُس کے باپ، بیٹے، بھائی یا شوہر پر ثابت ہو۔ "فَلَآ اَنْسَابَ بَیْنَھُمْ یَوْمَئِذٍ وَّلَا یَتَسَآءَ لُوْنَ" یعنی پس اُس روز ان

---

[1] باہمی استفسار حال کی نفی۔

کے فیما بین کوئی رشتہ اور کنبہ داری نہ ہوگی۔ اور نہ وہ ایک دوسرے کو پوچھیں گے۔

دوسرے طریق سے مروی ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا "اُس دن کسی شخص سے نسب کا کچھ حال نہ دریافت ہوگا اور نہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے اُس کا کوئی سوال کریں گے اور نہ وہاں قرابت داری ہوگی۔ دوسرے سوال کے متعلق اس سے بھی بڑھ کر بسیط اور مفصل جواب اُس روایت میں وارد ہوا ہے جس کو ابن جریر نے ضحاک بن مزاحم سے نقل کیا ہے ضحاک نے کہا "نافع بن الازرق نے ابن عباسؓ کے پاس آ کر قولہ تعالیٰ "وَلَا يَكْتُمُونَ اللّٰهَ حَدِيْثًا" اور قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ" کو دریافت کیا۔ ابن عباسؓ نافع کا سوال سن کر فرمانے لگے "ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تم اپنے ساتھیوں سے یہ کہہ کر آئے ہو کہ میں ابن عباسؓ سے متشابہ القرآن کو دریافت کرنے جاتا ہوں۔ اچھا تم اُن کو جا کر بتا دینا کہ جس وقت قیامت کے دن اللہ پاک تمام آدمیوں کو جمع فرمائے گا۔ اُس وقت مشرکین باہم یہ کہیں گے کہ خدا تعالیٰ محض توحید کے ماننے والوں کے سوا اور کسی کی توبہ قبول نہیں کرتا۔ لہٰذا اُس سے سوال ہوگا تو کہیں گے "وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ" خدا کی قسم ہم تو مشرک نہ تھے۔ پھر اُن کے مونہوں پر مُہریں لگا دی جائیں گی اور اُن کے ہاتھ پیر گویا کئے جائیں گے"۔ اس قول کی تائید اُس نقل سے بھی ہوتی ہے جس کو مسلم نے ایک حدیث کے اثناء میں ابی ہریرہؓ کی روایت سے بیان کیا ہے اور اُس میں آیا ہے کہ "پھر تیسرا شخص ملے گا اور وہ کہے گا کہ اے رب میں تجھ پر، تیری کتاب پر اور تیرے رسول پر ایمان لایا ہوں اور جس قدر اُس میں توانائی ہوگی اتنی باری تعالیٰ کی ثنا کرے گا"۔ پھر خداوند کریم فرمائے گا کہ "اب ہم تیرے اعمال پر ایک گواہ پیش کرتے ہیں"۔ وہ شخص دل میں یاد کرے گا کہ "بھلا کون مجھ پر گواہی دے سکتا ہے" بعدہٗ (بحکم الٰہی) اُس کی زبان بند ہو جائے گی اور اُس کے ہاتھ پیر گواہ بن کر اُس کی بداعمالیوں کا اظہار کریں گے"۔

تیسرے سوال کے بارہ میں بھی کئی دوسرے جوابات آئے ہیں۔ ازانجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ثم۔ واؤ کے معنی میں آیا ہے اور اس طرح یہاں کوئی شبہ وارد نہیں ہو سکتا اور کہا گیا ہے کہ اس جگہ خبر کی ترتیب مراد ہے اور مخبر بہ کی ترتیب مقصود نہیں جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" میں ہے اور یہ قول بھی ہے کہ نہیں ثم اس جگہ اپنے باب (قاعدہ) پر آیا ہے جو کہ دو خلقتوں کے مابین تفاوت ثابت کرنا ہے نہ کہ زمانہ کی تراخی (دیر اور مہلت) اور کہا گیا ہے کہ "خلق" اس مقام پر "قدر" کے معنی میں آیا ہے۔

اب چوتھے سوال کے بابت اور ابن عباسؓ نے اُس کا جو کچھ جواب دیا ہے اُس کے بارہ میں آیا ہے۔ اُس کے بارہ میں کہا جاتا ہے ابن عباسؓ کے کلام میں یہ احتمال ہے کہ اس کی مراد یوں ہے۔ خداوند کریم نے اپنا نام غفور اور رحیم رکھا ہے اور یہ نام رکھنا زمانہ ماضی میں تھا کیونکہ اسم کا تعلق موسوم کے ساتھ منقضی ہو گیا اور اب رہیں دونوں صفتیں تو وہ جوں کی توں اب تک باقی ہیں۔ وہ کبھی منقطع ہی نہ ہوں گی کیونکہ جس وقت بھی خدا تعالیٰ موجود یا آئندہ زمانہ میں مغفرت اور رحمت کا ارادہ فرمائے گا اُسی وقت ان اسماء کے معنی مراد واقع ہو جائیں گے"۔ یہ بات شمس کرمانی نے لکھی ہے اور کہا ہے کہ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ ابن عباسؓ نے دو جواب دیے ہوں۔ ایک یہ کہ بھی تسمیہ (نام رکھنا) ایسی بات تھی جو زمانہ گزشتہ میں ہو کر ختم ہو گئی۔ اور صفت ایسی شے ہے جس کی انتہا نہیں پائی جاتی۔ دوسرا جواب یوں دیا ہو کہ "کان" کے معنی ہیں دوام اس لئے خداوند تعالیٰ برابر اور ہمیشہ یوں ہی رہے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ سوال کو دو مسئلوں پر حمل کیا جائے۔ گویا یوں کہا جاتا

تھا کہ یہ لفظ خداوند کریم کی نسبت زمانہ ماضی میں غفور اور رحیم ہونے کی خبر دیتا ہے۔ باوجودیکہ اُس وقت کوئی موجود جو مغفرت کا اور رحم کا سزاوار بنتا پایا نہیں جاتا تھا اور یوں کہ اب زمانۂ موجود میں خدا تعالیٰ ویسا (یعنی غفور و رحیم) نہیں رہا جیسا کہ لفظ کان اِس بات کا پتہ دیتا ہے۔ لہٰذا پہلی بات کا جواب اس طرح دیا جائے گا کہ خدائے پاک زمانہ ماضی میں ان توصیفی اسماء سے موسوم ہوتا تھا اور دوسری بات کا جواب یہ ہوگا کہ کان کو دوام کے معنی دیئے جاتے ہیں۔ کیونکہ علمائے نحو کا قول ہے کہ لفظ کان ماضی دائمی یا ماضی منقطع کے طور پر اپنی خبر کا ثبوت چاہتا ہے۔

ابن ابی حاتم نے ایک دوسری وجہ پر ابن عباسؓ ہی سے یہ روایت کی ہے کہ ایک یہودی نے اُن سے کہا ''تم لوگ کہتے ہو کہ: ''اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَزِیْزًا حَکِیْمًا'' یعنی اللہ پاک زمانہ گزشتہ میں عزیز و حکیم تھا۔ پس یہ بتاؤ کہ آج وہ کیسا ہے؟ ابن عباسؓ نے اُسے جواب دیا کہ پروردگار عالم فی نفسہٖ عزیز و حکیم تھا۔

مشکل اور متشابہ قرآن کا ایک اور موضع جس میں ابن عباسؓ کو بھی توقف کرنا پڑا یہ ہے کہ ابوعبید نے کہا اُس سے اسماعیل بن ابراہیم نے بواسطہ ایوب بن ابی ملیکہ کا یہ قول بیان کیا ہے ''کسی شخص نے ابن عباسؓ سے: ''یَوْمٌ کَانَ مِقْدَارُہٗ اَلْفَ سَنَۃٍ ط'' اور قولہ تعالیٰ: ''یَوْمٌ کَانَ مِقْدَارُہٗ خَمْسِیْنَ اَلْفَ سَنَۃٍ'' کا مدعا دریافت کیا تھا تو ابن عباسؓ نے کہا ''وہ دونوں دو دن ہیں جن کا ذکر خدا نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ اُن کو اچھی طرح جاننے والا ہے''۔ ابن ابی حاتم نے بھی یہ قول اسی وجہ کے ساتھ روایت کیا ہے اور اس میں اتنا زیادہ کیا ہے کہ (ابن عباسؓ نے کہا) ''میں نہیں جانتا کہ یہ کیا چیز ہے اور مجھ کو ناپسند ہے کہ ان کے بارہ میں وہ بات کہوں جس کا مجھے علم نہیں''۔ ابن ابی ملیکہ کہتا ہے پھر میں اونٹ پر سوار ہو کر آگے چلا یہاں تک کہ سعید بن المسیبؒ کے پاس پہنچا۔ اُن سے بھی یہی سوال کیا گیا اور اُنہیں بھی اس کا کوئی مناسب جواب نہ سوجھ پڑا۔ میں نے اُن کی یہ حالت دیکھ کر کہا کیا میں تم کو وہ بات بتا دوں جو کہ ابن عباسؓ سے سن کر آ رہا ہوں؟ اُن کو ابن عباس کا قول سنا دیا۔ ابن المسیبؒ میرا بیان سن کر اُس شخص سے جو اُن سے سوال کرتا تھا کہنے لگا ''دیکھو یہ ابن عباسؓ بھی اس امر میں کچھ کہنے سے پرہیز کرتے ہیں اور وہ مجھ سے بدرجہا بڑھ کر (قرآن کا) علم رکھتے ہیں''۔

ابن عباسؓ ہی سے یہ بھی مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''ہزار سال کا دن امر (حکم الٰہی) کے چال کی مقدار اور اُس کے تعالیٰ کی جانب عروج کرنے کا اندازہ ہے۔ اور سورۃ الحج میں جو ہزار سال کا دن مذکور ہے وہ اُن چھ دنوں میں سے کوئی ایک دن ہے جن میں خدا تعالیٰ نے آسمانوں کو پیدا فرمایا ہے اور پچاس ہزار سال کا دن قیامت کا دن ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے سماک بن حرب کے طریق پر عکرمہ سے اور عکرمہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''ایک شخص نے ابن عباسؓ سے کہا ''تم مجھ سے بیان کرو کہ یہ آیتیں کیا مطلب رکھتی ہیں؟ قولہ تعالیٰ: ''فِیْ یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُہٗ خَمْسِیْنَ اَلْفَ سَنَۃٍ'' اور ''وَیُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَی الْاَرْضِ ثُمَّ یَعْرُجُ اِلَیْہِ فِیْ یَوْمٍ کَانَ مِقْدَارُہٗ اَلْفَ سَنَۃٍ'' اور کہا ''وَاِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّکَ کَاَلْفِ سَنَۃٍ؟'' ابن عباسؓ نے جواب دیا۔ قیامت کے دن کا حساب پچاس ہزار سال ہے اور آسمانوں کی خلقت چھ دنوں میں ہوئی اُن میں سے ہر ایک دن ایک ہزار سال کا ہوگا۔ اور قولہ تعالیٰ ''یُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ اِلَی الْاَرْضِ......'' میں جو ہزار سال کا ایک دن بتایا گیا ہے یہ امر کے چال کی مقدار ہے''۔ اور بعض لوگ اس طرح گئے ہیں کہ اس سے روزِ قیامت مراد ہے اور وہ قولہ تعالیٰ: ''یَوْمٌ عَسِیْرٌ عَلَی الْکَافِرِیْنَ غَیْرُ یَسِیْرٍ'' کی دلیل سے مومن اور کافر کی حالت کا

اعتبار کر کے کہا گیا ہے۔

فصل

زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ''اختلاف کے کئی اسباب ہیں ازانجملہ ایک سبب یہ ہے کہ مخبر یہ کا وقوع مختلف احوال اور متعدد اطوار پر ہوا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے آدمؑ کی پیدائش کے بارہ میں کہیں تو[1] ''من تراب'' کسی جگہ[2] ''مِنْ حَمَاٍ مَسْنُوْنٍ'' گاہے[3] ''مِنْ طِيْنٍ لَازِبٍ'' اور کسی مقام پر[4] ''مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ'' ارشاد فرمایا ہے۔ پس یہ الفاظ بھی مختلف ہیں اور اِن کے معانی بھی مختلف حالتیں رکھتے ہیں کیونکہ صلصال حماء کے علاوہ دوسری چیز ہے اور حماء تراب کے سوا شے دیگر ہے۔ لیکن اِن سب چیزوں کا مرجع ایک ہی جوہر کی طرف ہے اور وہ جوہر تراب ہے۔ پھر تراب ہی سے بتدریج یہ سب حالتیں ہوتی گئیں۔ یا مثلاً خداوند کریم نے ایک جگہ ''فَاِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ'' فرمایا ہے اور دوسری جگہ اُسی کی نسبت ''تَهْتَزُّ كَاَنَّهَا جَانٌّ'' ارشاد کیا ہے ''جانٌ'' چھوٹے سانپوں کو کہتے ہیں۔ اور ثعبان بڑے سانپ کا اسم جنس ہے (اژدھا) اور یہ دو نام ایک ہی چیز (عصائے موسیٰ) کے اس لئے رکھے گئے کہ قد و قامت میں وہ اژدھا کے برابر تھی مگر سبک روی اور جنبش میں اُس کی حرکت اور تیزی رفتار چھوٹے سانپوں کے مشابہ پائی جاتی تھی۔

دوسرا سبب موضع کا اختلاف ہے جس طرح قولہ تعالیٰ ''وَقِفُوْهُمْ اِنَّهُمْ مَسْئُوْلُوْنَ'' اور قولہ تعالیٰ ''فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ'' باوجود اس کے کہ اسی کے ساتھ باری تعالیٰ یہ بھی فرماتا ہے کہ ''فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهٖٓ اِنْسٌ وَّلَا جَانٌّ'' الحلیمی کہتا ہے کہ ان مواضع پر پہلی آیت کو توحید اور تصدیق انبیاء کے سوال پر محمول کیا جائے گا۔ اور دوسری آیت کا حمل اُن امور کے سوال پر ہوگا جو کہ دین کی شریعتوں (طریقوں) اور فروعات میں سے اقرار بالنبوت کے لئے لازم آتی ہیں''۔ حلیمی کے سوا کسی دوسرے شخص نے دوسری آیت کا حمل جگہوں کے اختلاف پر کیا ہے کیونکہ قیامت میں بکثرت موقف ہوں گے کہ اُن میں سے کسی جگہ میں لوگوں سے سوال کیا جائے گا اور کسی مقام پر پرسش نہ بھی ہوگی۔ کہا گیا ہے کہ مثبت سوال شرم دلانے اور جھڑکنے کا سوال ہے اور منفی سوال معذرت کی خواہش اور حجت بیان کرنے کی طلب ہے۔ مثلاً اللہ پاک نے ایک موقعہ پر[5] ''اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ'' فرمایا ہے اور دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا[6] ''فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ'' شیخ ابوالحسن شاذلی نے پہلی آیت کا حکم قولہ تعالیٰ ''فَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ'' کی دلیل سے توحید (خدا کو واحد ماننے کی تاکید) پر حمل کیا ہے اور دوسری آیت کا حکم اعمال پر محمول فرمایا ہے۔ کہا گیا ہے نہیں بلکہ وہ دوسری آیت پہلی

[1] خشک مٹی سے۔

[2] سڑی ہوئی کیچڑ سے۔

[3] کھنکھناتی ہوئی مٹی سے جو ٹھیکرے کی طرح تھی۔

[4] چپکنے والی مٹی سے۔

[5] خدا سے اس طرح ڈرو جس کہ اُس سے ڈرنے کا حق ہے۔

[6] پس جس قدر تم سے ہو سکے اُس قدر اللہ سے ڈرو۔

آیت کی ناسخ ہے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً" اور قولہ تعالیٰ "وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ" میں پہلی آیت سے عدل کا ممکن ہونا سمجھ میں آتا ہے اور دوسری آیت سے عدل کی نفی ہو رہی ہے۔ اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ پہلی آیت حقوق کو پوری طرح ادا کرنے کے بارہ میں ہے اور دوسری آیت دلی میلان کے بابت ہے جو کہ انسان کی قدرت میں ہے اور مثلاً اللہ پاک خود فرماتا ہے "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ" اور اسی کے ساتھ دوسری جگہ ارشاد فرماتا ہے "اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا" کہ اس میں سے پہلی آیت امر شرعی کے بارہ میں ہے اور دوسری آیت امر کونی کے متعلق قضاء اور تقدیر کے معنوں میں۔

تیسرا سبب دو باتوں کا فعل کی جہتوں میں مختلف ہونا پایا جاتا ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَلَمْ تَقْتُلُوْهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ" اور "وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى" کہ ان میں قتل کی اضافت کفار کی طرف اور رمی (پھینک مارنے) کی اضافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب فرمائی ہے۔ کسب اور مباشرت کے اعتبار سے اور تاثیر کے لحاظ سے دونوں امور کی نفی رسولؐ اور کفار دونوں کی ذات سے کر دی ہے۔

سبب چہارم یہ ہے کہ دو باتوں کا اختلاف حقیقت اور مجاز میں ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "وَتَرَى النَّاسَ سُكٰرٰى وَمَا هُمْ بِسُكٰرٰى" (اور تو لوگوں کو نشہ میں چور نہ ہوں گے) یعنی پہلی مرتبہ مجاز اُسکاریٰ (نشہ میں چور) کہا گیا ہے۔ اور مراد یہ ہے کہ وہ روز قیامت کے ہولناک نظارہ سے بدحواس ہوں گے نہ کہ یہ حقیقتاً شراب کے نشہ سے مست ہوں گے۔ پانچواں سبب وہ اختلاف ہے جو کہ دو وجہوں اور دو اعتباروں سے ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ[1] "فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيْدٌ" کہ اسی کے ساتھ یہ بھی فرمایا ہے[2] "خَاشِعِيْنَ مِنَ الذُّلِّ يَنْظُرُوْنَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ" قطرب کا قول ہے قولہ تعالیٰ "فَبَصَرُكَ" اس معنی میں آیا ہے کہ تیرا علم اور تیری معرفت اُس چیز کے ساتھ قوی ہے۔ یہ اہل عرب کے قول بصر بکذا (یعنی علم حاصل کیا یا جان گیا)، سے ماخوذ ہے اور اس سے آنکھوں سے دیکھنا ہرگز مراد نہیں'۔ الفارسی کہتا ہے' اور اس بات پر قولہ تعالیٰ "فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَآءَكَ" بھی دلالت کرتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ آمَنُوْا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ" کہ اسی کے ساتھ یہ بھی ارشاد ہوا ہے۔ "اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ" ان دونوں آیتوں کو مقابلہ میں لا کر دیکھنے سے یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ وجـل (ترسندگی) طمانیت (سکون و تسکین قلب) کے خلاف امر ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ طمانیت معرفت توحید کے ساتھ شرح صدر حاصل ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور'' جـل '' (ترسندگی) لغزش کا خوف ہونے کے وقت۔ اور راہ راست سے بھٹک جانے کے خیال سے دل کانپ اٹھتے ہیں۔ اور ایک موقع پر یہ دونوں باتوں ایک ہی آیت میں جمع بھی ہو گئی ہیں اور وہ آیت یہ ہے۔ قال تعالیٰ "تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ......"۔

اور قولہ تعالیٰ "وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُّؤْمِنُوْا اِذْ جَآءَهُمُ الْهُدٰى وَيَسْتَغْفِرُوْا رَبَّهُمْ اِلَّا اَنْ تَاْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْاَوَّلِيْنَ اَوْ يَاْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا" کہ یہ آیت اپنے اندر ذکر کی گئی دو چیزوں میں سے کسی ایک ہی چیز میں ایمان سے منع کرنے والی

---

[1] سو آج تیری نگاہ تیز ہے۔

[2] ذلت سے عاجزی کرتے ہوئے چوری کی نگاہ سے دیکھتے ہوں گے۔

شے ہونے کا حصر کر دینے پر دلالت کر دی ہے۔ پھر خدا تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا ہے "وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ یُّؤْمِنُوْا اِذْ جَآءَهُمُ الْهُدٰى اِلَّآ اَنْ قَالُوْٓا اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَّسُوْلًا" اور یہ مذکورہ سابق آیت میں دو چیزوں کے اندر جو حصر ہوا ہے ان کے علاوہ دوسرا حصر ہے اور اُن چیزوں کے سوا اور چیزوں میں حصر ہوا ہے لہٰذا اس مقام پر بھی لوگوں نے اشکال وارد کیا ہے۔

ابن عبدالسلام نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ پہلی آیت کے معنی ہیں لوگوں کو بجز اس کے اور کسی چیز کے ارادہ نے ایمان لانے سے منع نہیں کیا کہ اُن کے پاس بھی زمین کے اندر زندہ اتار دیئے جانے یا اسی طرح کے وہ دوسرے عذاب آئیں جو کہ اگلے لوگوں پر آ چکے ہیں۔ یا یہ کہ اُن پر آخرت میں عذاب اُن کے سامنے آ کھڑا ہو۔ پس اللہ پاک نے یہ خبر دی ہے کہ اُس کا ارادہ ایمان نہ لانے والے بندوں کو ان دو مذکورہ بالا فوق باتوں میں سے کسی ایک بات کی زد میں لانا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ خداوند کریم کا ارادہ مراد کے منافی امر کے وقوع سے مانع ہوتا ہے۔ بدیں لحاظ یہ حقیقی سبب میں ممانعت کا حصر ہے کیونکہ دراصل ذاتِ باری تعالیٰ ہی مانع ہے۔ دوسری آیت کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کو ایمان لانے سے بجز اس کے کسی امر نے منع نہیں کیا کہ اُنہیں خدا تعالیٰ کے بشر کو رسول بنا کر بھیجنے سے سخت اچنبھا تھا کیونکہ غیر مومنین کا قول ہرگز ایمان سے مانع نہیں اور اُس قول میں مانع از ایمان ہونے کی صلاحیت نہیں مگر وہ قول التزامی طور پر متحیر ہونے اور اچنبھے میں پڑ جانے پر دلالت کرتا ہے۔ یہ امر یعنی استغراب مانع بننے کے مناسب ہے پھر اُن لوگوں کا استغراب حقیقی مانع نہیں بلکہ عادتاً مانع آنے والی چیز ہے۔ کیونکہ ارادۃ اللہ کے ساتھ وجود ایمان جائز نہیں اور اس کے ساتھ ایمان کا پایا جانا روا ہے لہٰذا یہ حصر عادتاً مانع آنے والی شے میں ہے۔ اور پہلا حصر حقیقی مانع میں تھا اور اب ان دونوں آیتوں میں بھی کوئی منافات نہیں رہی۔

نیز قولہ تعالیٰ "فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا" اور "فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللّٰهِ" کو قولہ تعالیٰ "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِاٰيٰتِ رَبِّهٖ فَاَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ" اور قولہ تعالیٰ "اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ" وغیرہ آیتوں کے ساتھ مقابلہ میں لا کر اشکال وارد کیا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر استفہام سے نفی مراد ہے اور معنی یہ ہیں کہ لَا اَحَدَ اَظْلَمُ یعنی کوئی اُس سے بڑھ کر ظالم نہیں۔ چنانچہ اس اعتبار پر خبر یہ ہوگی (جملہ خبریہ) اور خبر ہونے کی حالت میں آیتوں کا مطلب اُن کے ظاہر کے مطابق لیا جائے تو وہ معنی اور الفاظ میں تناقض پیدا کر دے گا۔ اس کا جواب کئی طرح پر دیا گیا ہے از انجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ہر ایک موضع اپنے صلہ کے معنی کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مدعا یہ ہے کہ منع کرنے والوں میں کوئی شخص آدمی سے بڑھ کر ظالم نہیں جو کہ مسجدوں میں عبادت کرنے سے منع کرے۔ افترا باندھنے والوں میں اُس سے بڑھ کر برا کوئی نہیں جو کہ خدا تعالیٰ پر جھوٹ کی تہمت لگائے جبکہ اُس میں صلات (جمع صلہ) کی خصوصیت مانی جائے تو پھر یہ تناقض بھی مٹ جائے گا۔

دوسرا طریقہ جواب کا یہ ہے کہ پیش دستی کی نسبت سے تخصیص کی گئی ہے۔ چونکہ اُن لوگوں سے پہلے کوئی شخص اس قسم کا اور اُن کے مانند نہیں ہوا تھا۔ لہٰذا اُن پر حکم لگا دیا گیا کہ وہ اپنے بعد والوں میں سب سے بڑھ کر ظالم اور اپنے اُن پیرووں کے لئے نمونہ ہیں جو ان کی راہ پر چلیں گے اور اس کے معنی اپنے ماقبل کی طرف مودل ہوتے ہیں کیونکہ اُس سے مانعیت

اور افترائیت کی جانب سبقت لے جانا مراد ہے۔

تیسرا جواب جس کو ابوحیان نے صحیح اور درست قرار دیا ہے یہ ہے کہ اظلم ہونے کی نفی سے یہ بات نہیں نکلتی کہ ظالم ہونے کی نفی بھی ہو جائے کیونکہ مقید کے انکار سے مطلق کے انکار پر دلالت نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا جبکہ اُس نے ظالم ہونے کی نفی پر دلالت نہیں کی تو اس سے تناقض بھی لازم نہیں آیا۔ کیونکہ اُس میں اظلم ہونے کے معاملہ میں سب کو برابر ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور جبکہ اُس میں یہ باہمی برابری ثابت ہوگئی۔ اور اب جتنے لوگوں کا وصف اس صفت کے ساتھ کیا گیا ہے اُن میں سے کوئی ایک دوسرے پر زائد نہ ہوگا اور اظلم ہونے میں اُن کی مساوات ہو جائے گی۔ معنی ان آیتوں کے یہ ہوں گے کہ جن لوگوں نے افترا کی یا جنہوں نے منع کیا اور ایسے ہی دوسرے لوگوں سے بڑھ کر کوئی شخص ظالم نہیں۔ ان کا اظلم ہونے میں مساوی ہونا کسی اشکال کا موجب نہیں اور نہ یہ چاہتا ہے کہ اُن میں سے ایک شخص بہ نسبت دوسرے آدمی کے زیادہ برا ہو۔ اس کی مثال ہے تمہارا قول "لَا اَحَدَ اَفْقَهُ مِنْهُمْ" اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ تفضیل کی نفی سے مساوات کی نفی لازم نہیں آتی۔ بعض متاخرین کا قول ہے کہ اس استفہام سے بغیر اس کے کہ ذکر کیے گئے شخص کے لئے حقیقتاً اظلمیہ ثابت کرنے کا۔ اُس کے غیر سے اظلمیت کی نفی کا قصد کیا گیا ہو۔ محض خوف دلانا اور پریشان بنانا مقصود ہے۔

الخطابی کا بیان ہے کہ "میں نے ابن ابی ہریرہ کی زبانی ابی العباس بن سریج کا یہ قول سنا ہے کہ ایک شخص نے کسی عالم سے قولہ تعالیٰ "لَا اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ" کی بابت سوال کیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ یہاں تو خداوند کریم خبر دیتا ہے کہ وہ اُس کی قسم نہیں کھاتا اور پھر اپنے قول "وَهٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِيْنِ" میں اُس (شہر مکہ) کی قسم کھائی ہے؟ عالم نے سائل سے کہا بتاؤ تم کیا پسند کرتے ہو۔ پہلے میں تم کو پریشان کرلوں پھر درست جواب دوں یا پہلے ٹھیک جواب دے کر اُس کے بعد تمہیں چکر میں ڈالوں؟" سائل نے کہا "نہیں آپ پہلے مجھ کو وحشت دلالیں پھر درست جواب دیں۔ عالم نے فرمایا تم کو یاد رکھنا چاہئے کہ اس قرآن کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے لوگوں کے سامنے اور ایسی قوم کے مابین رہنے سہنے کی حالت میں ہوا ہے جو کہ اس میں کوئی قابل اعتراض بات پا کر آپ پر مُنہ آنے کا موقعہ ہی ڈھونڈتے رہتے ہیں۔ اس لئے اگر یہ بات اُن لوگوں نے نزدیک متناقض ہوتی تو وہ اُسے دانتوں سے پکڑ لیتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تردید میں سب سے پہلے بسرعت تمام اُسی امر کو پیش کر دیتے مگر ایسا نہیں ہوا کیونکہ اُن لوگوں کو اس کلام کی درستی اور فصاحت کا علم تھا اور تم اس بات سے جاہل ہو اور اُنہوں نے اس میں کوئی خرابی نہیں نکالی تھی مگر تم اُس میں نقص نکالتے اور اسے ناپسند کرتے ہو۔ پھر اس کے بعد عالم صاحب نے فرمایا کہ "اہل عرب اپنے کلام کے اثنا میں حرف "لا" کو لاتے اور اُس کے معنی کو بیکار رکھتے ہیں چنانچہ اُنہوں نے سائل کو اس کی شہادت میں چند عربی شاعروں کے اشعار بھی سنائے۔

تنبیہ: استاد ابواسحٰق الفرائینی کا قول ہے کہ "جس وقت بہت سی آیتوں میں تعارض واقع ہو اور اُن میں ترتیب دینا دشوار ہو جائے اُس وقت تاریخ کی جستجو کرنا چاہئے اور متقدم آیت کو متاخر آیت کی وجہ سے ترک کر دینا مناسب ہے اور یہی بات نسخ ہوگی۔ اگر تاریخ کا علم نہ ہو سکے لیکن دو آیتوں میں سے کسی ایک پر عمل ہونے کا اجماع پایا جائے تو اُس حالت میں اجماع اُمت ہی سے یہ معلوم ہوگا کہ جس آیت پر سب لوگوں نے عمل کیا ہے وہی ناسخ ہے۔ استاد مذکور کہتا ہے" اور قرآن میں کہیں بھی دو ایسی متعارض آیتیں نہیں ملتیں جو ان دونوں اوصاف سے خالی ہوں"۔

استاد ابی اسحٰق کے علاوہ کسی اور عالم کا قول ہے کہ ''دو قرأتوں کا تعارض بمنزلہ دو آیتوں کے تعارض کے ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَاَرْجُلَکُمْ'' نصب اور جر دونوں حرکات کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور اسی تعارض کی وجہ سے دونوں کو اس طرح باہم جمع کیا ہے کہ قرأت نصب کو پیروں کے دھونے اور قرأت جر کو موزوں پر مسح کرنے کے حکم پر محمول کیا ہے اور اختلاف اور تناقض کا سب سے بڑھ کر جمع کرنے والا علامہ صیرفی کہتا ہے کہ ''ہر ایک ایسا کلام جس میں اسم واقع ہونے والی شے کے کسی حصہ کی اضافت بہت سی وجہوں میں سے کسی وجہ کی طرف بھی ہو سکے۔ اُس میں ہرگز کوئی تناقض نہ ہوگا البتہ تناقض اُس لفظ میں ہو سکتا ہے جو کہ اسم واقع ہونے والی شے سے ہر ایک جہت کے ساتھ خلاف اور زد پڑے اور کتاب وسنت میں اس طرح کی کوئی چیز کبھی پائی ہی نہیں جانے کی اور اس میں نسخ کا وجود دو مختلف وقتوں ہی میں پایا جاتا ہے''۔ قاضی ابو بکر کا قول ہے ''قرآن کی آیتوں آثار (احادیث نبوی) اور اُن باتوں کا تعارض جائز نہیں ہوتا جن کو عقل واجب ٹھہراتی ہے اسی واسطے قولہ تعالیٰ ''اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ'' قولہ تعالیٰ ''وَتَخْلُقُوْنَ اِفْكًا'' اور ''وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ'' کے ساتھ معارض نہیں بنایا گیا کیونکہ یہاں پر عقلی دلیل خدا کے سوا اور کسی کے خالق ہونے پر قائم نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ بات متعین ہوئی کہ اُس کے معارض کی تاویل کی جائے اور اس بنا پر وَتَخْلُقُوْنَ کی تاویل [1] تُكَذِّبُوْنَ اور تَخْلُقُ کی تاویل [2] تُصَوِّرُ کے ساتھ کی گئی ہے۔

فائدہ: قولہ تعالیٰ ''وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا'' کی تفسیر کرتے ہوئے کرمانی نے بیان کیا ہے کہ اختلاف دو وجہوں پر ہوا کرتا ہے۔ اول اختلاف تناقض اور یہ اس قسم کا اختلاف ہے جو کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کو دوسری چیز کے خلاف بنانے کی خواہش کرتا ہے اور یہ اختلاف قرآن میں پایا جانا غیر ممکن ہے۔ دوسرا اختلاف تلازم ہے' یہ اختلاف ایسا ہوتا ہے کہ دونوں جانبوں کے موافق ہو۔ مثلاً وجوہ قرأت سورتوں اور آیتوں کی مقدار دن' منسوخ وناسخ' امر ونہی اور وعد ووعید وغیرہ احکام کا اختلاف۔

اُنچاسویں نوع

قرآنِ مطلق اور قرآن مقید

مطلق: اُس کو کہتے ہیں جو کہ بلا کسی قید کے ماہیت پر دلالت کرے اور وہ قید کے ساتھ ایسا ہوتا ہے جیسا کہ عام خاص کے ساتھ مل کر خصوصیت کو شامل ہو جاتا ہے۔ علماء کا قول ہے کہ جس وقت کوئی دلیل ایسی پائی جائے گی جس کے ذریعہ سے مطلق کو کسی قید میں مقید کر سکیں تو وہ مقید کر دیا جائے گا ورنہ نہیں۔ بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقلید پر باقی رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے ہم لوگوں سے عربی زبان میں خطاب فرمایا ہے۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب خدا

---

1. غلط باتیں بناتے ہیں۔

2. تصویریں بناتا تھا۔

تعالیٰ نے کسی امر میں صفت یا شرط کے ساتھ حکم دیا ہو اور پھر اس کے بعد ایک اور حکم مطلق طور پر وارد ہوا ہو۔ تو اب دیکھا جائے گا کہ آیا اُس حکم کی مطلق کی کوئی ایسی اصل بھی ہے جس کی طرف وہ راجع ہو سکے یا نہیں؟ اگر بجز اُس دوسرے مقید حکم کے کوئی اصل اس طرح کی نہیں ہے جس کی طرف حکم مطلق کو پھیر سکیں تو اب اُسی قید کے ساتھ اُس حکم مطلق کی تقلید واجب ہوگی۔ اور اگر اُس کی کوئی اور اصل علاوہ اُس حکم مقید کے بھی ہو تو اس حالت میں حکم مطلق کا دونوں اصلوں میں سے کسی ایک اصل کی جانب پھیرنا دوسری اصل کی نسبت سے کچھ بہتر ہوگا۔ پس پہلی صورت کی مثال رجعت' فراق اور وصیت میں گواہی دینے والوں پر عدالت کا شرط بنانا ہے۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے: "واشهدو اذوی عدل منکم" اور قولہ تعالیٰ "شـــهادة بینکم اذا حضر احدکم الموت حین الوصیة اثنان ذوا عدل منکم" اور خرید و فروخت وغیرہ کے معاملات میں مطلق شہادت کا حکم آیا ہے۔ جیسا کہ فرماتا ہے "واشهدوا اذا تبایعتم فـاذا دفعتم الیهم اموالهم فاشهدوا علیهم" مگر گواہوں کے لئے اِن سب احکام میں عادل ہونا ہی شرط ہے۔

اور تقلید حکم کی مثال شوہر اور بیوی کا وارث ہونا ہے اس کے متعلق اللہ پاک کا ارشاد ہے "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِيْنَ بِهَا اَوْ دَيْنٍ" اور حق سبحانہ وتعالیٰ نے جس مقام پر میراث کا مطلق لانا منظور تھا وہاں اُس کو بغیر کسی قید کے بھی ذکر کیا ہے لیکن باوجود اس کے کہ وہاں میراث کا ذکر بلا کسی قید کے ہے پھر بھی اُس کی تقسیم کا نفاذ وصیت اور قرض ادا کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ ایسے ہی صرف ایک قتل کے کفارہ میں مومن غلام کو آزاد کرنے کی شرط لگائی ہے اور ظہار اور قسم کے کفارہ میں مطلق غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ مگر غلام کو آزاد کرنے کے حکم میں مطلق اور مقید دونوں کی ایک ہی حالت ہے یعنی رقبہ کا وصف سب میں ایکساں شمار ہوگا۔ اور اسی طرح وضو کی آیت میں ہاتھوں کو "مرافق" کہنیوں کے ساتھ مقید بنایا ہے مگر تیمم میں ہاتھوں کا ذکر مطلق طور پر بلا کسی قید کے کیا ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "فَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ......" میں اعمال کے رائیگاں کر دیئے جانے کو اسلام سے مرتد ہو کر بحالت کفر مر جانے کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ پھر دوسری جگہ قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ" میں اعمال کی رائیگانی کو مطلق رکھا گیا ہے اور سورۃ الانعام میں خون کے حرام ہونے کو صفت منسفوح کے ساتھ مقید بنایا ہے مگر دیگر مقامات پر اُسے مطلق وارد کیا ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ تمام صورتوں میں مطلق کو مقید ہی پر محمول کرنا چاہیے۔ لیکن بعض علماء اس کی پابندی نہیں کرتے اور وہ ظہار اور یمین (قسم) کے کفارہ میں کافر غلام کا آزاد کرنا بھی جائز قرار دیتے ہیں اور تیمم کے بارہ میں صرف دونوں کلائیوں سے ذرا اوپر تک مسح کر لینا کافی بتاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ تنہا ردت (یعنی دین اسلام سے برگشتگی) ہی اعمال کے رائیگاں ہو جانے کے باعث ہے۔

یہاں تک قسم اول یعنی عام محض اور عام مقید کی مثالیں بتادی گئیں۔ اب قسم دوم یعنی محض مقید احکام کی مثال یہ ہے کہ کفارۂ قتل اور ظہار کے روزوں کو پے درپے رکھنے کی قید سے مقید بنایا اور تمتع کے صوم میں تفریق کرنے کی قید لگائی ہے۔ پھر ان دونوں نظیروں کے مقابل میں کفارۂ قسم اور قضائے رمضان کے روزے کسی قید کے ساتھ بھی مقید نہیں کئے گئے ہیں۔ لہٰذا یہ دونوں قسمیں مقید ہی رہیں گی یعنی ان کو متواتر اور بتفریق دونوں طرح پر رکھ لینا جائز ہوگا کیونکہ ان کا حمل مذکورۂ سابق مقید کی مثالوں پر ہو نہیں سکتا۔ نہ ان میں تفریق کی قید ہے اور نہ تتابع کی اور کسی ایک مثال پر ان کو محمول نہ کرنے کی

وجہ یہ ہے کہ ان میں کوئی ترجیح دینے والی بات پائی نہیں جاتی۔

تنبیہیں: جبکہ ہم مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی رائے دیں تو آیا یہ امر وضع لغت کے اعتبار سے ہوگا۔ یا قیاس کے رُو سے دو یہ مذہب ہیں۔ پہلے مذہب یعنی اس احتمال کے بلحاظ وضع لغت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کے مذہب میں اطلاق کو اچھا خیال کیا جاتا ہے جس کی علت مقید کے ساتھ اکتفا کر لینا اور ایجاز و اختصار کی خواہش ہے۔ دوسرے مذہب کی علت یہ ہے کہ جس چیز کا محل بیشتر آ چکا ہے اگر اُس میں دو حکم ایک ہی معنی میں آئے ہوں۔ اور اُن میں جو کچھ اختلاف ہو وہ صرف اطلاق اور تقلید ہی میں ہو۔ لیکن جبکہ ایک شے کے بارہ میں کئی باتوں کے ساتھ حکم دیا گیا ہو۔ پھر دوسری شے میں اُنہی امور میں سے بعض امور کے ساتھ حکم لگایا ہو اور بعض امور کے ذکر سے سکوت کیا ہو تو اس حالت میں وہ الحاق کا مقتضی نہ ہوگا۔ مثلاً وضو میں چاروں اعضاء کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور تیمم میں صرف دو عضو ذکر کیے گئے ہیں تو اس مقام پر یہ قول کہ وضو کے حکم کا حمل تیمم پر بھی کرنا چاہیے۔ اور اُس میں بھی مٹی کے ساتھ سر اور پیروں کا مسح کرنا ضروری ہے۔ ہرگز صحیح نہ ہوگا۔ اور ایسے ہی ظہار کے کفارہ میں روزہ رکھنے' غلام آزاد کرنے اور مسکینوں کو کھانا دینے' تین باتوں کا ذکر ہوا ہے۔ اور کفارہ قتل کے بیان میں صرف دو پہلی باتیں یعنی روزہ رکھنے اور غلام آزاد کرنے ہی پر اقتضاء کر کے اطعام کا مطلقاً ذکر بھی نہیں ہوا۔ لہٰذا اس جگہ اس حکم کو سابق کے حکم پر محمول کرنے اور روزہ کو اطعام سے بدل لینے کا قول ہرگز درست نہ ہوگا۔

پچاسویں نوع

قرآنِ منطوق اور قرآن مفہوم

منطوق: جس معنی پر لفظ کی دلالت محل نطق میں ہوتی ہے اُسے منطوق کہتے ہیں اگر وہ لفظ ایسے معنی کا فائدہ دیتا ہے کہ اُس معنی کے سوا دوسرے معنوں کا احتمال اُس لفظ میں ہو ہی نہیں سکتا تو وہ لفظ نص کہلائے گا۔ اس کی مثال ہے "فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ" اور متکلمین کے ایک گروہ کا یہ قول بیان کیا گیا ہے کہ وہ لوگ کتاب اللہ اور سنت میں نص صریح کے بے حد نادر الوقوع ہونے کے قائل ہیں مگر امام الحرمین اور دیگر علماء نے اس قول کی تردید میں مبالغہ کیا ہے اور کہا ہے کہ نص کی غرض قطع (یقین) کے طور پر تاویل اور احتمال کی جہتوں کو علیحدہ کر کے مستقل معنی کا افادہ کرتا ہے۔ اگرچہ قرآن میں لغت کی طرف پھیرنے کے لحاظ سے صیغوں کی وضع (اصلی) کے ساتھ اس طرح کی عبارتیں کمیاب ہیں لیکن حالی اور مقالی قرینوں کے ساتھ اس طرح کی عبارتیں بہت کثرت سے پائی جاتی ہے''۔ اور وہ یا عبارت مذکورۂ بالا معنی کے ساتھ دوسرے معنی کا بھی کمزوری احتمال رکھتی ہوگی تو وہ ''ظاہر'' کہلاتی ہے۔ مثلاً "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ" کیونکہ باغی کا لفظ جاہل اور ظالم دونوں معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے بحالیکہ جاہل کے معنی میں اُس کا استعمال بیشتر اور نہایت ظاہر طور پر ہوتا ہے اور دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ" اس واسطے کہ

جس طرح طہر عورتوں کے معمولی ایام کے ختم ہونے کا نام ہے اُسی طرح وضو اور غسل کو بھی طہر کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور امر دوم میں لفظ طہر کا استعمال زیادہ ظاہر ہے۔

اور اگر کسی دلیل کی وجہ سے لفظ ظاہر کو امر مرجوح (کمزور معنوں) پر محمول کیا جائے تو یہ صورت تاویل کہلاتی ہے اور جس مرجوع کا اُس پر حمل کیا ہے وہ ''مسوول'' کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ" کہ اس میں معیت (ساتھ رہنے) کا حمل ذاتی طور سے قریب ہونے پر نہیں کیا جا سکتا لہٰذا قرار پایا کہ اُس کو قرب بالذات کے معنوں سے پھیر کر قدرت، علم، حفظ اور رعایت کے معنوں پر محمول کریں یا مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ" کو ظاہری الفاظ پر محمول بنانا اس واسطے محال ہے کہ انسان کے لئے پروں کا ہونا غیر ممکن ہے لہٰذا اس کا احتمال فروتنی اور خوش اخلاقی پر کیا جائے گا۔ اور گاہے لفظ منطوق دو حقیقتوں یا ایک حقیقت اور ایک مجاز کے مابین مشترک ہوتا ہے اور اُس کا حمل بھی سب معنوں پر صحیح ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں لفظ منطوق کو عام اس سے کہ ہم جواز اُس کے دونوں معنوں میں استعمال کے قائل ہوں یا نہ ہوں اُس کو سب معنوں پر حمل کیا جا سکے گا۔

اور لفظ منطوق کے اس اعتبار پر استعمال کرنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اُس لفظ کے ساتھ دوبار خطاب کیا گیا ہو۔ ایک مرتبہ اُس سے ایک معنی مراد لئے گئے ہوں۔ اور دوسری جگہ دوسرے معنوں میں آیا ہو۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيْدٌ" کہ اس میں پہلا احتمال کاتب اور شہید کے صاحبِ حق کو کتابت یا شہادت میں کوئی ناحق ضرر نہ پہنچانے کا پایا جاتا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے "لَا يُضَارُّ" بالفتح پڑھا جائے۔ اور اُس کے معنی یہ لئے جائیں کہ صاحب حق اُن دونوں (کاتب اور شہید) کو ناواجب بات منوا کر اور کتابت وشہادت پر مجبور بنا کر کوئی ضرر نہ پہنچائے۔ پھر اگر لفظ کی دلالت کسی ضمیر لانے پر موقوف رہے گی تو اُس کو دلالت اقتضاء کہیں گے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ" یعنی قریہ والوں سے پوچھو اور یا یہ ہوگا کہ ایسی دلالت ضمیر لانے پر موقوف نہ ہوگی۔ اس صورت میں اگر لفظ اُس شے پر دلالت کرے جس پر اُس لفظ کی دلالت مقصود نہیں ہے تو اُس کو دلالت بالاشارہ کہیں گے۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَائِكُمْ" اُس شخص کا روزہ صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے جو صبح کے وقت تک حالتِ جنابت (غسل کے قابل ناپاکی) میں مبتلا رہا ہو۔ کیونکہ طلوع فجر تک جماع کا مباح ہونا اس بات کا مستلزم ہے کہ روزہ دار آدمی دن کے کسی جزء میں حاجتِ غسل رکھے اور یہ استنباط محمد بن کعب القرظی نے کیا ہے۔

فصل

مفہوم: لفظ کی دلالت معنی پر محل نطق میں نہ ہو بلکہ اُس سے خارج تو ایسی دلالت کو مفہوم کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مفہوم موافق (۲) مفہوم مخالف۔

مفہوم موافق وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم سے موافق ہو۔ یہ موافقت اولیٰ ہوگی تو اس کا نام فحویٰ خطاب رکھا جائے گا۔ مثلاً "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا اُفٍّ" ماں باپ کو مارنے کی حرمت پر اس واسطے دلالت کرتا ہے کہ مارنا بہ نسبت مکروہ بات کے

کہیں بڑھ کر سخت چیز ہے اور اگر یہ موافقت مساوی ہو تو اُسے ''لحن الخطاب'' کہتے ہیں یعنی خطاب کے معنوں کی غلطی جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ''اِنَّ الَّذِیۡنَ یَاۡكُلُوۡنَ اَمۡوَالَ الۡیَتٰمٰی ظُلۡمًا'' یتیموں کے مالوں کو جلا ڈالنے پر حرمت پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ بیجا طور پر یتیم کا مال کھا جانا اور اُسے سوخت کر دینا یہ دونوں باتیں اُس کو برباد کر دینے میں ایکساں ہیں۔

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا اس مفہوم موافق کی دلالت قیاسی ہوتی ہے یا لفظی' مجازی یا حقیقی۔ اس کے متعلق بہت سے قول آئے ہیں اور اُن اقوال کو ہم نے اپنی اصول کی کتابوں میں بیان کیا ہے اور دوسری قسم یعنی مفہوم مخالف وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم سے خلاف ہو۔ اس کی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) مفہوم صفت۔ عام اس سے کہ وہ صفت لغت ہو' یا حال' یا ظرف' یا عدد' مثلاً قولہ تعالیٰ ''اِنۡ جَآءَكُمۡ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوۡۤا'' کہ اس کا مفہوم غیر فاسق کی خبر میں تبین کو واجب نہیں بتاتا۔ اور اس طرح ایک عادل شخص کی خبر قبول کر لینا واجب ہوگی اور قولہ تعالیٰ ''وَلَا تُبَاشِرُوۡهُنَّ وَاَنۡتُمۡ عٰكِفُوۡنَ فِی الۡمَسٰجِدِ'' اور ''اَلۡحَجُّ اَشۡهُرٌ مَّعۡلُوۡمٰتٌ'' جس سے یہ مراد ہے کہ اُن خاص مہینوں کے سوا حج کے لئے مقرر ہیں اور کسی مہینہ میں احرامِ حج باندھنا صحیح نہیں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ''فَاذۡكُرُوا اللّٰهَ عِنۡدَ الۡمَشۡعَرِ الۡحَرَامِ'' یعنی یہ کہ مشعر الحرام کے سوا اور کسی مقام کے نزدیک ذکرِ الٰہی کرنے میں اصل مطلب کبھی نہ حاصل ہوگا۔ اور قولہ تعالیٰ ''فَاجۡلِدُوۡهُمۡ ثَمٰنِیۡنَ جَلۡدَةً'' یعنی اس سے کم اور زیادہ کوڑے نہ مارو۔

(۲) مفہوم شرط۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَاِنۡ كُنَّ اُولٰتِ حَمۡلٍ فَاَنۡفِقُوۡا عَلَیۡهِنَّ'' یعنی غیر حاملہ عورتوں کو (بعدِ طلاق) نفقہ دینے واجب نہیں۔

(۳) مفہوم غایت۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنۡۢ بَعۡدُ حَتّٰی تَنۡكِحَ زَوۡجًا غَیۡرَهٗ'' یعنی جبکہ وہ عورت جس کو طلاق مغلظہ پڑ چکی ہے دوسرے مرد سے نکاح کر لے گی تو اب وہ بشرط رضامندی زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔

(۴) مفہوم حصر۔ اس کی مثال ہے ''لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ'' اور ''اِنَّمَاۤ اِلٰهُكُمُ اللّٰهُ'' یعنی یہ کہ خدا کے سوا کوئی معبودِ حقیقی اور لائق عبادت نہیں ہے۔ اور ''فَاللّٰهُ هُوَ الۡوَلِیُّ'' یعنی غیر اللہ ہرگز ولی نہیں۔ ''لَاِلَی اللّٰهِ تُحۡشَرُوۡنَ'' یعنی غیر خدا کی طرف تم نہ اٹھائے جاؤ گے۔ ''اِیَّاكَ نَعۡبُدُ'' یعنی تیرے سوا ہم کسی کی بھی عبادت نہیں کرتے اور ان مفہوموں کے ساتھ اجتماع کرنے میں بکثرت مختلف اقوال یہ آئے ہیں جن میں فی الجملہ صحیح تر قول یہ ہے کہ جس امر کا ذکر ہوا ہے وہ غالب (بیشتر) چیزوں کی مثال نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے اکثر علماء قولہ تعالیٰ ''وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِیۡ فِیۡ حُجُوۡرِكُمۡ'' کے مفہوم کو قابلِ اعتبار نہیں مانتے کیونکہ بیشتر پائی جانے والی بات پرورده لڑکیوں کا بیویوں کی گود میں ہونا ہے۔ پس آیت مذکورہ کا مفہوم یہ نہ ہوگا اس واسطے کہ یہاں مردوں کی گود کو مخصوص بالذکر بنانے کی علت اُس کا بیشتر اوقات حاضر فی الذہن ہونا ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مفہوم واقع کے موافق نہ ہو چنانچہ اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ ''وَمَنۡ یَّدۡعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَا بُرۡهَانَ لَهٗ بِهٖ'' کا کچھ مفہوم نہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ''لَا یَتَّخِذِ الۡمُؤۡمِنُوۡنَ الۡكٰفِرِیۡنَ اَوۡلِیَآءَ مِنۡ دُوۡنِ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ'' اور قولہ تعالیٰ ''وَلَا تُكۡرِهُوۡا فَتَیٰتِكُمۡ عَلَی الۡبِغَآءِ اِنۡ اَرَدۡنَ تَحَصُّنًا'' بھی کوئی مفہوم نہیں رکھتے۔ اور اِن امور پر اطلاع پانا اسبابِ نزول کے معرفت کے فوائد میں ہے۔

فائدہ: بعض علماء کا قول ہے کہ ''الفاظ کی دلالت یا اپنے منطوق کے لحاظ سے ہوتی ہے یا اپنے فحویٰ' مفہوم' اقتضاء'

ضرورت اور یا اُس کے ایسے معقول کے اعتبار سے جو اُسی لفظ سے مستنبط ہو غرضیکہ ان میں سے کسی ایک اعتبار کے ساتھ دلالت ہوا کرتی ہے۔ یہ بات ابن الحصار نے بیان کی ہے اور کہا ہے کہ یہ کلام حسن ہے''۔ میں کہتا ہوں کہ ان میں سے پہلی دلالت منطوق ہے' دوسری دلالت مفہوم' تیسری دلالت اقتضاء اور چوتھی دلالت اشارہ۔

اکیاونویں نوع

قرآن کے وجوہ مخاطبات

ابن الجوزی کتاب النفیس میں بیان کرتا ہے کہ قرآن میں خطاب پندرہ وجوہ پر آیا ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے تیس سے زیادہ وجوہ خطاب قرآن میں بیان کئے ہیں۔ اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) خطاب عام اور اُس سے عموم مراد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ''

(۲) خطاب خاص اور اس سے خصوص مراد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''اَكَفَرْتُمْ بَعْدَ اِیْمَانِكُمْ'' اور ''یَااَیُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ''

(۳) خطاب عام جس سے خصوص مراد ہو مثلاً ''یَا اَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمْ'' کہ اس میں بچے اور دیوانہ لوگ داخل نہیں ہوئے۔

(۴) خطاب خاص جس سے عموم مراد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ''یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ'' کہ اس میں افتتاح خطاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوا ہے اور مراد تمام وہ لوگ ہیں جو کہ طلاق کے مالک ہوں اور قولہ تعالیٰ ''یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِنَّا اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ'' کے بارہ میں ابوبکر الصیرفی نے بیان کیا ہے کہ اس میں خطاب کی ابتدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے تھی پھر جب خداوند کریم نے ''موہوبۃ'' کے بارہ میں ''خَالِصَةً لَّكَ'' فرمایا تو اُس سے معلوم ہوا کہ اُس کا ماقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اُس کے علاوہ دوسرے لوگوں کے واسطے بھی ہے۔

(۵) خطاب جنس مثلاً قولہ تعالیٰ ''یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ''

(۶) خطاب نوع مثلاً ''یَا بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ''

(۷) خطاب عین جس طرح ''یَا آدَمُ اسْكُنْ'' ''یَا نُوْحُ اهْبِطْ'' ''یَا اِبْرَاهِیْمُ قَدْ صَدَّقْتَ'' ''یَا مُوْسٰی لَا تَخَفْ'' اور ''یَا عِیْسٰی اِنِّیْ مُتَوَفِّیْكَ'' اور قرآن میں کہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ''یا محمد'' کہہ کر مخاطب نہیں بنایا گیا۔ بلکہ اُن کی تعظیم اور تشریف کے لئے لحاظ سے ''یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ'' اور ''یَا اَیُّهَا الرَّسُوْلُ'' کے ساتھ آپ کو مخاطب گردانا گیا ہے۔ جس سے یہ بھی مراد ہے کہ آپ کو انبیاء کے مقابلہ میں خصوصیت دی جائے اور مومنین کو یہ تعلیم ہو کہ وہ لوگ آپ کو نام لے لے کر نہ پکاریں۔

(۸) خطاب مدح مثلاً ''یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا'' اور اسی واسطے اہل مدینہ کو ''یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا'' کہہ کر

مخاطب بنایا گیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے خیثمہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا" تم لوگ جس خطاب کو قرآن میں "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" پڑھتے ہو۔ وہ خطاب تورات میں "یَا اَیُّهَا الْمَسَاکِیْنُ" کے لفظوں میں آیا ہے"۔ بیہقی اور ابوعبید وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا" جس وقت تم "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا" کا خطاب سنو تو اپنے کان لگا کر غور سے سنا کرو کیونکہ وہ کوئی بہتری ہے جس کا حکم ملتا ہے یا کوئی خرابی ہے جس سے ممانعت کی جاتی ہے"۔

(۹) خطاب الذم۔ مثلاً "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَا تَعْتَذِرُوْا الیوم" "قُلْ یَا اَیُّهَا الْکَافِرُوْنَ" اور چونکہ یہ خطاب اہانت کو شامل ہے اس لئے ان دونوں (مذکورہ) جگہوں کے علاوہ قرآن میں اور کہیں آیا ہی نہیں۔ اور مواجہت (روبرو ہونے) کے اعتبار پر زیادہ تر "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا" کے ساتھ خطاب آیا ہے۔ اور کفار کے لئے اُن سے روگردانی کرنے کے طور پر صیغۂ غائب کے ساتھ خطاب ہوا ہے کہ جیسے کہ اللہ پاک فرماتا ہے "اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا" اور "قُلْ لِلَّذِیْنَ کَفَرُوْا"۔

(۱۰) خطابِ کرامت جس طرح قولہ تعالیٰ "یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ" اور "یَا اَیُّهَا الرَّسُوْلُ" بعض علماء کا قول ہے۔ ہم جس موقع میں رسول کے ساتھ خطاب ہونا لائق نہ ہو وہاں نبی کے ساتھ خطاب ہوتا دیکھتے ہیں اور اسی طرح اس کے برعکس عام تشریع کے حکم میں "یَا اَیُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ" آیا ہے۔ اور خاص تشریع کے مقام میں "یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ" وارد ہوا ہے۔ اور گاہے تشریع عام کے مقام میں بھی نبی کے ساتھ شارع کو تعبیر کیا گیا ہے مگر اس حالت میں جبکہ وہاں ارادۂ عموم کا قرینہ بھی پایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمْ" اور "اِذَا طَلَّقْتَ" نہیں فرمایا۔

(۱۱) خطابِ اہانت۔ مثلاً "اِنَّکَ رَجِیْمٌ" اور "اِخْسَئُوْا فِیْهَا وَلَا تُکَلِّمُوْنَ"

(۱۲) خطاب تہکم "ذُقْ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ"

(۱۳) خطابِ جمع لفظ واحد کے ساتھ۔ جیسے "یَا اَیُّهَا الْاِنْسَانُ مَا غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَرِیْمِ"

(۱۴) خطابِ واحد لفظ جمع کے ساتھ مثلاً "یَا اَیُّهَا الرَّسُوْلُ کُلُوْا مِنَ الطَّیِّبَاتِ......فَذَرْهُمْ فِیْ غَمْرَتِهِمْ" کہ یہ تنہا ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف خطاب ہے۔ کیونکہ نہ تو آپ کے ساتھ نہ کوئی اور نبی تھا اور نہ آپؐ سے بعد کوئی نبی ہوا یا ہوگا۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا......" میں بھی محض آپؐ ہی کی جانب خطاب ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُکَ اِلَّا بِاللّٰهِ......" پھر یونہی قولہ تعالیٰ "فَاِنْ لَّمْ یَسْتَجِیْبُوْا لَکُمْ فَاعْلَمُوْا" میں بھی قولہ تعالیٰ "قُلْ فَاْتُوْا" کی دلیل سے تنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو مخاطب بنایا گیا ہے اور بعض علماء نے قولہ تعالیٰ "رَبِّ ارْجِعُوْنَ" کو بھی اسی قبیل میں داخل کیا ہے۔ جس کے معنی "اِرْجِعْنِیْ" (مجھے واپس کر) قرار دیئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ "رَبِّ" کے ساتھ پروردگار جل شانہ کو مخاطب بنایا گیا ہے اور "ارْجِعُوْنَ" کے مخاطب ملائکہ ہیں اور سہیلی بیان کرتا ہے کہ یہ قول اُس شخص کا ہے (خدا نے ایسے آدمی کے قول کی حکایت فرمائی ہے) جس کے پاس شیطانوں اور دوزخ کے عذاب دینے والے فرشتوں کا مجمع ہوا اور وہ گڑبڑا گیا۔ چنانچہ پریشانی کے مارے اُسے اتنا ہوش نہ رہا کہ وہ کیا کہتا ہے یا اُسے کیا

کہنا چاہئے اور وہ زندگی میں ایک ایسے امر کا عادی تھا جس کو وہ مخلوق لوگوں کی طرف رد امر کرنے کی قسم سے کہا کرتا تھا۔

(۱۵) واحد کا خطاب تثنیہ (دو) کے لفظ سے مثلاً "اَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ" حالانکہ یہ خطاب مالک داروغہ دوزخ سے ہے۔ اور ایک قول ہے کہ نہیں بلکہ اس کے مخاطب دوزخ کے خزانہ دار فرشتے اور وہاں کے عذاب دینے والے فرشتے ہیں تو اس حالت میں وہ جمع کا خطاب لفظ تثنیہ کے ساتھ ہوگا۔ یہ قول بھی ہے کہ یہ وہ ایسے فرشتوں سے خطاب ہے جو کہ اُس انسان پر موکل ہیں اور اُن کا بیان قولہ تعالیٰ "وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَّشَهِيْدٌ" میں ہوا ہے۔ لہٰذا یہ خطاب بالکل اصل پر ہوگا اور مہدوی نے اسی نوع میں قولہ تعالیٰ "قَدْ اُجِيْبَتْ دَعْوَتُكُمَا" کو بھی شامل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ خطاب تنہا موسیٰؑ سے ہے کیونکہ وہی دعوتِ ایمان دینے والے اور پیغمبر تھے۔ اور کہا گیا ہے نہیں بلکہ موسیٰؑ اور ہارونؑ دونوں سے خطاب ہے اس واسطے کہ ہارونؑ موسیٰؑ کی دعوت پر ایمان لا چکے تھے اور مومن بھی دعوت ایمان دینے والوں کا ایک فرد ہوا کرتا ہے۔

(۱۶) تثنیہ (دو آدمیوں) کا خطاب لفظ واحد کے ساتھ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَمَنْ رَّبُّكُمَا يَا مُوْسٰى" یعنی "وَيَا هَارُوْنَ" اور اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ خداوند کریم نے موسیٰؑ کو اس واسطے مفرد بالنداء بنایا تاکہ اس طرح اُن کی عزت افزائی پر دلالت قائم کرے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ موسیٰؑ ہی صاحب رسالت اور صاحب معجزات تھے اور ہارونؑ اُن کے ماتحت تھے یہ بات ابن عطیہ نے ذکر کی ہے اور کتاب کشاف میں اس کی ایک اور وجہ بھی بیان کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہارونؑ چونکہ موسیٰؑ کی نسبت خوش بیان اور فصیح اللسان شخص تھے لہٰذا فرعون نے اُن کی زبان آوری سے بچنے کے لئے اُن سے خطاب اور گفتگو کرنے میں پہلو تہی کیا۔ اور اس کی مثال "فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى" بھی ہے۔ ابن عطیہ کہتا ہے "خداوند کریم نے اس خطاب میں صرف آدمؑ ہی کو شقی ہونے کے ساتھ مخاطب بنایا کیونکہ پہلے پہل مخاطب وہی بنائے گئے تھے اور مقصود فی الکلام بھی وہی تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیاوی زندگی میں خداوند پاک نے محنت اور مصائب کا آماجگاہ مرد ہی کو بنایا ہے۔ اور پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ اس طرح آدمؑ یا مرد ہی کو مخاطب بنانے میں عورت کا ذکر کرنے سے چشم پوشی مقصود تھی۔ جیسا کہ مشہور قول ہے "مِنَ الْكَرَمِ سِتْرُ الْحَرَمِ" حرم یعنی عورت کی پردہ داری نشانِ بزرگی ہے۔

(۱۷) دو شخصوں کا خطاب لفظ جمع کے ساتھ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوْتًا وَّاجْعَلُوْا بُيُوْتَكُمْ قِبْلَةً"

(۱۸) جمع کا خطاب لفظ تثنیہ کے ساتھ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "وَاَلْقِيَا کی مثال میں پہلے مذکور ہو چکا ہے۔

(۱۹) واحد کے بعد جمع کا خطاب مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَا يَكُوْنُ مِنْ شَاْنٍ وَّمَا تَتْلُوْا مِنْهُ مِنْ قُرْاٰنٍ وَّلَا تَعْمَلُوْنَ مِنْ عَمَلٍ"۔ ابن الانباری کہتا ہے تیسرے فعل کو اس واسطے صیغۂ جمع لایا گیا ہے تاکہ وہ اُمت کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ داخل حکم ہونے پر دلالت کرے۔ اور اس کی مثال "يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ" بھی ہے۔

(۲۰) مذکورۂ قبل خطاب کے برعکس یعنی جمع کے بعد واحد کا خطاب ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ"

(۲۱) واحد کے بعد دو شخصوں کا خطاب۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُوْنَ لَكُمَا

الْكِبْرِيَاءُ فِي الْاَرْضِ"

(۲۲) اس کے برعکس یعنی تثنیہ کے بعد واحد کا خطاب لانے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "مَنْ رَّبُّكُمَا يَا مُوْسٰى"۔

(۲۳) عین کا خطاب بحالیکہ اُس سے غیر مراد ہو۔ جیسے "يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللّٰهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِيْنَ" کہ اس میں خطاب تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے اور مراد ہے آپؐ کی اُمت اس واسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہی خدا ترس تھے اور معاذ اللہ آپؐ سے کفار کی اطاعت کب ہوسکتی تھی۔ اسی کی دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَاِنْ كُنْتَ فِيْ شَكٍّ مِّمَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِيْنَ يَقْرَءُوْنَ الْكِتَابَ......" کیونکہ بھلا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شک کیونکر ہوسکتا تھا۔ اس لئے کہ یہاں اس طرح کے خطاب سے کفار کی تعریض مراد ہے اور ابن ابی حاتم نے اس آیت کے متعلق ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا "نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شک واقع ہوا اور نہ آپؐ نے اس بات کو کسی سے دریافت کیا"۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاسْأَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا......" بھی ہے یا اسی طرح کی دوسری آیتیں۔

(۲۴) غیر کی جانب خطاب کرنا بحالیکہ اُس سے علیناً مراد ہو مثلاً "وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا اِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيْهِ ذِكْرُكُمْ"۔

(۲۵) وہ خطاب عام جس سے کوئی معین مخاطب مقصود نہ ہو جس طرح "وَلَوْ تَرٰى اِذْ وُقِفُوْا عَلَى النَّارِ" "اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ" اور "وَلَوْ تَرٰى اِذِ الْمُجْرِمُوْنَ نَاكِسُوْ رُءُوْسِهِمْ" کہ ان باتوں سے کسی معین شخص کو مخاطب نہیں بنایا ہے بلکہ ہر شخص عام طور پر اس خطاب کا مخاطب ہے۔ اور قصدِ عموم کے لئے خطاب کرنے کی صورت میں یہ مثالیں وارد ہوئی ہیں۔ یہاں خداوند پاک کی مراد یہ ہے کہ اُن لوگوں کا حال اس حد تک نمایاں اور واضح ہوگیا ہے کہ اب اُس کے پاس دیکھنے میں کسی خاص دیکھنے والے کی خصوصیت نہیں رہ گئی۔ اور یہ بات نہیں رہی کہ ایک شخص دیکھتا ہو تو دوسرا نہ دیکھتا ہو بلکہ تمام وہ لوگ جن کی بابت امکانِ رویت پایا جاتا ہے وہ سب اس خطاب میں داخل ہیں۔

(۲۶) ایک شخص سے خطاب کرنے کے بعد پھر اُس کی جانب سے عدول کرکے دوسرے کو مخاطب بنالینا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَاِنْ لَّمْ يَسْتَجِيْبُوْا لَكُمْ" کہ اتنی بات کے مخاطب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کئے گئے تھے۔ اور اس کے بعد پروردگار تعالیٰ نے کافروں سے ارشاد کیا "فَاعْلَمُوْا اَنَّمَا اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ"۔ اور اس کی دلیل ہے ارشاد باری تعالیٰ "فَهَلْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ" کا اس سے بعد واقع ہونا۔ اور اسی قبیل سے ہے۔ قولہ تعالیٰ "اِنَّا اَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا......" مگر اُس کی رائے میں جس نے تومنو کی قرأت تا فوقانیہ کے ساتھ کی ہے۔

(۲۷) خطاب تکوین اور یہی خطاب التفات بھی ہے۔

(۲۸) جمادات سے اس طرح کا خطاب کرنا۔ جیسا کہ ذوی العقول سے کیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا"۔

(۲۹) خطاب تہیج (جوش دلانے والا خطاب) مثلاً قولہ تعالیٰ "وَعَلَى اللّٰهِ فَتَوَكَّلُوْا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ"۔

(۳۰) تحنن اور استعطاف (نرم دلی ظاہر کرنے اور مہربان بنانے) کا خطاب۔ جیسے "يَا عِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا......"

(۳۱) خطاب تحبب (محبت ظاہر کرنا) مثلاً "یَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ" "یَا بُنَیَّ إِنَّهَا إِنْ تَکُ" اور "یَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي".

(۳۲) خطاب تعجیز (کسی کو عاجز پا کر یا عاجز بنا دینے والی بات کا مخاطب کرنا) مثلاً قولہ تعالیٰ "فَأْتُوا بِسُورَةٍ".

(۳۳) خطاب تشریف اور قرآن میں لفظ "قُلْ" کے ساتھ جتنی باتیں اللہ پاک نے ارشاد فرمائی ہیں وہ سب اس اُمت کے لئے خطاب تشریف (عزت افزائی کا خطاب) ہیں یوں کہ پروردگارِ عالم نے اس امت کے لوگوں سے بلا واسطہ تخاطب فرمایا اور ان کو یہ شرفِ عظیم بخشا ہے۔

(۳۴) خطابِ معدوم اور یہ خطاب کسی موجود کی تبعیت (پیروی) میں صحیح ہوتا ہے۔ جیسے "یا بنی آدم" کہ یہ اس زمانہ کے آدمیوں اور اُن کے بعد آنے والے تمام آدمیوں سب سے ایکساں خطاب ہے۔

فائدہ: بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن کے خطاب کی تین قسمیں ہیں ایک قسم ایسی ہے جو صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے موزوں ہوتی ہے۔ دوسری قسم ایسے خطابوں کی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے لوگوں کے واسطے ہی صالح ٹھہرتی ہے اور تیسری قسم آپؐ کے اور دیگر لوگوں کے لئے ایکساں درست ہے۔

فائدہ: ابن القیم کا قول ہے "قرآن کے طرزِ خطاب پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ایک بادشاہ جو تمام ملک کا مالک اور تمام حمدوں کا سزاوار ہے۔ ہر ایک کام کی باگ اُسی کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ کوئی چھوٹی یا بڑی بات ایسی نہیں جس کا مصدر یا مورد اُس مالک الملک کے سوا کوئی اور ہو۔ وہ عرشِ عظیم پر مستوی ہے اور اُس کے اطراف مملکت کی کوئی چھوٹی سے چھوٹی بات بھی مخفی نہیں رہ سکتی اور وہ اپنے بندوں کے دلی رازوں کا عالم اُن کے کھلی ڈھکی بات کا جاننے والا اور اپنی مملکت کی تدبیر میں فرد ہے' وہ سنتا ہے' دیکھتا ہے' عطا فرماتا ہے' روکتا ہے' ثواب دیتا ہے' عذاب کرتا ہے' عزت دیتا ہے' ذلیل بناتا ہے' پیدا کرتا ہے' رزق دیتا ہے' مارتا ہے' جلاتا ہے' قضا و قدر فرماتا ہے اور تمام کاموں کی درستی کرتا ہے۔ چھوٹے اور بڑے تمام کام اُسی کی طرف سے نازل ہوتے اور اُسی کی جانب صعود کرتے ہیں۔ بغیر اُس کے حکم کے ایک ذرہ نہیں ہل سکتا اور بلا اُس کے علم کے کوئی پتا ٹوٹ کر نہیں گرتا۔ پھر اب تامل کرو کہ وہ مالک الملک اور احکم الحاکمین کس طرح اپنے ثنا فرماتا ہے اپنی بزرگی کا اظہار' اپنی تعریفوں کا شمار کراتا' اپنے بندوں کو نصیحت فرماتا ہے وہ اپنے بندوں کو اُن کے فلاح و سعادت کی باتیں بتاتا اور اُن کے زیر عمل لانے کی رغبت دیتا ہے۔ اُن کو ایسی باتوں سے پرہیز کرنے کی ہدایت کرتا ہے۔ جس میں مبتلا ہو کر وہ ہلاک ہو جائیں گے۔ انہیں اپنے ناموں اور صفتوں کی شناخت کراتا' اُن کو اپنی نعمتوں اور انعاموں کی محبت دلاتا اور یہ یاد دلا کر کہ دیکھو میں نے تم پر ایسے احسانات کئے ہیں۔ اُنہیں ایسی باتوں کا حکم دیتا ہے جس کے کرنے سے وہ تمام نعمت کے مستوجب ہوتے ہیں اور بندوں کو اپنے ناراض ہو جانے سے ڈرا کر یہ بات بتاتا ہے کہ اگر تم میری اطاعت کرو گے تو تمہارے واسطے کیا عزت و منزلت مقرر کی گئی ہے اور اگر تم نافرمانی کرو گے تو اُس کے معاضہ میں تمہیں کیسی سخت سزا بھگتنی پڑے گی۔ وہ مالک و خالق اپنے کم فہم بندوں سے بتاتا ہے کہ اُس کا برتاؤ اپنے دوستوں اور دشمنوں سے کس قسم کا ہوگا اور ان دونوں فرقوں کا انجام کیسا ہوگا۔ پھر وہ اپنے دوستوں کی نیکوکاری کو سراہتا ہے اور اُن کی عمدہ صفتوں کا بیان فرماتا

ہے۔ اپنے دشمنوں کی خرابیاں ظاہر کر کے اُن کی بدچلنیوں کا پردہ کھولتا۔ اور اُن کی بری عادتوں اور حالتوں کا راز طشت از بام فرماتا ہے۔ اُس نے دلیلوں اور برہانوں کی نوع سے ہر ایک بات کی مثال دی ہے۔ وہ اپنے دشمنوں کے شبہوں کو اپنے جوابات دے کر رد کرتا ہے' سچے کو سچا اور جھوٹے کو جھوٹا ٹھہراتا ہے۔ حق بات فرماتا' راستہ دکھاتا اور سلامتی اور امن کے گھر کی طرف بلاتا ہے۔ یوں کہ اُس مقام کی صفتیں' وہاں کی خوبیاں اور اُس جگہ کی نعمتیں شمار کراتا اور بتاتا ہے۔ دارالبوار (عذاب و ہلاکت کے گھر) سے ڈرا کر وہاں کے عذاب' خرابی اور تکلیفوں کا بیان کرتا ہے۔ بندوں کو سمجھاتا ہے کہ تم لوگ میرے بہر حال محتاج ہو۔ ہر ایک طرح تم کو میرے ہی جناب میں رجوع لانا پڑتا ہے' اور پڑے گا۔ تم مجھ سے ایک پل بھی مستغنی نہیں رہ سکتے۔ اور یہ بھی بتا دیتا ہے کہ مجھ کو تمہاری کوئی پرواہ نہیں بلکہ تمام موجودات سے میری ذات غنی ہے۔ وہ ذات واجب ہی بہ نفس نفیس غنی ہے اور اُس کے ماسوا سب اُسی کے محتاج ہیں۔ کوئی شخص ایک ذرہ بھر یا اس سے زائد و کم بھلائی بجز اُس کی عنایت و مہربانی کے ہرگز نہیں پا سکتا۔ اور نہ کوئی ذرہ یا کم و بیش حصہ بشر کا بجز اُس کے عدل و حکمت کی مدد کے کسی مخلوق کے حصہ میں آ سکتا ہے۔ وہ اپنے خطاب سے اپنے دوستوں پر نہایت لطیف عتاب بھی فرماتا ہے مگر اسی کے ساتھ اُن کی غلطیوں کو معاف کرتا' اُن کی لغزشوں سے درگزر فرماتا' اور اُن کی معذرتوں کو سنتا' اُن کی خرابیوں کو دور فرما کر اُن کا بچاؤ کرتا' اُنہیں مدد دیتا اور اُن کو اپنے سایۂ مرحمت میں لے کر اُن کی تمام ضرورتوں کا کفیل بن جاتا ہے۔ اُن کو ہر ایک آفت سے نجات دیتا ہے اور اُن سے اپنا یہ مقدس وعدہ پورا کرتا ہے کہ وہی اُن کا ولی ہے۔ اور بجز اُس کے کوئی اُن کی سرپرستی نہیں کر سکتا۔ لہٰذا وہی اُن کا سچا مولیٰ ہے اور اُن کو اُن کے دشمنوں پر غالب بناتا ہے۔ پس وہ کیا اچھا مولیٰ اور مددگار ہے!! اور جبکہ لوگوں کے دل قرآن کے مطالعہ سے ایک ایسے عظیم الشان بادشاہ' جواد' رحیم اور جمیل کا مشاہدہ کر لیں گے جس کی یہ شان ہے۔ تو پھر کس طرح ممکن ہے کہ وہ اُس احکم الحاکمین سے محبت نہ کریں اور اُس کا قرب تلاش کرنے سے جان و مال قربان کر کے ایک دوسرے پر فوقیت لے جانے کی سعی میں مصروف نہ ہوں؟ بے شک وہ راہِ خدا میں اپنی جانیں فدا کر دیں گے۔ اُس کی محبت حاصل کرنے میں سرگرم بنیں گے اور تمام ماسوا سے بڑھ کر اُسے اپنا محبوب بنائیں گے' اُس کی رضامندی کو اُس کے ماسوا کی رضامندی سے بہتر تصور کریں گے۔ خدا کی یاد' اُس کی محبت' اُس کے دیدار کا شوق اور اُس کے نام سے اُنس رکھنا کیوں نہ اُن کا دلنشین ہوگا؟ بے شک پھر تو بندوں کی یہ حالت ہوگی کہ یہی باتیں اُن کی غذا' قوت دینے والی اور دوا بن جائیں گی اور یہ صورت پیدا ہوگی کہ ان چیزوں کے فقدان سے اُن کے دلوں میں فساد پیدا ہو جائے گا۔ جو اُن کو ہلاک کر دے گا اور وہ اپنی زندگی سے بھی فائدہ نہ اٹھا سکیں گے۔

فائدہ: بعض قدیم زمانہ کے علماء نے بیان کیا ہے "قرآن کا نزول تیس قسموں پر ہوا ہے۔ اُن میں سے ہر ایک قسم دوسری قسم سے بالکل جداگانہ ہے۔ پس جو شخص اُن باتوں کے وجوہ سے واقف ہو کر دین کے بارہ میں کلام کرے گا' وہی ٹھیک کہے گا اور اصولِ دین کے موافق زبان کھولے گا۔ اگر وہ بغیر اُن امور کی معرفت حاصل کئے دین میں کچھ زبان سے نکالے گا تو معلوم رہنا چاہئے کہ غلطی اُس کے گرد و پیش منڈلاتی رہی گی اور وہ چیزیں حسب ذیل ہیں:

مکی' مدنی' ناسخ' منسوخ' محکم' متشابہ' تقدیم' تاخیر' مقطوع' موصول' سبب' اضمار' خاص' عام' امر' نہی' وعد' وعید' حدود'

احکام' خبر' استفہام' اُبہت' حروفِ مصرفہ' اغدار' انذار' حجت' احتجاج' مواعظ' امثال' اور قسم۔

مکی کی مثال "وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا" ہے۔

مدنی کی مثال ہے "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ" ناسخ اور منسوخ واضح باتیں ہیں۔ محکم کی مثالیں "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُعْتَمِدًا......" اور "اِنَّ الَّذِيْنَ يَاكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتَامٰى ظُلْمًا" یا اسی کے مانند اور ایسی باتیں ہیں۔ جن کو خدا تعالیٰ نے محکم اور مبین بنایا ہے۔

تشابہ کی مثال ہے "يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا ......" کہ اس کے ساتھ باری تعالیٰ نے اُس طرح پر "وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ عُدْوَانًا وَّظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيْهِ نَارًا" نہیں فرمایا جس طرح کہ محکم آیت میں ارشاد کیا تھا اور اس آیت میں خدا تعالیٰ نے ان بندوں کو ایمان دار کہہ کر پکارا پھر اُنہیں گناہ کرنے سے بھی منع فرمایا ہے۔ لیکن اس ممانعت کے ساتھ کوئی دھمکی نہیں دی۔ اس لئے ایسا کام کرنے والوں پر یہ شبہ غالب ہوا کہ دیکھیں خداوند کریم ان کے ساتھ کیا کرتا ہے۔

تقدیم و تاخیر کی مثال "كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرَا نِ الْوَصِيَّةُ" ہے کہ اس کی تقدیر "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْوَصِيَّةُ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ" ہے۔

مقطوع اور موصول کی مثال ہے "لَا اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ" اس میں "لا" معنی میں مقطوع ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے روزِ قیامت کی قسم کھائی ہے۔ پس یہ مراد ہوئی "اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ" اور قولہ تعالیٰ "وَلَا اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ" میں چونکہ اس کی قسم فی الواقع نہیں کھائی اس لئے لاموصولہ ہے۔

سبب اور اضمار کی مثال وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ ہے۔ یعنی اہل قریہ سے دریافت کرو۔

خاص اور عام کی نظیر "يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ" ہے کہ یہ ندا مسموع[1] کے حق میں تو خاص ہے اور جب فرمایا "اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ" تو اُس وقت معنی میں یہ ندا عام ہوگئی۔ اور امر سے لے کر استفہام تک جتنی باتیں ہیں اُن کی مثالیں واضح ہونے کے سبب سے ترک کی جاتی ہیں۔

اُبہت کی مثال ہے "اِنَّا اَرْسَلْنَا" اور "نَحْنُ قَسَمْنَا" کہ یہاں واحد تعالیٰ شانہ کی تعبیر بغرض تعظیم و تفخیم و ابہت اُس صیغہ کے ساتھ فرمائی ہے جو کہ جمع کے لئے موضوع ہوا ہے۔

حروفِ مصرفہ یعنی وہ الفاظ جو کئی کئی مختلف اور مشترک معنوں میں استعمال کئے گئے ہیں۔ اُن کی مثال ہے لفظ "فتنہ" کہ اس کا اطلاق "شرک" پر ہوا ہے۔ چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے "حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ" معذرت پر اس کا اطلاق کیا گیا ہے مثلاً "ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ" یعنی "معذرتهم" اور اختیار (آزمائش) کے معنی پر بھی اس کو استعمال کیا ہے۔ مثلاً "قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ" اور اغدار کی مثال ہے "فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيْثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ" یہاں خداوند کریم نے عذر کیا ہے کہ اُس نے ان لوگوں پر بوجہ اُن کی گنہگاری کے لعنت کی اور باقی امور کی مثالیں واضح ہیں۔

---

[1] جس کو سنایا جاتا ہے۔

باونویں نوع

حقیقت اور مجازِ قرآن

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرآن میں حقائق کا وقوع ہوا ہے اور حقیقت ہر ایک ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو کہ اپنے موضوع معنوں پر باقی رہا ہو اور اُس میں کسی طرح کی تقدیم اور تاخیر نہ ہوئی ہو۔ اور یہ بات کلام کے اکثر حصہ کو حاصل ہوتی ہے۔ اور جمہور نے مجاز کا وقوع بھی قرآن میں مانا ہے لیکن ایک جماعت اس بات کا انکار کرتی ہے۔ ازانجملہ ظاہریہ فرقہ کے لوگ بھی ہیں۔ شافعی لوگوں میں سے ابن القاص اور مالکی مذہب والوں میں سے ابن خویز منداد نے قرآن میں وقوع مجاز کا انکار کیا ہے۔ ایسے لوگوں کے نزدیک شبہ یہ وارد ہوتا ہے کہ مجاز ایک قسم کا کذب (جھوٹ) ہے اور قرآن کریم کذب سے منزہ ہے۔ پھر یہ کلام کرنے والا شخص اُسی وقت مجاز کی طرف عدول کرتا ہے جبکہ حقیقت کا میدان اُس کے لئے تنگ ہو جائے۔ اُس وقت وہ استعارہ کر لیتا ہے اور خداوند تعالیٰ کے حق میں یہ امر محال ہے۔ یعنی اُسے کبھی حقیقت کی کمی نہیں پڑ سکتی لیکن اُن لوگوں کا یہ شبہ باطل ہے کیونکہ اگر قرآن شریف میں مجاز واقع نہ ہو یا اُس میں سے مجاز کو نکال ڈالا جائے تو ایک بڑی خوبی اس میں باقی نہ رہے گی۔ اس واسطے کہ بلیغ لوگوں کا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ حقیقت کی نسبت سے مجاز کا درجہ خوبی کلام میں زیادہ بڑھا ہوا ہے۔ پھر اس کے علاوہ جبکہ قرآن کو مجاز سے خالی مانا جائے گا تو یہ بھی واجب آئے گا کہ وہ حذف، توکید اور قصص کے دوبارہ لانے یا ایسے ہی اور امور سے بھی خالی ہو۔

امام عزالدین بن عبدالسلام نے اس کے بارہ میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے اور میں نے اُس کتاب کی تلخیص مع بہت سی زیادتیوں کے ایک علیحدہ کتاب میں کر دی ہے جس کا نام میں نے مجاز الفرسان الی مجاز القرآن رکھا ہے۔ مجاز کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اوّل مجاز فی الترکیب: اس کو مجاز الاسناد اور مجاز عقلی بھی کہتے ہیں۔ اس کا علاقہ ہے ملابست۔ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ فعل یا مشابہ فعل اُس امر کی طرف مسند کیا جائے جو اصالۃً اُس کے ماہولہ کا غیر ہے (یعنی جس امر کے لئے فعل یا مشابہ فعل کو اصالۃً وضع کیا گیا ہے۔ اُس حقیقی یا وضع رو کے علاوہ کسی دوسرے امر کی طرف اُس فعل یا مشابہ فعل کی نسبت کی جائے) اور یہ نسبت اس لئے ہوتی ہے کہ فعل یا مشابہ فعل اُس غیر وضع لہ کے ساتھ ملابس (ہمشکل) ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ اِيمَانًا" کہ اس میں کا زیادہ کرنا جو کہ خدا تعالیٰ کا فعل ہے آیات کی جانب منسوب ہوا اور وجہ نسبت یہ ہے کہ وہی متلو آیتیں زیادتی ایمان کا سبب بنتی ہیں۔ یا قولہ تعالیٰ "يُذَبِّحُ اَبْنَاءَهُمْ" اور "يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا" میں ذبح کرنا جو کہ پولیس کے سپاہیوں کا کام تھا اُس کی نسبت فرعون کی طرف اور بنائے مکان جو مزدوروں کا فعل تھا اُس کی نسبت ہامان کی طرف کی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی دونوں اُن کاموں کے حکم دینے والے تھے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ" سرغنا لوگوں کی طرف اپنی قوم کو دوزخ میں لے جانے کی نسبت کی گئی کیونکہ اُنہی

لوگوں نے اپنی قوم کو کفر کا حکم دیا تھا لہٰذا وہی اُن کے وارد دوزخ ہونے کے سبب تھے اور قولہ تعالیٰ "یَوْمًا یَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِیْبًا" میں فعلی کی نسبت ظرف یعنی "یوم" کی طرف ہوئی ہے اس لئے کہ فعل کا وقوع اُسی میں ہوا ہے۔ "عِیْشَةٍ رَاضِیَةٍ" یعنی "مَرْضِیَةٍ" (پسندیدہ) فَاِذَا عَزَمَ الْاَمْرُ یعنی عزم علیہ (اُس پر ارادہ کیا) اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "یَاذَا عَزَمْتَ" اور اس قسم کی چار نوع ہیں۔

(۱) وہ جس کے دونوں طرف حقیقی ہوں اور اس کی مثال وہ آیت ہے جو کہ صدر کلام میں ذکر ہو چکی یعنی قولہ تعالیٰ "وَاِذَا تُلِیَتْ عَلَیْهِمْ آیَاتُهٗ زَادَتْهُمْ اِیْمَانًا" یا جس طرح قولہ تعالیٰ "وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا"

(۲) وہ جس کے دونوں طرف (کنارے) مجازی ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ "فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ" یعنی اُنہوں نے اُس میں نفع نہیں پایا۔ اور اس مقام پر ربح (نفع) اور تجارت دونوں کا اطلاق مجازاً ہے۔

(۳و۴) وہ کہ اُس کے دونوں کناروں میں سے ایک کنارہ حقیقی ہو اور دوسرا حقیقی نہ ہو۔ خواہ طرف اول یا دوم مثلاً قولہ تعالیٰ "اَمْ اَنْزَلْنَا عَلَیْهِمْ سُلْطَانًا" یعنی بُرْهَانًا اور "كَلَّا اِنَّهَا لَظٰى نَزَّاعَةً لِلشَّوٰى تَدْعُوْا" کیونکہ آگ کی طرف سے کسی کو بلانے کا اظہار مجاز ہے حقیقت نہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "حَتّٰى تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزَارَهَا" "تُؤْتِیْ اُكُلَهَا كُلَّ حِیْنٍ" اور "فَاُمُّهٗ هَاوِیَةٌ" کہ ہاویہ کو ماں کا نام دینا مجازی طور پر ہے۔ مراد یہ ہے کہ جس طرح ماں اپنے بچے کی پرورش کرتی اور اُس کی جائے پناہ ہے ویسے ہی آگ بھی کافروں کی پرورش کرنے والی اور اُن کی جائے پناہ اور رجوع لانے کی جگہ ہے۔

مجاز کی دوسری قسم مجاز فی المفرد ہے۔ اُس کا نام مجاز لغوی بھی رکھا جاتا ہے یہ پہلے ہی پہل لفظ کو غیر ما وضع لہ میں استعمال کرنے کا نام ہے اور اس کی نوعیں بکثرت ہیں۔

(۱) حذف اور اُس کا مفصل بیان ایجاز کی نوع میں آئے گا۔ اس لئے یہ نوع ایجاز ہی کے ساتھ رہنے کے لائق اور اس کا اُسی سے تعلق رکھنا انسب ہے۔ خصوصاً جبکہ ہم یہ کہہ دیں کہ حذف مجاز کی نوع میں سے نہیں تو اور اچھا ہو۔

(۲) زیادتی اور اس کا بیان اعراب کی نوع میں پہلے کیا جا چکا ہے۔

(۳) کل کے اسم کا اطلاق جزء شے پر مثلاً قولہ تعالیٰ "یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِیْ آذَانِهِمْ" یعنی اُنگلیوں کے سرے کانوں میں ڈال لیتے ہیں اور انگلیوں کے سروں کو پوری انگلیوں سے تعبیر کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ اُن لوگوں کے فرار میں مبالغہ کرنے کی طرف اشارہ کیا جائے اور دکھایا جائے کہ عادت کے خلاف حد تک انہوں نے کانوں میں پوری انگلیاں ٹھونس لی تھیں اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَا رَاَیْتَهُمْ تُعْجِبُكَ اَجْسَامُهُمْ" یعنی اُن کے چہرے تم کو بتلائے حیرت کریں گے۔ اس واسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو از سرتا پا بالکل نہیں دیکھا تھا۔ قولہ تعالیٰ "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ" اس میں "شہر" جو کہ تیس راتوں کا نام ہے اُس کا اطلاق کیا اور مراد اس کا ایک جز لیا ہے۔

اس مقام پر ایک اشکال یہ وارد کیا گیا ہے کہ از روئے قاعدہ جزاء کو شرط کے پورے ہونے کے بعد واقع ہونا چاہئے اور یہاں شہر کا مشاہدہ شرط ہے جو کہ حقیقتاً پورے مہینے کا نام ہے اُس کے بعد جزاء واقع ہوئی ہے۔ لہٰذا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا مہینہ گزر جانے کے بعد روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا حالانکہ اصل امر ایسا نہیں؟ امام فخر الدین رازی نے اس کا جواب مذکورہ بالا توجیہ ہی کے ساتھ دیا ہے۔ علیؓ ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ یہاں پر یہ معنی ہیں

"مَنْ شَهِدَ اَوَّلَ الشَّهْرِ فَلْيَصُمْ جَمِيْعَهُ وَاِنْ سَافَرَ فِي اَثْنَائِهِ" یعنی جو شخص ماہ مبارک کا آغاز پائے اُسے لازم ہے کہ تمام مہینے کا روزہ رکھے اور گو اس کے اثناء میں وہ سفر بھی کر جائے۔ اس روایت کو ابن جریرؒ اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے نقل کیا ہے اور یہ آیت بھی اس تیسری نوع میں داخل ہے۔ پھر یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اُس کو حذف کی نوع سے قرار دیں۔

(۴) اسم جز کا اطلاق پورے شے پر۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَيَبْقٰي وَجْهُ رَبِّکَ" یعنی اُس کی ذات "فَوَلُّوْا وُجُوْهَکُمْ شَطْرَهُ" یعنی اپنی ذاتوں (جسموں) کو اُس کی طرف پھیرو۔ کیونکہ استقبال قبلہ سینہ کے ساتھ واجب ہے۔ "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ" اور "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ" کہ ان آیتوں میں پورے جسموں کو وجوہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ آرام اور تکلیف سارے ہی جسم کو حاصل ہوتی ہے۔ "ذٰلِکَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاکَ" اور "بِمَا کَسَبَتْ اَيْدِيْکُمْ" یعنی "قَدَّمَتْ" اور "کَسَبْتُمْ" بصیغۂ جمع اور اس کی نسبت ایدی (ہاتھوں) کی طرف اس واسطے ہوئی کہ اکثر کام ہاتھوں ہی سے کئے جاتے ہیں۔ "قُمِ اللَّيْلَ" "وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ" اور "وَارْکَعُوْا مَعَ الرَّاکِعِيْنَ" اور "مِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ" ان مثالوں میں قیام، قرأت، رکوع اور سجود میں سے ہر ایک کا اطلاق نماز پر ہوا ہے حالانکہ یہ چیزیں نماز کی الگ الگ جزء ہیں۔ قولہ تعالیٰ "هَدْيًا بَالِغَ الْکَعْبَةِ" یعنی پورا حرم جس کی دلیل یہ ہے کہ قربانی کے جانور خانہ کعبہ میں ذبح نہیں کئے جاتے بلکہ سرزمین حرم میں ذبح ہوتے ہیں۔

تنبیہ: نوع سوم اور چہارم کے ساتھ دو چیزیں اور لاحق کی گئی ہے اول۔ کل کی صفت سے بعض کا وصف کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "نَاصِيَةٍ کَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ" کہ خطاء کل کی صفت ہے۔ اور یہاں اُس سے محض پیشانی کی توصیف کی ہے۔ اس کے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی بعض کی صفت سے کُل کی توصیف کی جاتی ہے۔ جس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّا مِنْکُمْ وَجِلُوْنَ"۔ اور وجل (ڈر جانا) محض قلب کی صفت ہے اور قولہ تعالیٰ "وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا" کہ رعب بھی صرف قلب میں راہ پاتا ہے۔ مگر یہاں یہ مجسم انسان کی صفت ڈالی گئی ہے اور دوم یہ بعض کا لفظ بول کر اُس سے کُل کو مراد لیا جاتا ہے۔ یہ بات ابو عبیدہؒ نے بیان کی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَلِاُبَيِّنَ لَکُمْ بَعْضَ الَّذِيْ تَخْتَلِفُوْنَ فِيْهِ" کو پیش کیا ہے جس سے مراد ہے کہ وہ تمام چیزیں بیان کی جائے گی۔ جس میں اُن کو اختلاف تھا اور قولہ تعالیٰ "وَاِنْ يَّکُ صَادِقًا يُّصِبْکُمْ بَعْضُ الَّذِيْ يَعِدُکُمْ" یعنی کلہ اور اس کے بعد خود ابو عبیدہؒ نے یہ بات بھی کہی ہے کہ کچھ نبی پر تمام مختلف فیہ باتوں کا بیان کرنا واجب نہیں اس کی دلیل ساعت (قیامت) اور روح وغیرہ کے نہ بیان کرنے سے نکلتی ہے۔ اور تمام موعودہ عذابوں کے واقع نہ ہونے کی دلیل یہ قرار دی گئی ہے کہ موسیٰؑ نے اپنی قوم کے لوگوں کو دو عذابوں سے ڈرایا تھا۔ ایک دنیا کا عذاب اور دوسرا آخرت کا۔ پس کہا کہ تم کو دنیا میں یہ عذاب بھگتنا ہوگا۔ اور یہ بات وعید کا ایک حصہ تھی کہ اسی کے ساتھ اُنہوں نے عذاب آخرت کی بھی نفی نہیں کی تھی۔ اس بات کو ثعلب نے ذکر کیا ہے۔ زرکشی کہتا ہے "یہ بھی احتمال ہوسکتا ہے کہ کہا جائے" وعید منجملہ اُن امور کے ہے جن کا ازسرتا پا ترک کر دینا بھی برا نہیں شمار ہوتا۔ پس اگر اُس کے کسی حصہ کو ترک کر دیا گیا تو اس میں کیا خرابی ہوگئی؟" اور ثعلبؒ کے قول کی تائید۔ قولہ تعالیٰ "فَاِمَّا نُرِيَنَّکَ بَعْضَ الَّذِيْ نَعِدُهُمْ اَوْ نَتَوَفَّيَنَّکَ فَاِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ" سے بھی ہوتی ہے۔

(۵) اسم خاص کا اطلاق عام پر۔ مثلاً یہ "اِنَّا رَسُوْلُ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" یعنی رسلہ

(۶) اسم عام کا خاص اطلاق پر۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ" یعنی مومنین کے لئے مغفرت چاہتے ہیں۔ اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ "وَيَسْتَغْفِرُوْنَ لِلَّذِيْنَ آمَنُوْا" ہے۔

(۷) ملزوم کے اسم کا اطلاق لازم پر۔

(۸) اس کے برعکس جیسے "هَلْ يَسْتَطِيْعُ رَبُّكَ اَنْ يُّنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً" یعنی کیا تمہارا رب ایسا کرے گا؟ یہاں استطاعت کا اطلاق فعل پر کیا گیا۔ اور وجہ یہ تھی کہ استطاعت فعل پر لازم ہے۔

(۹) مسبب کا اطلاق سبب پر۔ جیسے "يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا" اور "قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا" یعنی بارش کہ اُس کے سبب سے رزق اور لباس کا سامان مہیا ہوتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَا يَجِدُوْنَ نِكَاحًا" یعنی سامان مہر اور نفقہ اور وہ چیزیں جو بیاہے ہوئے آدمی کے واسطے ضروری ہوتی ہیں۔

(۱۰) سبب کا اطلاق مسبب پر جیسے قولہ تعالیٰ "مَا كَانُوْا يَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ" یعنی اُسے ماننا اور اُس پر عمل کرنا جو کہ سننے ہی سے ظہور میں آتا ہے۔

تنبیہ: سبب کے سبب کی طرف فعل کی نسبت کرنا بھی اسی نوع میں شامل ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَ فِيْهِ" "كَمَا اَخْرَجَ اَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ" کہ درحقیقت نکالنے والا خدا تعالیٰ ہے۔ اور اس نکالنے کا سبب آدمؑ کا درخت ممنوعہ کے پھل کو کھانا تھا۔ اور پھل کھانے کا سبب تھا شیطان کا وسوسہ۔ اور یہاں فعل اخراج کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے جو کہ سبب کا سبب تھا۔

(۱۱) ایک شے کا نام اُس امر پر رکھنا جو کبھی پہلے تھا مثلاً "وَآتُوا الْيَتَامٰى اَمْوَالَهُمْ" یعنی اُن لوگوں کے مال دے دو جو کہ یتیم تھے کیونکہ بالغ ہو جانے کے بعد یتیمی باقی نہیں رہتی اور قولہ تعالیٰ "فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ" یعنی اُن لوگوں سے نکاح کر لیں جو کہ پہلے اُن کے شوہر تھے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "مَنْ يَّاْتِ رَبَّهٗ مُجْرِمًا" کہ اُس آنے والے کا نام مجرم دنیاوی گناہ گاروں کے اعتبار سے رکھا ہے۔

(۱۲) ایک شے کو اُس کے انجام کار کے نام سے موسوم کرنا۔ مثلاً "اِنِّيْ اَرَانِيْ اَعْصِرُ خَمْرًا" یعنی میں نے اپنے تئیں انگور نچوڑتے دیکھا جو کہ آخر کار شراب بن جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَلَا يَلِدُوْا اِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا" یعنی ایسے لوگ پیدا کریں گے (جنیں گے) جو کہ کفر اور بدکاری کی طرف جائیں گے۔ اور قولہ تعالیٰ "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ" دوسرے مرد کو شوہر کے نام سے موسوم کیا کیونکہ عقد کے بعد وہ شوہر ہی ہوگا۔ اور مباشرت اُسی حالت میں کرے گا جبکہ شوہر ہو جائے گا۔ یا قولہ تعالیٰ "فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيْمٍ" اور "نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيْمٍ" کہ ان آیات میں بچہ کی صفت اُس حالت کے ساتھ کی جو انجام میں اُس کو حاصل ہونے والی تھی یعنی علم اور حلم۔

(۱۳) اسم حال کا اطلاق محل پر۔ جس طرح قولہ تعالیٰ "فَفِيْ رَحْمَةِ اللّٰهِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ" یعنی جنت میں کیونکہ رحمت کا محل وہی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ" یعنی فی اللیل۔ "اِذْ يُرِيْكَهُمُ اللّٰهُ فِيْ مَنَامِكَ" یعنی تیری آنکھ میں۔ حسب قول حسنؒ کے۔

(۱۴) تیرھویں نوع کے برعکس مثلاً "فَلْيَدْعُ نَادِيَهٗ" یعنی اُس کی مجلس اور قدرت کی تعبیر "يَدْ" کے ساتھ بھی اسی قبیل

سے ہے جیسے "بِيَدِهِ الْمُلْكُ" اور عقل کی تعبیر قلب کے ساتھ مثلاً "لَهُمْ قُلُوْبٌ لَا يَفْقَهُوْنَ بِهَا" یعنی اُن کی عقلیں ناکارہ ہیں۔ اورزبانوں کی تعبیر افواہ (مونہوں) کے ساتھ جیسے "وَيَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِهِمْ" اور قریہ میں رہنے والوں کی تعبیر لفظ قریہ کے ساتھ۔ جس طرح "وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ" میں ہے اور یہ نوع اور اس کے قبل کی نوع دونوں قولہ تعالیٰ "خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" میں جمع ہوگئی ہیں۔ اس لئے کہ زینت کا لینا بوجہ اُس کے مصدر ہونے کے غیر ممکن ہے۔ پس مراد اس کا محل ہی تھا اور اُس پر حال کا اسم بولا گیا۔ اور خود مسجد میں زینت کا لیا جانا واجب نہیں۔ اس واسطے وہاں نماز مراد ہوگی اور محل کا اسم حال پر بولا جائے گا۔

(۱۵) ایک شے کا اُس کے آلہ کے نام سے موسوم کرنا۔ مثلاً "وَاجْعَلْ لِّيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْاٰخِرِيْنَ" یعنی ثنائے حسن (اچھی تعریف) کیونکہ زبان ثناء کا آلہ ہے اور "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ" یعنی اُسی کی قوم کی زبان میں۔

(۱۶) ایک شے کا نام اُس کے ضد (مخالف شے) کے نام پر رکھنا۔ مثلاً "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ" حالانکہ بشارت کا حقیقی استعمال مسرت بخش خبر میں ہوتا ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے ایک شے کے داعی (بلانے والے) کو اُس شے سے صاف (پھیرنے والے) کے نام سے موسوم کرنا۔ اس بات کو سکا کی نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "مَا مَنَعَكَ اَنْ لَّا تَسْجُدَ" کو پیش کیا ہے یعنی "مَا دَعَاكَ اِلٰى اَنْ لَّا تَسْجُدَ" یعنی کس چیز نے تجھ کو سجدہ نہ کرنے پر آمادہ بنایا۔ اور اسی طرح پر 'لا' زائدہ ہونے کی دعویٰ سے بھی جان بچ گئی۔

(۱۷) فعل کی اضافت ایسی شے کی طرف کرنا کہ وہ فعل اُس سے سرزد ہونا صحیح نہیں مگر تشبیہا ایسا کر دیا گیا۔ مثلاً "جِدَارًا يُّرِيْدُ اَنْ يَّنْقَضَّ" کہ اس میں دیوار کی صفت ارادہ کے ساتھ کی گئی ہے اور ارادہ دراصل جاندار چیزوں کی صفت میں سے ہے لیکن اس مشابہت کے اعتبار سے کہ گویا وہ دیوار اپنے ارادہ سے گرنا چاہتی اور اسی لئے جھکی ہے۔ اُسے اس وصف سے متصف بنا دیا۔

(۱۸) فعل کو بولنا۔ اور اُس کی مشارفت[1] مقاربت[2] اور اس کا ارادہ مراد لینا۔ مثلاً "فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ" یعنی وہ میعاد مقرر پر پہنچنے کے قریب آ گئیں اور عدت کا زمانہ گزرنے کو آیا کیونکہ عدت کے بعد پھر امساک نہیں ہوتا اور قولہ تعالیٰ "فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ" میں بلوغ کا لفظ مجاز نہیں۔ بلکہ حقیقت ہے۔ "فَاِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ" یعنی جبکہ اُن کی موت آنے کے وقت کے قریب ہوا۔ اور اس توجیہ سے وہ مشہور اعتراض بھی رفع ہو جاتا ہے جس کا مفہوم ہے کہ موت آ جانے کے وقت تقدیم اور تاخیر متصور نہیں ہو سکتی۔ "وَلْيَخْشَ الَّذِيْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ......" یعنی اگر وہ چھوڑنے کے قریب ہوتے ہیں تو ڈرتے ہیں کیونکہ خطاب وصی لوگوں کی طرف ہے۔ اور خبریں نیست کہ اُن کی طرف۔ یہ حکم ترک سے پہلے متوجہ ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ لوگ ترک کے بعد خود ہی مردہ ہو جائیں گے۔ "اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا" یعنی جبکہ تم قیام کا ارادہ کرو۔ "فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ

---

[1] فعل پر مشرف ہونا۔ یعنی اس کے کرنے کے نزدیک ہو جانا۔

[2] فعل کے نزدیک ہونا۔

فَاسْتَعِذْ" یعنی جبکہ قرأت کا ارادہ کرو تا کہ استعاذہ قرأت کے قبل ہو۔ "وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَ هَا بَاْسُنَا" یعنی ہم نے اُس کے ہلاک کرنے کا ارادہ کیا۔ ورنہ اس بات کو نہ مانیں تو حرفِ فاء کے ساتھ عطف صحیح کے نہ ہوگا اور بعض لوگوں نے اسی نوع کے تحت میں قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَهْدِ اللّٰهُ فهو الْمُهْتَدِيْ" کو بھی داخل کیا ہے جس کا مفہوم ہے کہ خدا جس کو ہدایت دینے کا ارادہ کرتا ہے وہی ہدایت پاتا ہے اور یہ قول بہت پیارا ہے تا کہ اس طرح شرط اور جزا دونوں باہم متحد نہ ہو جائیں۔

(۱۹) قلب۔ اور یہ یا تو اسناد کا قلب ہوتا ہے۔ جس طرح "مَا ان مفاتحهُ لَتَنُوْءُ بِالْعُصْبَةِ" یعنی لِتَنُوْءُ الْعُصْبَةُ بِهَا اور "لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ" یعنی لِكُلِّ كتابٍ اَجَلٌ "وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ" ہم نے اُس کو دودھ پلانے والیوں پر حرام بنایا (حرمناه على المواضِعِ) "وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا عَلَى النَّارِ" یعنی "تُعْرَضُ النَّارُ عَلَيْهِمْ" اس واسطے کہ جو چیز پیش کی جانے والی ہے وہ ایسی شے ہے جسے کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ "وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ" یعنی "وَاِنَّ حُبَّهٗ لِلْخَيْرِ" "وَاِنْ يُّرِدْكَ بِخَيْرٍ" یعنی "يُرِدْ بِكَ الْخَيْرَ" "فَتَلَقّٰى آدَمُ مِنْ رَبِّهٖ كَلِمَاتٍ" اس واسطے کہ حقیقت کلمات کی میں تعلیم حاصل کرنے والے آدم ہی تھے۔ چنانچہ اسی باعث سے اس کی قرأت "فَتَلَقّٰى آدَمَ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمَاتٌ" بھی آئی ہے۔ یا یہ ہوگا کہ عطف کو مقلوب کر دیا گیا ہوگا جس طرح "ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ. فَانْظُرْ" یعنی "فَانْظُرْ ثُمَّ تَوَلَّ" اور "ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى" یعنی تَدَلّٰى فَدَنَا کیونکہ وہ لٹکتے ہی کے ساتھ قریب ہونے کی جانب مائل ہوا۔ اور یا تشبیہ کو مقلوب بنا دیا گیا ہوگا۔ جس کا بیان آگے چل کر تشبیہ کی نوع میں آئے گا۔

(۲۰) ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ کے مقام پر قائم کرنا اس نوع کے تحت میں کئی اور انواع ہیں۔

ازانجملہ ایک یہ ہے کہ مصدر کا اطلاق فاعل پر ہو۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْ" اور اسی وجہ سے اُس کو مفرد لایا گیا۔ اور مصدر کا اطلاق مفعول پر بھی ہوتا ہے جیسے "وَلَا يُحِيْطُوْنَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهٖ" یعنی اُس کی معلومات میں سے کسی چیز پر آگاہ نہیں ہو سکتے۔ اور "صُنْعَ اللّٰهِ" یعنی اُس کی مصنوع اور "جَآؤُا عَلٰى قَمِيْصِهٖ بِدَمٍ كَذِبٍ" یعنی تَكْذُوْبٍ فِيْهِ کیونکہ کذب اقوال کی صفت ہے اجسام کی صفت نہیں آتا۔

ازانجملہ دوسری بات یہ ہے کہ مبشر بہ پر بُشریٰ کا اطلاق اور مہوی پر ہوی کا اور مقول پر قول کا اطلاق کیا جائے۔

تیسرے یہ کہ فاعل اور مفعول کا اطلاق مصدر پر ہو مثلاً "لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ" یعنی تَكْذِيْب. "بِاَيِّكُمُ الْمَفْتُوْنُ" یعنی فتنہ۔ مگر یہ اس اعتبار پر کہ حرف با زائد ہے۔ چوتھے فاعل کا اطلاق مفعول پر مثلاً "مَاءٍ دَافِقٍ" یعنی مَدْفُوْقٍ اور "لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ اِلَّا مَنْ رَحِمَ" یعنی لَا مَعْصُوْمَ اور "جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا" یعنی مَامُوْنًا فِيْهِ اور اس کے برعکس بھی یعنی مفعول کا اطلاق فاعل پر کیا جاتا ہے۔ جیسے "اِنَّهٗ كَانَ وَعْدُهٗ مَاتِيًّا" یعنی اٰتِيًا۔ اور "حِجَابًا مَّسْتُوْرًا" یعنی ساتراً۔ اور اس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ اپنے باب (اصل) پر ہے اور اس کے معنی ہیں۔ مستوراً عن العُيُوْنِ لَا تحِسُّ بِهٖ اَحَدٌ.

پنجم۔ فَعِيْلٌ (صفت مشبہ) کا اطلاق مفعول کے معنی ہیں۔ جیسے "وَكَانَ الْكَافِرُ عَلٰى رَبِّهٖ ظَهِيْرًا".

ششم۔ مفرد، مثنی اور جمع میں سے ایک کا دوسرے پر اطلاق۔ مفرد کے مثنی پر اطلاق ہونے کی مثال ہے "وَاللّٰهُ

وَرَسُوْلُهٗ اَحَقُّ اَنْ يَّرْضَوْهُ" یعنی اُن دونوں کو راضی کرو۔ مگر چونکہ دونوں کی رضا مندیاں باہم لازم وملزوم تھیں اس واسطے مفرد کا صیغہ لایا گیا۔

اور مفرد کے جمع پر اطلاق ہونے کی مثال ہے "اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ" یعنی بہت سے انسان۔ اس دلیل سے کہ اُس میں سے استثناء کی گئی ہے اور "اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا" اور اس کی دلیل "اِلَّا الْمُصَلِّيْنَ" کا اس میں سے مستثنیٰ ہونا ہے۔

اور مثنیٰ کے مفرد پر اطلاق ہونے کی مثال ہے "اَلْقِيَا فِیْ جَهَنَّمَ" یعنی الق (ڈال دے) اور ہر ایک ایسا فعل جو کہ صرف ایک ہی چیز کے ہونے کے لئے ساتھ دو چیزوں کی طرف نسبت کیا گیا ہو۔ وہ اسی قسم سے ہے مثلاً "يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ" حالانکہ موتی اور مونگا ایک ہی قسم کے دریا (یعنی شور دریا) سے نکلتا ہے نہ کہ شیریں دریا سے۔ پھر اسی کی نظیر ہے "وَمِنْ كُلٍّ تَاْكُلُوْنَ لَحْمًا طَرِيًّا وَّتَسْتَخْرِجُوْنَ حِلْيَةً تَلْبَسُوْنَهَا" اور خبریں نیست کہ زیور (یعنی موت) دریائے شور ہی سے برآمد ہوتا ہے۔ "وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيْهِنَّ نُوْرًا" یعنی فِی اِحْدَاهُنَّ "نَسِيَا حُوْتَهُمَا" حالانکہ بھولنے والے صرف یوشعؑ تھے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اُنہوں نے موسیٰؑ سے کہا "اِنِّیْ نَسِيْتُ الْحُوْتَ" اور نسیان کی نسبت اُن دونوں کی طرف ایک ساتھ اس وجہ سے کی گئی کہ موسیٰ نے سکوت برتا تھا۔ "فَمَنْ تَعَجَّلَ فِیْ يَوْمَيْنِ" حالانکہ تعجیل دوسرے ہی دن میں ہوتی ہے "عَلٰى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ" الفارسی نے کہا ہے یعنی دو قریوں میں سے ایک قریہ کا آدمی اور قولہ تعالیٰ "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ" اس نوع میں سے نہیں ہے۔ اور یہاں ایک ہی جنت مراد نہیں مگر اس بارہ میں فرا نے اختلاف کیا ہے (اُس کے نزدیک یہ آیت بھی نوع مذکور میں شامل ہے) اور ابن جنی کی کتاب ذالقد میں آیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِیْ وَاُمِّیَ اِلٰهَيْنِ" بھی اسی نوع سے ہے۔ کیونکہ صرف عیسیٰ معبود بنائے گئے ہیں نہ یہ کہ اُن کی ماں بی بی مریمؑ بھی۔

اور مثنیٰ کے جمع پر اطلاق کئے جانے کی مثال ہے "ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ" یعنی کرّات (بار بار بہت سی مرتبہ) کیونکہ نگاہ کا تھکنا بغیر کثرت نظر کے ممکن نہیں اور بعض علماء نے قولہ تعالیٰ "اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ" کو بھی اسی قبیل سے شمار کیا ہے۔

اور جمع کے مفرد پر اطلاق کرنے کی مثال "قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ" ہے۔ یعنی اِرْجِعْنِیْ (مجھے پھر لوٹا) اور ابن فارس نے قولہ تعالیٰ "فَنٰظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ" کو بھی اسی نوع میں شامل کیا ہے۔ کیونکہ "اِرْجِعْ اِلَيْهِمْ" کی دلیل سے رسول (قاصد) ایک ہی شخص تھا۔ اور اس میں کچھ کلام ہے اس واسطے کہ اس میں احتمال ہے کہ اُس بادشاہ نے سفارت کے سرغنا سے خطاب کیا ہو خصوصاً اس لحاظ سے اور بھی یہ خیال پختہ ہوتا ہے کہ بادشاہوں کی یہ عادت اور اُن کا یہ دستور ہرگز نہیں پایا جاتا کہ وہ ایک شخص کو کسی دربار میں قاصد بنا کر ارسال کریں۔ اور "فَنَادَتْهُ الْمَلٰٓئِكَةُ" "يُنَزِّلُ الْمَلٰٓئِكَةَ بِالرُّوْحِ" یعنی جبریلؑ اور "اِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا" بحالیکہ قاتل ایک ہی تھا۔ ان مثالوں کو بھی ابن فارس نے اسی نوع میں داخل کیا ہے۔

اور جمع کے مثنیٰ پر اطلاق کرنے کی مثال "قَالَتَا اَتَيْنَا طَآئِعِيْنَ" "قَالُوْا لَا تَخَفْ خَصْمٰنِ بَغٰى بَعْضُنَا عَلٰى بَعْضٍ" "فَاِنْ كَانَ لَهٗٓ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ" یعنی کئی ایک بھائی (اخوان) "فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا" یعنی قَلْبَاكُمَا۔ "وَدَاوُدَ

وَسُلَیْمَانَ اِذْ یَحْکُمَانِ فِی الْحَرْثِ...... وَکُنَّا لِحُکْمِهِمْ شَاهِدِیْنَ"۔

اور ساتویں ماضی کا اطلاق ہے مستقبل پر۔ کیونکہ اُس کا وقوع ثابت اور یقینی ہے مثلاً "اَتٰی اَمْرُ اللّٰهِ" یعنی قیامت اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "فَلاَ تَسْتَعْجِلُوْهُ" اور "وَنُفِخَ فِی الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ" "وَاِذْ قَالَ اللّٰهُ یَا عِیْسَی بْنَ مَرْیَمَ ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ" "وَبَرَزُوْا لِلّٰهِ جَمِیْعًا" اور "وَنَادٰی اَصْحَابُ الْاَعْرَافِ"۔

اور اس کے برعکس یعنی مستقبل کا اطلاق ماضی پر تا کہ وہ دوام اور استمرار کا فائدہ دے گویا کہ وہ واقع ہو کر استمرار پا گیا۔ جیسے "اَتَامُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ" "وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّیَاطِیْنُ عَلٰی مُلْکِ سُلَیْمَانَ" یعنی تلت (اُنہوں نے پڑھا) "وَلَقَدْ نَعْلَمُ" یعنی عَلِمْنَا اور "قَدْ یَعْلَمُ مَا اَنْتُمْ عَلَیْهِ" یعنی عَلِمَ (جان لیا) "فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْبِیَاءَ اللّٰهِ" یعنی قَتَلْتُمْ (تم نے اُن کو قتل کیا) اور ایسے ہی "فَرِیْقًا کَذَّبْتُمْ وَفَرِیْقًا تَقْتُلُوْنَ" "وَیَقُوْلُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَسْتَ مُرْسَلاً" یعنی قَالُوْا (اُنہوں نے کہا) اور اس نوع کے لواحق میں سے یہ بات ہے کہ مستقبل کی تعبیر اسم فاعل یا اسم مفعول کے ساتھ کی جائے۔ اس واسطے کہ وہ زمانہ حال کی حقیقت ہے نہ کہ استقبال میں جیسے "وَاِنَّ الدِّیْنَ لَوَاقِعٌ" اور "ذٰلِکَ یَوْمٌ مَّجْمُوْعٌ لَّهُ النَّاسُ"۔

آٹھویں خبر کا اطلاق ہے طلب پر۔ خواہ وہ طلب امر ہو یا نہیں یا دعا اور یہ بات اس واسطے کی جاتی ہے کہ اُس طلب میں لوگوں کو آمادہ بنانا مقصود ہوتا ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ گویا وہ بات ہو گئی۔ اور اب وقوع کے بعد اُس کی خبر دی جا رہی ہے۔

زمخشری کہتا ہے "ایسی خبر کا وارد ہونا جس سے امر یا نہی مراد ہو۔ صریحی امر یا نہی سے زیادہ بلیغ ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا اُس طلب میں بجا آوری کی طرف سرعت کی گئی ہے۔ اور وہ کام اس قدر جلد ہو گیا ہے کہ اُس کی خبر بھی دی گئی۔ مثلاً "وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ" "وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ" "فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوْقَ وَلاَ جِدَالَ فِی الْحَجِّ" رفع کی قرأت کے اعتبار پر "وَمَا تُنْفِقُوْنَ اِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللّٰهِ" یعنی تم بجز رضائے الٰہی کی خواہش کے اور کسی امر کے لئے خواہش نہ کرو "لاَ یَمَسُّهُ اِلاَّ الْمُطَهَّرُوْنَ" یعنی لاَ یَمَسَّهُ (اُس کو مس نہ کریں) اور "وَاِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَ بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ لاَ تَعْبُدُوْنَ اِلاَّ اللّٰهَ" یعنی لا تعبدوا اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا" "لاَ تَثْرِیْبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ یَغْفِرُ اللّٰهُ لَکُمْ" یعنی اَللّٰهُمَّ اغفر لَهُمْ اور اس کے برعکس یعنی طلب کا اطلاق خبر پر ہوتا ہے جس طرح "فَلْیَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ مَدًّا" یعنی یَمُدُّ۔ "اتَّبِعُوْا سَبِیْلَنَا" "وَلْنَحْمِلْ خَطَایَاکُمْ" یعنی "وَنَحْنُ حَامِلُوْنَ" کہ اس کی دلیل ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَاِنَّهُمْ لَکَاذِبُوْنَ"۔ کیونکہ کذب کا ورد خبر ہی پر ہوا کرتا ہے۔ "فَلْیَضْحَکُوْا قَلِیْلاً وَّلْیَبْکُوْا کَثِیْرًا"۔

الکواشی کا قول ہے کہ پہلی " آیت میں امر کا خبر کے معنی میں ہونا 'بلیغ تر ہے۔ اس واسطے کہ وہ لزوم کو متضمن ہے مثلاً "اِنْ زُرْتَنَا فلنکرمک" سے اُن لوگوں پر اکرام کو واجب بنانے کی تاکید مراد لیتے ہیں اور ابن عبد السلام کہتا ہے کہ اس کی وجہ امر کا ایجاب کے لئے ہونا حالتِ ایجاب میں خبریت سے مشابہ ہوا کرتا ہے۔

نویں یہ کہ ندا کو تعجب کے موضع میں رکھیں۔ جیسے "یَا حَسْرَةً عَلَی الْعِبَادِ"۔ فرا کہتا ہے اس کے معنی ہیں فَیَا لَهَا حَسْرَةً (یعنی اس کی کیسی حسرت ہے) اور ابن خالویہ کا قول ہے کہ یہ مسئلہ قرآن کے مسائل میں سے سب سے بڑھ کر دشوار اور سخت ہے۔ کیونکہ حسرت کو ندا نہیں کیا جاتا بلکہ ندا اشخاص کی ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ندا کا فائدہ مخاطب

کو آ گاہ بنانا ہے لیکن یہاں پر تعجب کے معنی بنتے ہیں۔

دسویں یہ کہ جمع کثرت کے موضع پر جمع قلت کو رکھتے ہیں۔ جیسے "وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ آمِنُونَ" اور جنت کے غرفے (کھڑکیاں) بے شمار ہیں۔ "هُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ اللَّهِ" بحالیکہ آدمیوں کے رتبے خدا کے علم میں لامحالہ دس کی تعداد سے زائد ہیں۔ "اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ" "أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ" اور اس آیت میں جمع قلت لانے کا نکتہ مکلفین پر آسانی کرتا ہے۔ اور اس کے برعکس یعنی جمع قلت پر جمع کثرت کا اطلاق مثلاً "يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ"۔

گیارہویں یہ کہ اسم مونث کو کسی اسم مذکر کی تاویل کے اعتبار پر مذکر وارد کیا جائے۔ مثلاً "فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ" یعنی وعظ۔ اور "وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا" بلدۃ کو مکان کے ساتھ تاویل کر کے "فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي" یعنی شمس یا طالع کو اور "إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ" جوہریؒ کہتا ہے یہاں رحمت احسان کے معنی میں لے کر مذکر بنا دی گئی۔ اور شریف مرتضیٰ کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ" میں اسم اشارہ رحمت ہی کے لئے ہے اور اولٰئک اس واسطے نہیں کہا کہ رحمت کی تانیث غیر حقیقی ہے اور یہ وجہ بھی قرار دی جاسکتی ہے کہ اُس کا "أَن يُرْحَمَ" کی تاویل میں ہونا جائز ہے۔

بارہویں مذکر کی تانیث۔ جیسے "الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا" کہ یہاں فردوس کو مونث بنا دیا حالانکہ وہ مذکر ہے اور اُسے جنت کے معنی پر محمول کر کے ایسا کیا گیا۔ "مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا" اس میں عشر کو مونث بنا دیا۔ اس حیثیت سے کہ حرف ھا کو حذف کر کے عشر کو امثال کی طرف مضاف بھی کر دیا۔ حالانکہ امثال کا واحد مثل مذکر ہے (اور یہ بات نامناسب معلوم ہوتی ہے کہ امثال جس کا واحد مذکر ہے اُس کی جانب مضاف ہونے کی حالت میں عشر کو مونث قرار دیا جائے) اور کہا گیا ہے کہ عشر کی تانیث اس لحاظ سے کی گئی کہ امثال کی اضافت ضمیر حسنات کی طرف ہوئی ہے جو کہ مونث ہے اور اسی اضافت کے باعث امثال نے بھی تانیث کا لباس پہن لیا۔ (یعنی اُس میں تانیث آ گئی) پھر دوسرا قول یہ ہے کہ مراعات معنی کے باب سے ہے کیونکہ امثال معنی کے لحاظ سے مونث ہے۔ اور حسنۃ (نیکی) کی مثال حسنہ (نیکی) ہی ہوسکتی ہے۔ لہٰذا اس جگہ تقدیر کلام "فَلَهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ أَمْثَالِهَا" ہوگی اور ہم نے سابق میں جس مقام پر ضروری قواعد کا بیان کیا ہے۔ اُس میں ایک ایسا ہی قاعدہ تذکر اور تانیث کا بیان بھی کر دیا ہے۔

تیرہویں تغلیب اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کو اُس کے غیر کا حکم عطا کیا جائے اور دوسری تعریف تغلیب کی یوں کی گئی ہے کہ دو معلوم امروں میں سے ایک امر کو دوسرے پر ترجیح دی جائے اور مرجح لفظ کا امر مرجح اور راجح دونوں پر معاً اطلاق کیا جائے۔ اس اعتبار سے گویا دو مختلف چیزوں کو دو باہم متفق اشیاء کے قائم مقام بنایا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ" "إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ" بحالیکہ اس کی اصل "مِنَ الْقَانِتَاتِ وَالْغَابِرَاتِ" تھی۔ پھر بحکم تغلیب مونث کو منجملہ مذکر کے شمار کیا گیا۔ "بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ" اس آیت میں انتم کا پہلو قوم کے پہلو پر غالب بنانے کے لحاظ سے تَجْهَلُونَ میں خطاب (حاضر) کی (علامت) تالائی گئی۔ حالانکہ قاعدہ اس میں (مضارع) غائب کی (علامت) یا لانے کا مقتضی تھا کیونکہ وہ قوم کی صفت ہے اور اس بات سے عدول (تجاوز کرنے) کا حسن یہ ہے کہ موصوف دو مخاطبوں کی ضمیر سے خبر پڑا ہے۔ "قَالَ اذْهَبْ فَمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ" کہ اگرچہ اس میں "مَنْ"

تَبِعَکَ" ضمیر غائب کا خواہاں تھا۔لیکن ضمیر میں مخاطب کو غلبہ دیا گیا۔اور اس کی خوبی یہ ہے کہ غائب معصیت اور سزا پانے میں مخاطب کا تابع تھا تو اُسے لفظ میں بھی مخاطب کا تابع رکھا گیا۔اور یہ امر لفظ کے معنی کے ساتھ ارتباط رکھنے کی خوبی عیاں کرتا ہے۔"وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَافِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" میں غیر عاقل کو عاقل پر غلبہ دیا گیا۔اس لئے کہ یہاں وہ ما کے ساتھ لایا گیا ہے اور اس تغلیب کی وجہ غیر ذوی العقول کی کثرت ہے۔پھر دوسری آیت میں اُس کی تعبیر لفظ مَنْ کے ساتھ کی گئی ہے۔تو وہاں عاقل کو غلبہ ہوا ہے اور ذوی العقول کے تغلیب کا موجب اُس کا غیر ذوی العقول پر شرف ہے۔ "لَنُخْرِجَنَّکَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا مَعَکَ مِنْ قَرْيَتِنَا اَوْ لَتَعُوْدُنَّ فِي مِلَّتِنَا" کہ اس میں شعیبؑ کو لَتَعُوْدُنَّ میں تغلیب کے حکم سے داخل کیا گیا۔اس واسطے کہ وہ بالکل اصل سے اُس کے مذہب میں داخل ہی نہ تھے۔پھر عود کی کیا وجہ تھی اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "اِنْ عُدْنَا فِيْ مِلَّتِکُمْ" میں بھی یہی ہوا ہے "فَسَجَدَ الْمَلَائِکَةُ کُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّا اِبْلِيْسَ" کہ باعتبار تغلیب ابلیس کو ملائکہ میں شمار کیا گیا۔کیونکہ وہ (پہلے) اُنہی میں شامل تھا۔"يَا لَيْتَ بَيْنِيْ وَبَيْنَکَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ" یعنی مشرق اور مغرب کا فاصلہ ہوتا۔ابن الشجریؒ کہتا ہے کہ اس جگہ مشرق کو بوجہ اُس کے دونوں جہتوں میں مشہورتر ہونے کے غلبہ دیا گیا۔"مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ" یعنی شور اور شیریں حالانکہ ''بحر'' کا لفظ دریائے شور کے لئے خاص ہے۔ اس واسطے وہ اپنے بڑے ہونے کی وجہ سے غالب کیا گیا۔"وَلِکُلٍّ دَرَجٰتٌ" یعنی مومنین اور کفار میں سے ہر ایک کے لئے۔بلندی کے واسطے درجات اور پستی کے لئے درکات کا لفظ مستعمل ہیں۔مگر یہاں اشرف کو غلبہ دینے کی وجہ سے دونوں غلبوں پر درجات ہی کا استعمال کرلیا۔

کتاب البرہان میں آیا ہے۔تغلیب کے باب مجاز سے ہونے کی علت یہ ہے کہ لفظ کا استعمال مَا وُضِعَ لَهٗ میں نہیں ہوتا ہے۔دیکھو ''قانتین'' کا لفظ اُن ذکور کے موضوع ہے جو کہ اس وصف کے ساتھ موصوف ہیں۔لہٰذا اُس کا ذکور اور اناث دونوں پر اطلاق کرنا اُس کا غیر ماوضع لہ پر اطلاق ہے اور ایسے ہی باقی مثالیں بھی۔چودھویں حروف جر کا استعمال اُن کے غیر حقیقی معنوں میں جیسا کہ چالیسویں نوع میں بیان ہو چکا ہے۔

پندرہویں غیر وجوب کے لئے صیغہ اِفعل کا اور غیر تحریم کے لئے صیغہ لاتفعل کا استعمال اور ایسے ادوات استفہام کا استعمال غیر طلب تصور اور تصدیق کے لئے' ادات تمنیٰ' ترجی اور ندا کا استعمال' ان امور کے غیر (ماسوا) اُمور کے لئے۔ جیسا کہ ان تمام چیزوں کا ذکر انشاء کے بیان میں آئیگا۔

سولہویں تضمین: اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شے کو شے کے معنی عطا کئے جائیں۔تضمین حروف اور افعال اور اسماء سب میں ہوتی ہے۔تضمین حروف کا بیان پہلے حروف جر میں ہو چکا ہے۔رہی افعال کی تضمین اُس کا یہ حال ہے کہ اگر ایک فعل دوسرے فعل کے معنی کو متضمن ہوگا تو اُس فعل میں ایک ساتھ دونوں فعلوں کے معنی پائے جائیں گے۔اس کی صورت یہ ہے کہ فعل کو ایسے حروف کے ساتھ متعدی لایا جائے کہ اُس کے فعل کی عادت اُس حرف کے ساتھ متعدی ہو کر آنے کے نہیں ہے۔ایسی حالت میں وہ فعل اپنی یا اُس حرف کی تاویل کا محتاج ہوگا تا کہ اُس حرف کے ساتھ اس کا تعدیہ صحیح ہو سکے۔ اگر فعل کی تاویل کی جائے تو یہ تضمین فعل ہوگی اور حرف کی تاویل تضمین محرف کہلائے گی۔اب اس بارہ میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے اولیٰ کون سی تضمین ہے۔اہل لغت اور نحویوں میں سے ایک ایک گروہ کا قول ہے کہ گنجائش حروف

میں پائی جاتی ہے اور محققین فعل میں توسع (گنجائش) ہونے کے قابل ہیں۔ کیونکہ فعل میں تضمین کی کثرت پائی جاتی ہے۔ مثلاً "عَیْنًا یَّشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ" کہ 'یَشْرَبُ' کا تعدیہ حرف مِن کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا یہاں اُس کو حرف با کے ساتھ متعدی کرنا یا تو اس اعتبار پر ہوگا کہ وہ یروی اور یلتذ کے معنی کو متضمن ہے۔ اور یا حرف با کو مِن کے معنی میں تضمین کیا جائے گا۔ "اُحِلَّ لَكُمْ لَیْلَةَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَآئِكُمْ" میں الرفث بجز اس کے کہ معنی افضا کا متضمن ہو۔ اور کسی طرح الیٰ کے ساتھ متعدی نہیں ہوسکتا۔ "هَلْ لَّكَ اِلٰٓی اَنْ تَزَكّٰی" اور ان میں اصل یہ ہے کہ وہ اَدْعُوکَ کے معنی کو متضمن ہو۔ "یَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ" عن کے ساتھ بوجہ تضمن معنی عفو اور صفح کے متعدی کیا گیا۔ اور اسماء میں تضمین کی یہ صورت ہے کہ دونوں اسموں کے معنی کا ایک ساتھ فائدہ دینے کے لئے ایک اسم دوسرے اسم کے معنی کو متضمن ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "حَقِیْقٌ عَلٰٓی اَنْ لَّآ اَقُوْلَ عَلَی اللّٰهِ اِلَّا الْحَقَّ" اس میں حقیق حریص کے معنی کو متضمن ہے اور اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ قول حق کا محقوق اور اُس کے کہنے پر حریص ہے اور تضمین کے مجاز ہونے کا باعث یہ ہے کہ لفظ کی وضع حقیقت اور مجاز دونوں کے واسطے ایک ساتھ نہیں ہوئی ہے۔ لہٰذا ان دونوں کو ایک جا کرنا مجاز ہی ہوگا۔

فصل

اور چھ نوعیں ایسی ہیں جن کو داخل مجاز شمار کرنے میں اختلاف کیا گیا ہے وہ حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) حذف یہ مجاز کی ایک نوع مشہور ہے اور بعض لوگوں نے اس کے مجاز ہونے سے اِنکار کیا ہے۔ کیونکہ مجاز اس بات کا نام ہے کہ لفظ کو اُس کے موضوع لہ کے ماسوا دوسری چیز میں استعمال کیا جائے اور حذف کی یہ حالت نہیں ہوتی۔ ابن عطیہ کہتا ہے مضاف کا حذف کرنا بہت بڑا اور عین مجاز ہے اور (اس کے سوا) ہر ایک حذف داخلِ مجاز نہیں ہوتا۔

فرا کا قول ہے کہ حذف میں چار قسمیں ہیں۔ ایک قسم پر لفظ اور اُس کے معنی کی صحت مِن حیث الاسناد موقوف ہوتی ہے۔ جیسے "وَاسْئَلِ الْقَرْیَةَ" یعنی اھلھا۔ کیونکہ قریہ کی طرف سوال اسناد صحیح نہیں ہوتا۔

دوسری قسم حذف کی وہ ہے جو کہ بغیر اسناد کے بھی صحیح ہو جاتی ہے لیکن اُس پر موقوف پانے کا ذریعہ شرع ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ" یعنی فَاَفْطَرَ فَعِدَّةٌ۔

تیسری قسم حذف کی وہ ہے کہ باعتبار عادت اُس پر وقوف حاصل ہوتا ہے۔ شرعاً نہیں۔ جیسے "اِضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ" یعنی فَضَرَبَهٗ۔

اور چوتھی قسم حذف کی وہ ہے جس کے محذوف پر کوئی غیر شرعی دلیل دلالت کرتی ہے اور وہ دلالت از روئے عادت نہیں بنتی۔ جیسے فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ دلیل اس بات پر قائم ہوئی کہ سامری نے رسول (جبریلؑ) کے سم اسپ کے نشان سے ایک مٹھی بھر خاک اٹھائی تھی۔ اور ان چار قسموں میں بجز قسم اول کے کوئی اور مجاز نہیں ہے۔

زنجانی اپنی کتاب معیار میں لکھتا ہے کہ "حذف کو اسی وقت مجاز شمار کیا جاسکتا ہے جبکہ کوئی حکم بدل گیا ہو۔ ورنہ جس حالت میں حکم کا کوئی تغیر نہ ہوا ہو۔ جیسے ایسے مبتدا کی خبر کو حذف کرنا جو کہ کسی جملہ پر موقوف ہے تو یہ مجاز نہ ہوگا کیونکہ کلام کے باقی ماندہ حکم اس سے کچھ بھی متغیر نہیں ہوتا۔

اور قزوینی نے کتاب ایضاح میں لکھا ہے کہ ''جس حالت میں کسی حذف یا زیادتی کی وجہ سے کلمہ کا اعراب متغیر ہو جائے تو وہ مجاز شمار ہوگا جیسے "وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ" اور "لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ" ورنہ اگر حذف یا زیادتی تغیر اعراب کے موجب نہ ہوں تو اُسے مجاز بھی نہ کہنا چاہئے۔ مثلاً "اَوْ كَصَيِّبٍ" اور "فَبِمَا رَحْمَةٍ".

(۲) تاکید بہت سے لوگوں نے اس کو مجاز کہا ہے کیونکہ تاکید بھی اُسی بات کا فائدہ دیتی ہے جس کا فائدہ پہلے کلمہ نے دیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ حقیقت ہے۔ طرطوشیؒ کا قول ہے اور اُس کو وہ اپنی کتاب العمد میں بیان کرتا ہے کہ ''جو شخص تاکید کو مجاز کے نام سے موسوم کرے ہم اُس سے دریافت کریں گے کہ جس وقت میں عجل عجل یا اسی طرح کی مثالوں میں تاکید اور مؤکد دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں۔ تو اب اگر دوسرے لفظ میں مجاز کو روا رکھا جائے تو پہلے لفظ میں بھی مجاز کا ماننا جائز ہوگا کیونکہ دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں اور جس وقت پہلے لفظ کا مجاز پر حمل کرنا باطل ہوگا۔ اُس وقت دوسرے کا مجاز ماننا بھی باطل ٹھہرے گا۔ کیونکہ وہ لفظ بھی اول کے مانند ہے۔

(۳) تشبیہ: ایک گروہ کا قول ہے کہ یہ بھی مجاز ہے۔ مگر درحقیقت یہ مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ زنجانی معیار میں بیان کرتا ہے اور تشبیہ کے حقیقت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ منجملہ معانی کے ایک معنی ہے اور اُس کے کچھ الفاظ ایسے ہیں جو کہ اُس معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس واسطے اس میں لفظ کو اُس کے موضوع سے نقل کرنے کی صورت ہی ظہور پذیر نہیں ہوسکتی۔

شیخ عزالدین کا قول ہے کہ اگر یہ تشبیہ کسی حرف کے ساتھ ہو تو وہ حقیقت ہوگی اور اگر حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہو تو اس حالت میں مجاز ہو جائے گی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ حذف مجاز کی قسم ہے۔

(۴) کنایہ اور اس کے بارہ میں چار مذاہب ہیں۔ اول یہ کہ وہ حقیقت ہے۔ ابن عبدالسلام لکھتا ہے کہ ظاہر امر یہی ہے کیونکہ کنایہ کا استعمال اپنے ماوضع لہ میں ہی کیا گیا ہے اور اُس سے مراد یہ لی گئی ہے کہ وہ اپنے موضوع لہ کے غیر پر دلالت کرے۔ دوم یہ کہ وہ مجاز ہے۔

سوم یہ کہ وہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز۔ اور کتاب تلخیص کا مصنف اسی امر کی طرف گیا ہے کیونکہ وہ مجاز میں اس امر کو منع کرتا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی ایک ساتھ مراد لئے جائیں۔ لیکن کنایہ میں اُس نے یہ امر جائز رکھا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ کنایہ کو مجاز کی قسم نہیں شمار کرتا۔

چوتھا مذہب جو کہ شیخ تقی الدین سبکی کا مختار ہے یہ ہے کہ کنایہ کی تقسیم حقیقت اور مجاز دونوں کی جانب ہوتی ہے اگر لفظ کا استعمال اُس کے معنی میں یوں کیا جائے کہ اُس سے لازم معنی بھی مراد ہوں۔ تو اس حالت میں وہ حقیقت ہے اور اگر معنی مراد نہ لئے جائیں بلکہ لازم کی تعبیر بواسطۂ ملزوم کے کی جائے تو بوجہ اس کے کہ اُس کا استعمال غیر ماضع لہ میں ہوا ہے وہ مجاز ہوگا۔ اور خلاصہ ان تمام اختلافات کا یہ ہے کہ اگر لفظ کا استعمال معنی وضع لہ میں غیر ماضع لہ کا فائدہ دینے کی غرض سے ہوا ہے تو وہ حقیقت ہے۔ اور اگر استعمال اور افادت دونوں اعتباروں سے اس لفظ کے ساتھ اُس کے موضوع کا غیر مراد ہے تو وہ مجاز ہے۔

(۵) تقدیم اور تاخیر: ایک گروہ نے اُس کو بھی مجاز کی قسم سے شمار کیا ہے اس لئے کہ کسی چیز کا رتبہ بعد میں آنے کا ہے۔ اُس کو مقدم کرنا جیسے کہ مفعول کو مقدم کرنا اور جس چیز کا رتبہ پہلے آنے کا ہے اُسے پیچھے ڈال دینا مثلاً فاعل کو مفعول

سے مؤخر لانا دونوں مقدم اور مؤخر چیزوں کے مرتبہ اور حق میں کمی اور نقصان ڈالتا ہے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے کہ تقدیم اور تاخیر صحیح قول کے لحاظ سے مجاز میں داخل نہیں ہوسکتی ہیں۔ کیونکہ مجاز نام ہے ماوضع لہ کے اُس جانب نقل کرنے کا جس کے لئے وہ موضوع نہ ہوا ہو۔

(٦) التفات: شیخ بہاء الدین سبکی کا قول ہے ''میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جس نے التفات کے حقیقت یا مجاز ہونے کی نسبت کوئی ذکر کیا ہو۔ مگر اس حیثیت سے کہ اُس کے ساتھ کوئی تجرید نہیں پائی جاتی۔ میرے خیال میں یہ حقیقت ہے۔

فصل

موضوعاتِ شرعیہ مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج وغیرہ حقیقت اور مجاز دونوں وصفوں کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں۔ اور یہ بات دو اعتباروں سے کہی جاتی ہے۔ اگر شرعی اصطلاحات ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ حقیقتیں ہیں اور لغوی معنوں کا لحاظ کر کے دیکھیں تو یہ مجازات ٹھہرتے ہیں۔

فصل

حقیقت اور مجاز کے مابین متوسط درجہ کے الفاظ۔ تین چیزوں کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ حقیقت اور مجاز کے مابین وسط کی حالت میں واقع ہوتی ہیں۔

ایک لفظ استعمال ہونے سے پہلے حقیقت اور مجاز کے مابین وسط کی حالت میں رہتا ہے یعنی نہ حقیقت ہوتا ہے اور نہ مجاز بلکہ ان دونوں کے بین بین۔ قرآن میں یہ قسم پائی ہی نہیں جاتی اور ممکن ہے کہ سورتوں کے اوائل (آغاز کے الفاظ) اس قول کے اعتبار پر کہ وہ کلام کے ترکیب میں استعمال ہونے والے حروف کی طرف اشارہ ہیں۔

دوسرے اعلام اور تیسرے وہ لفظ جو کہ مشاکلت میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً ''وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللّٰهُ'' اور ''جَزَاءُ سَيِّئَةٍ مِثْلُهَا'' کہ بعض لوگوں نے ان کی بابت حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اس کے قائل نے کہا ہے۔ ان کے واسطہ مابین الحقیقت والمجاز ہونے کی علامت یہ ہے کہ ان کا استعمال ماوضع لہ میں نہیں ہوا ہے اور جن اُمور میں ان کا استعمال ہوا ہے یہ اُن کے واسطے موضوع نہیں ہوئے ہیں۔ لہٰذا یہ حقیقت نہیں ہوسکتی اور چونکہ استعمال فیہ سے ان کا کوئی معتبر علاقہ بھی نہیں۔ لہٰذا مجاز کہلانے کے بھی قابل نہیں۔ بدیعۃ ابن جابر کی جو شرح اس کے رفیق نے لکھی ہے اُس میں یونہی مذکور ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ ظاہری اطوار سے یہ مجاز ثابت ہوتے ہیں اور ان کا تعلق مستعمل فیہ سے مصاحبت کا علاقہ ہے۔

خاتمہ: مجاز کے اقسام میں ایک قسم مجاز المجاز کی بھی بیان ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ حقیقت سے اخذ کیا ہوا مجاز بجائے حقیقت کے قائم کیا جائے۔ اور پھر اُس کے بعد دوسرا مجاز اور لایا جائے اور پہلے مجاز کو دوسرے مجاز سے بوجہ ان کے کہ ان دونوں کے مابین کوئی علاقہ ہے مجاز ڈالا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَلٰكِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا'' کہ یہ مجاز سے مجاز پڑا ہے۔ اس واسطے کہ وطی کا تجوز لفظ سر کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ غالباً وطی کا وقوع پردہ ہی میں ہوا کرتا ہے۔

اور وطی کے ساتھ مجازاً عقد کو مراد لیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ عقد ہی وطی کا مسبب ہے۔ لہٰذا پہلے مجاز کی صحیح بنانے والی چیز ملازمت ہے۔ اور دوسرے کو سببیت نے صحیح بنایا ہے۔ اور آیت کے معنی ہیں "لَا تواعدوهُنَّ عقد نکاح" یعنی اُن کو عقد نکاح میں لانے کی دھمکی نہ دو۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ" ابھی ہے کیونکہ مومن کا قول "لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" اس لفظ کے مدلول کو دل سے سچ ماننے کی بابت مجاز ہے۔ اور اس مجاز کا علاقہ ہے سببیت کیونکہ توحید کا زبانی اقرار دل سے اقرار توحید کرنے کا مسبب ہے۔ اور خدا کو ایک ماننے کی تعبیر لا الہ الا اللہ کے ساتھ اس قسم کی ہے جیسے کہ مقول فیہ کی تعبیر قول کے ساتھ کرنا مجاز میں شمار ہوتا ہے اور ابن السید نے قولہ تعالیٰ "اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا" کو بھی اسی قسم سے شامل بتایا ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ بندوں پر نازل کی جانے والی شے خود ہی نفس لباس کی قسم سے سم نہیں۔ بلکہ وہ پانی ہے جو کھیتی کو اُگاتا ہے اور اُسی کھیتی کی پیداوار روئی سے سوت کاتا جاتا ہے۔ پھر سوت سے لباس کے لئے کپڑا بنا جاتا ہے پس یہ بھی مجاز در مجاز ہوا۔

نوع ترپین

قرآن کی تشبیہ اور اُس کے استعارات

تشبیہ: بلاغت کی انواع میں سب سے اشرف اور اعلیٰ نوع ہے۔ مبرد اپنی کتاب کامل میں لکھتا ہے کہ "اگر کوئی شخص تشبیہ کو کلامِ عرب کا بہت زیادہ حصہ بیان کرے تو اس بات کو بعید نہ خیال کرنا چاہئے"۔ ابوالقاسم بن البندار البغدادی نے تشبیہات قرآن کے بیان میں ایک مستقل کتاب تصنیف کر ڈالی ہے اور اُس کتاب کا نام اُس نے الجمان رکھا ہے۔ ایک جماعت جن میں سکاکی بھی شامل ہے تشبیہ کی تعریف یوں کرتی ہے کہ اگر ایک امر اپنے معنی میں کسی دوسرے امر کے ساتھ شرکت رکھنے پر دلالت کرتا ہے تو اس کا نام ہے تشبیہ۔ ابن ابی الاصبح کہتا ہے "تشبیہ اس بات کا نام ہے کہ نہایت مخفی امر کو کسی واضح تر امر کے ساتھ روشنی میں لایا جائے"۔ اور اس کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے "کسی صاحب وصف کے ساتھ اُس کے وصف میں ایک شے کو لاحق کرنا تشبیہ کہلاتا ہے"۔

بعض شخصوں کا قول ہے کہ "مشبہ بہ کے احکام میں سے کوئی حکم مشبہ کے واسطے ثابت کرنا تشبیہ کہلاتا ہے اور اس کی غرض یہ ہے کہ اُس شے کو خفی سے جلی کی طرف لا کر نفس کو اُس کے ساتھ مانوس بنایا جائے اور بعید کو قریب کی طرف لایا جاوے تاکہ وہ بیان کا فائدہ دے سکے"۔ اور کہا گیا ہے کہ "اختصار کے ساتھ معنی مقصود کے کشف کو بھی تشبیہ کی تعریف قرار دیا جاتا ہے"۔ ادواتِ تشبیہ حروف، اسماء اور افعال تینوں قسم سے آتے ہیں۔ حروف میں سے کاف، مثلاً كَرَمَادٍ اور كَاَنَّ جیسے "كَاَنَّهٗ رُءُوْسُ الشَّيٰطِيْنِ" اسماء میں سے مثل اور شبہ۔ یا ان دونوں کے مانند اور الفاظ جو کہ مماثلت اور مشابہت سے مشتق ہوتے ہیں۔ اس بات کو طیبی نے کہا ہے اور مثل کا لفظ ایسی ہی حالت اور صفت میں استعمال کیا جاتا ہے جس کی کوئی شان ہو اور اُس میں کچھ غرابت (حیرت انگیز بات) بھی پائی جاتی ہو۔ جیسے "مَثَلُ مَا يُنْفِقُوْنَ فِيْ هٰذِهِ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا

كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ" اور افعال کی مثالیں یہ ہیں "يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً" اور "يُخَيَّلُ عَلَيْهِمْ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعٰى".
کتاب تلخیص میں سکاکی کی پیروی میں کہا گیا ہے اور بعض اوقات کوئی ایسا فعل ذکر کیا جاتا ہے جو کہ تشبیہ کی خبر دیتا ہے تو فعل تشبیہ قریب میں لایا جاتا ہے۔ جیسے تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں "عَلِمْتُ زَيْدًا اَسَدًا" اور ظن اور عدم تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں "حَسِبْتُ زَيْدًا اَسَدًا" اور ایک جماعت کہ از انجملہ طیبی بھی ہے اس قول کی مخالف ہے۔ وہ لوگ کہتے ہیں "ان کی مخبر تشبیہ ہونے میں ایک طرح کی پوشیدگی (گول بات) رہ جاتی ہے۔ اور اس سے زیادہ ظاہر اور صاف بات یہ ہے کہ کہا جائے فعل نزدیکی اور دُوری میں حالِ تشبیہ کی خبر دیتا ہے اور یہ کہ اداتِ تشبیہ محذوف اور مقدر ہیں کیونکہ بغیر اُن کے معنی درست نہیں ہوتے۔

تشبیہ کی قسمیں: تشبیہ کی تقسیم کئی اعتبارات سے ہوتی ہے۔ اول تشبیہ اپنے طرفین کے اعتبار سے چار قسموں پر منقسم ہے کیونکہ یا وہ دونوں (طرفین تشبیہ) حسی ہوں گے یا دونوں عقلی۔ اور یا مشبہ بہ حسی ہوگا اور مشبہ عقلی یا اس کے برعکس۔ طرفین کے حسی ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ" اور "كَأَنَّهُمَا أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ" طرفین کے عقلی ہونے کی نظیر ہے۔ قولہ تعالیٰ "ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً" اس کی مثال کتاب البرہان میں یونہی دی گئی ہے۔ گویا کہ اس کتاب کے مصنف نے تشبیہ کا قسوۃ میں واقع ہونا گمان کیا۔ حالانکہ یہ بات غیر ظاہر ہے بلکہ یہاں تشبیہ قلوب اور الحجارۃ کے مابین واقع ہوئی ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ مثال بھی قسم اول کی رہتی ہے۔ تیسری قسم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ" اور قسم چہارم کی مثال قرآن میں واقع نہیں ہوئی۔ بلکہ امام نے اصل سے اُس کو منع ہی کر دیا ہے کیونکہ اصل مستفاد ہے حس سے۔ اور اس لحاظ سے محسوس معقول کی اصل ٹھہرتی ہے۔ اور محسوس کی تشبیہ معقول کے ساتھ اس بات کی مستلزم ٹھہرتی ہے کہ اصل کو فرع اور فرع کو اصل بنا دیا جائے حالانکہ یہ غیر جائز امر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ" کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے۔

تشبیہ کی دوسری تقسیم اُس کی وجہ کے اعتبار سے مفرد اور مرکب کی طرف ہوتی ہے۔ تشبیہ مرکب اس کا نام ہے کہ وجہ شبہ کا انتزاع کئی ایسے امور کیا جائے جو کہ ایک دوسرے کے ساتھ باہم جمع کیے گئے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا" یہ کہ تشبیہ حمار کے احوال سے مرکب ہے اور وہ حالات یہ ہیں کہ ایک حد درجہ کی مفید چیز سے باوجود اس کے کہ وہ اُس کے اپنے ساتھ رکھنے میں تکلیف برداشت کرتا ہے۔ تاہم اُس سے نفع اٹھانے سے محروم ہے قولہ تعالیٰ "إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ...... كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ" اس آیت میں دس جملے ہیں اور اُن سبھوں نے مل کر مجموعی طور پر تشبیہ کی ترکیب بدیں حیثیت واقع ہوئی ہے کہ اُس میں کچھ بھی ساقط ہو جائے تو تشبیہ مختل ہو جائے گی اس لئے کہ یہاں دنیا کی حالت کو اُس کے جلد تر گزر جانے اُس کی نعمتوں کے فنا ہو جانے اور لوگوں کے اُس پر فریفتہ ہونے کے بارہ میں اُس پانی کی حالت سے مشابہ بنانا مقصود تھا جو کہ آسمان سے نازل ہوا۔ اور اُس نے انواع و اقسام کی جڑی بوٹیاں اگائیں۔ اپنی آرائش اور گلکاری سے روئے زمین کو جامۂ فاخر پہننے والی دلہن کی طرح سنوار دیا۔ یہاں تک کہ جب اہل دنیا اُس دنیا کی طرف مائل ہوئے۔ اور انہوں نے گمان کیا کہ یہ دنیا تمام خرابیوں اور زوال سے بری ہے تو

یکا یک خدا تعالیٰ کا عذاب اُس پر نازل ہوا۔اور وہ اس طرح مٹ گئی کہ گویا کل تک کچھ چیز ہی نہ تھی۔

بعض علماء نے کہا ہے ''دنیا کو پانی کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ دو امر ہیں۔ امر اول یہ کہ پانی اگر ضرورت سے زائد لیا جائے تو مضر اور بقدر حاجت لیا جائے تو فائدہ مند ثابت ہوتا ہے اور یہی حالت دنیا کی ہے۔امر دوم یہ کہ اگر تم پانی کو مٹھی میں روکنا چاہو اور اُس میں بند کر و تو خاک بھی ہاتھ نہیں آئے گا' بس یہی کیفیت دنیا کی ہے۔اور قولہ تعالیٰ ''مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ......'' اس آیت میں اللہ پاک نے اپنے اُس نور کو جسے وہ مومن کے قلب میں ڈالتا ہے۔ایسے چراغ سے تشبیہ دی ہے۔جس میں روشنی کے تمام اسباب جمع ہو گئے ہیں کہ وہ مشکات میں رکھا ہوا اور مشکاۃ ایسے مختصر طاق کو کہتے ہیں جس میں منفذ نہیں ہوتا اور اُس کا بغیر منفذ کے ہونا اس واسطے ہے تا کہ وہ نگاہ کو خوب جمع اور بستہ رکھ سکے۔ پھر اس تشبیہ میں مصباح ایک فانوس کے اندر رکھا ہے اور وہ فانوس صفائی میں چمکدار ستارہ کے مانند ہے چراغ کا تیل بھی تمام تیلوں میں نہایت صاف اور عمدہ جلنے والا ہے اس واسطے کہ وہ اُس درخت کا تیل ہے جو چراغ کے وسط میں ہے۔ نہ مشرقی ہے اور نہ مغربی اور نہ دن کے دونوں کناروں (صبح وشام) میں اُسے آفتاب کا سامنا کسی ایک کنارہ میں کرنا پڑتا ہے بلکہ اُسپر آفتاب کی تابش بے حد معتدل ہو کر پڑتی ہے۔اور خدا تعالیٰ نے مومن کے لئے یہی ایک مثال دی ہے۔ پھر اُس نے کافر کے واسطے دو مثالیں دی ہیں ایک مثال ہے ''كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ......'' اور دوسری مثال ہے ''كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ......'' اور یہ بھی تشبیہ ترکیب ہے۔

تیسری تقسیم بھی کسی اور اعتبار پر کئی قسموں کی طرف ہوتی ہے ایک یہ کہ جس چیز پر حاسہ کا وقوع ہوتا ہے۔اُس کو ایسی چیز سے مشابہ بنایا جائے جس پر حاسہ کا وقوع نہیں ہوتا اس بارہ میں نقیض اور ضد کی شناخت پر اعتماد کیا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں کا ادراک حاسہ کے ادراک سے بلیغ تر ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ'' چونکہ انسانوں کے دلوں میں شیطانوں کی ڈراؤنی صورت کا خیال بسا ہوا ہے اور گو اُنہوں نے شیاطین کی شکل بظاہر نہیں دیکھی ہے تاہم وہ یہی خیال کرتے ہیں کہ شیطان بڑا کریہہ المنظر اور خوفناک صورت ہوگا لہٰذا اس آیت میں لفظ درخت زقوم کے پھل کو ایسی چیز سے تشبیہ دی جو کہ بلاشک وشبہ بری اور بھونڈی سمجھی جاتی ہے۔

دوم اس کے برعکس یعنی ایسی چیز جس پر حاسہ کا وقوع ہوتا ہے اُس کو محسوس شے کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ''وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً......'' کہ اس میں غیر محسوس شے یعنی ایمان کی تشبیہ محسوس چیز یعنی سراب کے ساتھ دی گئی۔اور اس کے جامع معنی یہ ہیں کہ باوجود سخت حاجت اور کمال ضرورت کے بھی توہم کو باطل ثابت کیا جائے۔

تیسرے غیر معمولی شے کی تشبیہ معمولی چیز سے مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ'' اور یہاں مشبہ اور مشبہ بہ کے مابین یگانگت پیدا کرنے والی بات صرف ظاہری اونچان ہے۔

چہارم غیر بدیہی شے کی تشبیہ بدیہی امر سے مثلاً ''وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ'' اور یہاں پر جامع امر بڑائی ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ خوبی صفت اور افراط وسعت کے بیان سے لوگوں کو جنت کا شائق بنایا جائے۔

پنجم جس چیز کو صفت میں کوئی قوت نہیں حاصل ہے اُس کو ایسی چیز کے مشابہ قرار دینا جو کہ صفت میں کچھ قوت رکھتی

ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ" اور اس میں جوامر مشبہ اور مشبہ کو باہم جمع کرتا ہے وہ عظمت ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ لطیف ترین پانی میں بڑے بڑے بھاری بھر کم اجسام کو قابو میں رکھنے کی قدرت کا بیان کیا جائے اور دکھایا جائے کہ اس میں مخلوقات کو باربرداری اور تھوڑی سی مسافت میں دور دراز کے سفر طے کر لینے کے کیسے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اور پھر اس کا ملزوم یعنی ہوا کا انسان کے قابو میں ہونا بھی اسی کے ضمن میں مفہوم ہوتا ہے غرضیکہ اس کلام میں فخر اور احسانات کا شمار کرانے کی بہت بڑی بنیاد ڈالی گئی ہے۔ اور انہی پانچ مذکورۂ بالا وجوہ پر قرآن کی تشبیہات جاری ہوتی ہیں۔

چھٹی تقسیم ایک اور اعتبار سے موکد اور مرسل کی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ موکد وہ ہے جس میں اداتِ تشبیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ" یعنی "مِثْلَ مَرِّ السَّحَابِ" اور قولہ تعالیٰ "وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ" اور قولہ تعالیٰ "وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ" اور مرسل اس قسم کا نام ہے جس میں اداتِ تشبیہ حذف نہیں ہوتے مگر محذوف الادات زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اُس میں امر دوم کو مجازاً امر اول کی جگہ پر رکھا گیا ہے۔

قاعدہ: اصل یہ ہے کہ تشبیہ کے ادات مشبہ پر داخل ہوں مگر کبھی اُس کا دخول مشبہ پر بھی ہوتا ہے اور یہ بات یا تو مبالغہ کے ارادہ سے ہوتی ہے پس اس حالت میں تشبیہ کو منقلب کر کے مشبہ ہی کو اصل رہنے دیتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "قَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا" کہ اصل میں اس کو "اِنَّمَا الرِّبَا مِثْلَ الْبَيْعِ" کہنا چاہئے کیونکہ کلام ربا کے بارہ میں ہو رہا ہے کہ بیع کے بارہ میں مگر اس سے عدول کر کے ربا کو اصل بنا دیا۔ اور بیع کو جواز میں اُس کے ساتھ ملحق کر کے یہ ظاہر کیا کہ وہ حلال ہونے کے سزاوار ہے اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ "اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ" کہ ظاہر میں اُس کو برعکس ہونا چاہئے۔ کیونکہ روئے سخن اُن بت پرستوں کی طرف ہے جنہوں نے بتوں کو خدا تعالیٰ سے مشابہ قرار دے کر معبود بنایا تھا۔ اور اس طرح غیر خالق کو خالق کے مثل کیا تھا۔ پس یہاں اُن لوگوں کو مخاطب بنانے میں اصل کے ساتھ وارد کیا گیا جس کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین نے بتوں کی عبادت میں حد اعتدال سے گزر کر بت پرستی ہی کو عبادت کی اصل بنا لیا تھا۔ اور اُن کی تردید بھی اُنہی کے عقائد کے موافق وارد کی گئی ہے۔ اور کسی حالت میں وضوحِ حال کی غرض سے بھی ایسا ہوتا ہے مثلاً "وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثٰى" اس صورت میں اصل سے عدول کرنا کا سبب یہ ہوا کہ آیت کے معنی "وَلَيْسَ الذَّكَرُ الَّذِيْ طَلَبَتْ كَالْأُنْثٰى وُهِبَتْ" ہیں اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ فواصل کی مراعات کے سبب سے ایسا کیا گیا کیونکہ اس آیت سے قبل "اِنِّيْ وَضَعْتُهَا اُنْثٰى" آیا ہے۔ اور کبھی حرف تشبیہ کا داخلہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کے سوا ایک غیر چیز پر ہوا کرتا ہے۔ اور ایسی حالت میں مخاطب کی فہم پر اعتماد کیا جاتا ہے کہ وہ اصل مراد کو سمجھ لے گا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "كُوْنُوْا اَنْصَارَ اللّٰهِ كَمَا قَالَ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ......" یہاں پر مراد یہ ہے کہ تم لوگ خدا تعالیٰ کے مددگار اور سچے دل سے حکم ماننے والے رہو۔ جو حالت عیسیٰؑ کے مخاطب لوگوں کی اُس وقت تھی جبکہ اُنہوں نے یہ کہا تھا کہ ہم انصار اللہ ہیں۔

قاعدہ: مدح میں یہ قاعدہ ہے کہ ادنیٰ کو اعلیٰ کے ساتھ مشابہ کیا جاتا ہے اور ذم (مذمت) میں اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ۔ کیونکہ مذمت ادنیٰ کا مقام ہے اور اعلیٰ اُس پر طاری ہے۔ چنانچہ مدح میں کہا جائے گا "حصیٰ کالیاقوت" یاقوت کی ایسی کنکریاں۔ اور ذم میں "یاقوت کالزجاج" کانچ کا ایسا یاقوت کہا جائے گا۔ اور یہی حالت صلب میں بھی ہوگی اور اسی

قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "یٰنِسَآءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ" یعنی نزول ہیں نہ کہ علو میں "اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِیْنَ كَالْفُجَّارِ" یعنی تباہ حالی میں۔ مدعا یہ ہے کہ ہم اُن کو ایسا نہ بنائیں گے البتہ اس اعتبار پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ" میں خداوند کریم نے اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ مشابہ فرمایا ہے اور یہاں مقام صلب کا نہیں ہے کہ ایسا کرنا جائز ہوتا۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ خداوند کریم نے محض مثال کو مخاطب لوگوں کے ذہنوں سے قریب بنانے کے واسطے ایسا فرمایا ہے کیونکہ اُس کے نور سے کوئی اعلیٰ چیز تھی ہی نہیں جس کے ساتھ شبیہ دی جاتی۔

فائدہ: ابن ابی الاصبع کہتا ہے "قرآن میں دو چیزوں کی تشبیہ دو ہی چیزوں یا اس سے زائد کے ساتھ کہیں واقع نہیں ہوئی ہے بلکہ اُس میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے۔

فصل

مجاز کو تشبیہ کے ساتھ جفت کرنے سے ان کے مابین ایک نئی چیز استعارہ پیدا ہوگئی پس استعارہ بھی مجاز ہے اور اُس کا علاقہ ہے مشابہت۔ دوسری تعریف استعارہ کی یوں کی جاسکتی ہے کہ وہ اُس چیز میں استعمال کیا جانے والا لفظ ہے جو کہ چیز کہ اصل معنی کے ساتھ مشابہ کی گئی ہو۔ اور صحیح تر قول اُس کے مجاز لغوی ہونے کا ہے کیونکہ وہ مشبہ بہ کے لئے موضوع ہے نہ کہ مشبہ کے واسطے اور نہ ہی وہ اُن دونوں سے عام تر ہے لہٰذا تمہارے قول "رایتُ اَسَدًا یّرمِیْ" میں اسد درندہ جانور کے لئے موضوع ہے نہ کہ بہادر آدمی یا اُن دونوں سے بڑھ کر کسی عام معنی کے لئے جیسے مثال کے طور پر جری حیوان کہ اس طرح لفظ اسد کا اطلاق ان دونوں پر حقیقتاً اسی انداز سے ہو سکے۔ جس طرح کہ حیوان کا اطلاق اُن دونوں پر ہوتا ہے اور استعارہ کی بابت مجازِ عقلی ہونا بھی کہا جاتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اُس میں ایک عقلی امر کے اندر تصرف ہوتا ہے نہ کہ لغوی امر میں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ استعارہ کا اطلاق مشبہ پر اُس وقت تک نہیں کہا جاسکتا۔ جب تک کہ اُس کے جنس مشبہ میں داخل ہونے کا ادعا نہ کیا جائے۔ اور اس دعویٰ کے بعد اس کا استعمال خاص ماوضع لہ میں ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایسی لغوی حقیقت بن جاتی ہے کہ بجز تنہا اسم کو نقل کرنے کے اور کوئی دوسری بات اُس میں نہیں پائی جاتی۔ اور مجرد اسم کی نقل ہی استعارہ نہیں۔ اس واسطے کہ اُس میں کوئی بلاغت نہیں ہوتی۔ اس کی دلیل اعلامِ منقولہ ہیں کہ اُس میں نقل ہونے کے باوجود کسی بلاغت کا پتہ نہیں ملتا۔ لہٰذا اب غیر ازیں اور کوئی صورت باقی نہیں رہی کہ وہ مجاز عقلی ہو۔

اور بعض علماء کا قول ہے استعارہ کی حقیقت یہ ہے کہ کلمہ کسی معروف بہا شے سے ایک ایسی شے کی جانب عاریتاً لیا جائے جو کہ معروف بہا نہیں ہے اور اس بات کی حکمت خفی کا اظہار اور ایسے ظاہر کا مزید وضوح ہے جو کہ جلی نہیں ہوتا۔ حا حصول مبالغہ کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے یا یہ سب باتیں مقصود ہوتی ہے۔

اظہار خفی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَاِنَّهٗ فِیْٓ اُمِّ الْكِتٰبِ" کہ اس کی حقیقت "وَاِنَّهٗ فِیْ اَصْلِ الْكِتٰبِ" تھی چنانچہ اصل کے لئے اُم کا لفظ مستعار لے لیا گیا اور اس کی علت یہ ہے کہ جس طرح اصل سے فرع کا نشو ونما ہوتا ہے۔ اسی طرح ماں اولاد کے نشو پانے کی جگہ ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ جو چیز مـربـی (دکھائی دینے والی) نہیں اُس کی ایسی مثال پیش کی جائے کہ وہ مربی ہو جائے اور اس طرح سننے والا اسماع کی حد سے منتقل ہو کر آنکھوں سے دیکھنے کی حد میں پہنچ جائے۔ اور یہ

بات بیان میں حد درجہ کی بلیغ ہے۔

جو چیز کہ جلی (واضح) نہیں ہے اُس کے ایضاح کی ایسی مثال کہ وہ جلی ہو جائے۔ قولہ تعالیٰ "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ" ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ بیٹے کو رحمت اور مہربانی کے طور پر ماں باپ کے سامنے عاجزی کرنے کا حکم دیا جائے۔ لہٰذا اذل کے ساتھ پہلے جانب کی طرف استعارہ کیا گیا اور پھر جانب کے لئے "جُناح" کا لفظ مستعار لیا گیا۔ اس اعارہ کی قریب تر تقدیر ہے "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَانِبَ الذُّلِّ" یعنی تو فروتنی کے ساتھ اپنے پہلو کو جھکا۔ اور یہاں استعارہ کی حکمت یہ ہے کہ نا قابلِ دید چیز کو نمایاں اور پیش نظر کر دیا جائے تا کہ بیان میں حسن پیدا ہو اور چونکہ اس مقام پر مراد یہ تھی کہ بیٹا اپنے والدین کے سامنے عاجزی اور خاکساری کرے کہ کوئی ممکن پہلو فروتنی کا باقی نہ چھوڑے اس واسطے حاجت ہوئی کہ استعارہ میں ایسا لفظ لیا جائے جو کہ پہلے لفظ سے زیادہ بلیغ ہو چنانچہ اس غرض سے جناح کا لفظ لیا گیا کیونکہ اس میں اس طرح کے معنی پائے جاتے ہیں جو پہلو جھکانے سے حاصل نہیں ہوتے۔ مثلاً پہلو کا جھکانا یہ بھی ہے کہ کوئی شخص اپنا بازو تھوڑا سا نیچا کر دے اور یہاں مراد یہ ہے کہ اس قدر جھکے کے پہلو زمین سے مل جائے گویا بالکل فرش ہو جائے اور یہ بات بجز اس کے کہ چڑیوں کی طرح بازوں (پروں) کا ذکر کیا جائے اور کسی صورت میں ممکن نہیں تھی۔ اور مبالغہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا" کہ اس کی حقیقت "وَفَجَّرْنَا عُيُونَ الْأَرْضِ" ہے یعنی ہم نے زمین کے چشموں کو جاری کیا لیکن اگر اسی طرح اُس کی تعبیر کر دی جاتی تو اُس میں وہ مبالغہ کبھی نہ آتا جو کہ پہلی عبارت میں ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمام روئے زمین چشموں کا مجمع بن گئی۔

فرع۔ استعارہ کے تین ارکان ہیں:

(۱) مستعار۔ یہ مشبہ بہ کا لفظ ہے۔

(۲) مستعار منہ۔ یہ لفظ مشبہ کے معنی ہیں۔

(۳) مستعار لہ۔ اور یہی جامع معنی ہے۔ اور استعارہ قسمیں بکثرت ہیں چنانچہ وہ انہی مذکورۂ بالا ارکانِ ثلاثہ کے اعتبار سے پانچ قسموں پر منقسم ہوتا ہے۔

اول محسوس کے لئے۔ محسوس ہی کا استعارہ اور وہ بھی محسوس وجہ سے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" اس میں مستعار منہ نار (آگ) ہے۔ مستعار لہ شیب (بڑھاپا) ہے اور وجہ استعارہ ہے انبساط اور آگ کی روشنی کا بڑھاپے کی سفیدی سے مشابہ ہوتا ہے پھر یہ سب باتیں محسوس ہی ہیں اور یہ عبارت اس کہنے سے اَبْلَغ ہے کہ بجائے اس کے "اشْتَعَلَ شَيْبُ الرَّأْسِ" کہا جاتا۔ کیونکہ وہ تمام سر کے لئے شیب کے عام ہو جانے کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَّمُوجُ فِي بَعْضٍ" بھی ہے۔ موج کی اصل ہے پانی کی حرکت۔ لہٰذا یہ لفظ بطریق استعارہ اُن لوگوں کی حرکت (جنبش) کے بیان میں استعمال کیا گیا۔ اور سبب جامع اضطراب کی سرعت اور کثرت میں جنبش کا پے در پے ہونا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ"۔ پو پھٹنے کے وقت اُفق مشرق سے روشنی اور سپیدہ سحری کے رفتہ رفتہ آشکار ہونے جانے کے واسطے سانس کا تھم تھم کر نکلنا مستعار لیا گیا کیونکہ ان دونوں امور میں تدریجی طریقہ سے تتابع (یکے بعد دیگرے آنے) کا جامع موجود ہے اور یہ سب محسوس باتیں ہیں۔

دوم عقلی وجہ سے کسی محسوس کے لئے محسوس شے کا استعارہ۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے اور یہ استعارہ پہلے استعارہ کی نسبت لطیف تر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ" اس مقام پر مستعار منہ لفظ سَلَخ جو کہ بکری کی کھال کھینچنے کو کہتے ہیں اور مستعار لہ ہے لَیل کے مکان سے ضوء کا کشف۔ یہ دونوں اُمور حسی ہیں اور ان کا جامع وہ امر ہے جو ایک کے دوسرے پر ترتب سے عقل میں آتا ہے۔ اور ایک امر کے حاصل ہو لینے کے بعد حاصل ہوتا ہے مثلاً گوشت کے نمایاں ہونے کا ترتب کھال اتارنے پر ہے پس اسی طرح رات کی جگہ سے روشنی کے نمایاں کرنے پر ظلمت کا ظہور مترتب ہوتا ہے۔ غرضیکہ ترتب ایک عقلی امر ہے اور اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا" کہ حصید (کاٹا) دراصل نبات (روئیدگی) کے لئے بولا جاتا ہے اور جامع معنی ہلاکت (بربادی) ہیں اور یہ عقلی امر ہے۔

سوم استعارۂ معقول برائے معقول بوجہ عقلی۔ ابن ابی آلاصبع اس کو تمام استعارات سے لطیف تر بتاتا ہے۔ اس کی مثال ہے "مَنْ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا" میں مستعار منہ "رُقَاد" یعنی نیند ہے اور مستعار لہ ہے موت۔ اس کے جامع معنی ہیں فعل کا ظاہر نہ ہونا اور یہ تمام اُمور عقلی ہیں۔ پھر اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ" اس میں مستعار ہے سکوت۔ مستعار منہ ہے ساکت۔ اور مستعار لہ ہے غضب۔

چہارم۔ معقول کے لئے محسوس کا استعارہ اور وہ بھی عقلی وجہ سے مثلاً "مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ" کہ اس جگہ لفظ "مَسّ" مستعار لیا گیا حالانکہ اُس کا حقیقی استعمال اجسام میں ہوتا ہے نہ کہ غیر مجسم چیزوں میں لیکن یہاں اُس کے مستعار لینے کی وجہ یہ ہوئی کہ تکلیف کو برداشت کرنے کے لحاظ سے محسوس ہی مان لیا۔ اس کو باہم جمع کرنے والے معنی ہیں لحوق اور وہ دونوں عقلی امور ہیں۔ قولہ تعالیٰ "بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ" کہ اس مثال میں "قذف" اور "دمغ" دونوں الفاظ مستعار ہیں اور محسوس بھی ہیں پھر اُن دونوں کے لئے حق اور باطل کے دو لفظ جو کہ معقول میں مستعار لئے گئے۔ قولہ تعالیٰ "ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَمَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ" یہاں پر حبل (رسی) جو کہ ایک محسوس شے ہے عہد (اقرار) کے لئے جو کہ معقول چیز ہے مستعار لی گئی۔ قولہ تعالیٰ "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" اس مقام پر صدع کا لفظ جس کے معنی شیشہ کو توڑنا ہیں اور وہ محسوس ہے ایک معقول امر یعنی تبلیغ کے لئے مستعار لیا گیا اور جامع ہے تاثیر۔ پھر اگر فَاصْدَعْ بَلِغ فعل امر کے معنی میں آیا ہے لیکن یہ اُس کی نسبت سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ تبلیغ کی تاثیر سے صدع ٹوٹنے کی تاثیر بڑھی ہوئی ہوتی ہے اس واسطے کہ کبھی تبلیغ کچھ بھی اثر نہیں دکھاتی اور اس مقام پر صدع کا اثر یقینی طور پر ہوتا ہے۔ "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ" کے بارہ میں راغب نے کہا ہے۔ "چونکہ ذُل کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو انسان کو پستی اور ذلت کے غار میں ڈھکیلتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے کہ اُسے عالی رتبہ بناتی ہے اس واسطے یہاں پر وہ ذُل مقصود ہے جو کہ انسان کو عالی مرتبت بناتا ہے اور اسی لئے اُس کے واسطے جناح کا لفظ مستعار لیا گیا اور گویا اس طرح یہ کہا گیا کہ وہ ذلت استعمال کر جو کہ تجھے خدا کے سامنے عالی مرتبت بنائے گی۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا. فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ. أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا. لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ. فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا. "فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ" اور "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ" یہ سب اُسی استعارہ کی قسم سے ہیں جو کہ معقول شے کے لئے محسوس شے کے ساتھ کیا جاتا ہے اور ان سبھوں میں جامع عقلی ہے۔

پنجم۔محسوس کے لئے معقول کا استعارہ اس کا جامع بھی عقلی ہوا کرتا ہے۔اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَآءُ" کہ یہاں پر "طغا" سے مستعار منہ ہے "تکبر" اور وہ عقلی ہے اور مستعار لہ ہے پانی کی کثرت وہ ہے حسی۔ اور جامع ہے استعلاء (اظہار بلندی) اور یہ بھی عقلی چیز ہے۔پھر اسی کے مانند ہے قولہ تعالیٰ "تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ" اور "وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً"۔

استعارہ کی یہ نوع لفظ کے اعتبار سے دو قسموں پر منقسم ہوتی ہے۔

ایک اصلی اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اُس میں لفظ مستعار اسم جنس ہو مثلاً "بِحَبْلٍ مِنَ اللّٰهِ" کی آیت۔اور "مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّوْرِ" اور "فِيْ كُلِّ وَادٍ" وغیرہ آیتیں۔

اور دوسری قسم ہے تبتعی اور اس میں لفظ مستعار اسم جنس نہیں ہوتا بلکہ فعل اور مشتقات میں سے ہوا کرتا ہے جس کی نظیریں تمام سابق بیان کی گئی آیتیں ہیں اور یا لفظ مستعار حروف کیطرح ہوتا ہے مثلاً "فَالْتَقَطَهٗ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا" کہ اس میں التقاط پر عداوت اور حزن کے ترتب کی تشبیہ اُسی التقاط کی علت غائی کے اُس پر مترتب ہونے کے ساتھ دی گئی اور پھر وہ لام جو کہ مشبہ بہ کے لئے موضوع تھا اُسے مشبہ میں مستعار لے لیا گیا۔

ایک دوسرے اعتبار پر استعارہ کی تقسیم مرشحہ مجردہ اور مطلقہ کی تین قسموں پر ہوتی ہے۔اُن میں سے اول یعنی مرشحہ بلیغ ترین قسم ہے اور وہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مستعار منہ کے مناسب حال امر سے مقترن کیا جائے۔مثلاً "اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰى فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ" یہاں باہم مبادلہ کرنے کی خواہش اور آزمائش باہمی کے لئے اِشْتَرآء کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر اُس کو اُسی کے حسب حال امور ربح اور تجارت سے مقترن کیا۔دوم یعنی مجردہ وہ استعارہ ہے جو کہ مستعار لہ کے مناسب حال امر سے مقترن کیا جائے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْفِ" یہاں جوع (بھوک کے لئے لباس کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر وہ اِذَاقة (چکھانے) سے مقترن کیا گیا جو کہ مستعار لہ کے حسب حال شے ہے اور اگر اسی مثال کو استعارہ ترشیح بنانے کا ارادہ ہوتا تو خداوند کریم "فَاَذَاقَهَا" کی جگہ "فکساھا" کرتا لیکن بات یہ ہے کہ اس جگہ اذاقة کے لفظ میں باطنی طور پر دکھ کا مبالغہ عیاں ہونے کی وجہ سے تجرید ہی زیادہ بلیغ ہے اور اُسی کو وارد کیا۔

سوم یعنی استعارہ مطلق وہ ہے کہ مستعار منہ اور مستعار لہ دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی لفظ مستعار کا اقتران نہ پایا جائے۔

پھر ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم تحقیقی، تخییلی، مکنی اور تصریحی کی چار قسموں پر ہوتی ہے چنانچہ قسم اول یعنی تحقیقی وہ ہے کہ اُس کے معنی از روئے حس متحقق ہوں۔مثلاً "فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ..." یا از روئے عقل اُس کے معنی ثابت ہوتے ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكُمْ نُوْرًا مُّبِيْنًا" یعنی بیانِ واضح اور حجت لامع "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" یعنی دین حق کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا ثبوت عقلی طور پر پایا جاتا ہے۔

دوم یہ کہ تشبیہ کو دل میں مخفی رکھ کر اُس کے ارکان میں سے بجز مشبہ کے اور کسی رکن کی تصریح ہی نہ کریں اور اُس دل میں مخفی رکھی ہوئی تشبیہ پر دلالت قائم کرنے کی یہ قطع اختیار کی جائے کہ مشبہ کے لئے کوئی ایسا امر ثابت کیا جائے جو کہ مشبہ

بہ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔اس طرح کی تشبیہ مضمر کو استعارہ بالکنایہ اور مکنی عنہا کہا جاتا ہے کیونکہ اس نے مشبہ کی تصریح تو نہیں کی بلکہ اُس پر اُس کے خواص کا ذکر کے ساتھ دلالت کی ہے اور اس قسم کے استعارہ کے مقابل میں استعارۂ تصریحی کو رکھا جاتا ہے۔اور یہی امر جو کہ مشبہ بہ کے ساتھ مخصوص ہے اُس کو مشبہ کے لئے ثابت کر دینا استعارۂ تخییلیہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے اس واسطے کہ اُس میں مشبہ بہ کے ساتھ خصوصیت رکھنے والا امر مشبہ کے لئے مستعار لیا جاتا ہے اور اُسی کے ذریعہ سے وجہ شبہ میں مشبہ بہ کا کمال اور قوام حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ یہ بات مشبہ کے جنس مشبہ بہ سے ہونے کا خیال دلاتی ہے۔اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ یَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِیْثَاقِهٖ" اس میں عہد کی تشبیہ حبل (رسی) کے ساتھ کی گئی مگر اس بات کو دل ہی میں مخفی رکھ کر بجز عہد کے جو کہ مشبہ ہے اور کوئی رکن تشبیہ کا بالتصریح بیان نہیں کیا لیکن لفظ ''نقض'' (شکستگی) کو جو کہ مشبہ بہ کی خاصیتوں میں سے ایک اہم خاصیت ہے مشبہ بہ جبل پر دلالت کرنے کے لئے ثبت کر دیا۔اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَیْبًا" میں مشبہ بہ ''نار'' کا ذکر لپیٹ دیا اور اُس پر اُسی کے لازم معنی اشتعال کے ذریعہ سے دلالت پیدا کی۔قولہ تعالیٰ "فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ......" میں اُس شے کو جو کہ نقصان اور دکھ کے اثر سے ادراک میں آتی ہے تلخ غذا کے مزہ سے مشابہ بنایا اور اُس پر اذاقت (دکھانے) کے معنی واقع کئے "خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ" اس کی تشبیہ اس معنی میں کی گئی کہ وہ اچھی طرح مضبوط بندھی ہوئی اور مہر کی ہوئی شے کے ساتھ حق کو قبول نہیں کرتا اور پھر اُس کے لئے ختم کا لفظ ثبت کیا "جِدَارًا یُّرِیْدُ اَنْ یَّنْقَضَّ" زندہ اور جاندار کے انحراف کے ساتھ دیوار کا مائل بسقوط ہونا مشابہ قرار دے کر اُس کے لئے ارادہ کا لفظ ثبت کیا حالانکہ ارادہ ذوی العقول کی خاصیت ہے اور استعارہ تصریحی کی مثال ہے آیت کریمہ "مَسَّتْهُمُ الْبَاْسَآءُ" اور "مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا" ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم ذیل کی قسموں میں بھی ہوتی ہے۔

(۱) وفاقیہ۔ یہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا اجتماع ایک ہی شے میں ممکن ہو۔مثلاً قولہ تعالیٰ "اَوَمَنْ كَانَ مَیْتًا فَاَحْیَیْنٰهُ" یعنی ضَالًّا فَهَدَیْنٰهُ وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اُس کو ہدایت کی یہاں پر احیاء (زندہ کرنا) کا لفظ ایک شے کو اُس ہدایت سے جو کہ دلالت عَلٰی مَا یُوْصَلُ الی المطلوب کے معنی میں آتی ہے زندہ کرنے کے معنی میں مستعار لیا گیا۔اور اِحیاء اور ہدایت دونوں ایسی چیزیں ہیں کہ اُن کا اجتماع ایک ہی شے میں ہو سکتا ہے۔(۲) عنادیہ۔ اس قسم کے استعارہ کو کہتے ہیں جس کے مشبہ اور مشبہ بہ کا اجتماع ایک ہی چیز میں غیر ممکن ہو مثلاً موجود کے لئے اسم معدوم کا مستعار لینا کیونکہ اول تو اس کا کچھ نفع نہیں اور دوم یہ بات محال ہے کہ موجود اور معدوم کا اجتماع ایک ہی شے ہو سکے۔

(۳) استعارۂ عنادیہ ہی کی قسم سے دو اور قسمیں تہکمیہ اور تلمیحیہ بھی متفرع ہوتی ہیں۔یہ دونوں اس وضع کے استعارات ہیں جن کا استعمال ضد اور نقیض میں ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ" یعنی اُن کو دکھ دینے والے عذاب سے ڈرلاؤ یہاں بشارت کا لفظ جو کہ مسرت بخش امر کی خبر دینے کے لئے مستعمل ہے انذار (ڈرانے والا) کے معنی میں مستعار لیا گیا جو کہ پہلے معنوں کا بالکل ضد (مخالف) امر ہے اور پھر اُس کی جنس کو داخل کیا گیا کیونکہ یہ طریقہ خاک اڑانے اور بے وقوف بنانے کا ہے مثلاً "اِنَّكَ لَاَنْتَ الْحَلِیْمُ الرَّشِیْدُ" اور مراد یہ ہے کہ ''تو گمراہ احمق ہے'' بسبیل حقارت اور "ذُقْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْكَرِیْمُ"۔

پھر ایک دوسرے اعتبار سے اس کی تقسیم ذیل کی قسموں پر ہوتی ہے۔ ایک تمثیلیہ اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اُس میں وجہ شبہ کسی متعدد شے سے منتزع (نکالی گئی) ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا" کہ یہاں بندہ کا خداوند کریم سے مدد چاہنا اور اُس کی حمایت کا وثوق رکھنا اور تکالیف سے نجات پانا ایسے شخص کی حالت سے مشابہ گردانا گیا جو کہ کسی گہرے غار میں گر پڑا ہو مگر ایک مضبوط رسی کو پکڑے ہونے کی وجہ سے ہلاکت کا خوف نہ رکھتا ہو اور وہ رسی کسی بلند جگہ سے لٹکی ہوئی ہو اور اُس کے ٹوٹنے کا خوف نہ ہو۔

تنبیہ: گاہے استعارہ دو لفظوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے مثلاً "قَوَارِيْرَ قَوَارِيْرَ مِنْ فِضَّةٍ" اس سے مراد یہ ہے کہ وہ برتن نہ تو شیشہ کے ہیں اور نہ چاندی کے بلکہ وہ صفائی میں شیشی کی طرح اور سفیدی میں چاندی کے ہمرنگ ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ" میں صبت کنایہ ہے دوام (ہیشگی) سے اور سوط کنایہ ہے ایلام (دکھ دینے) سے لہٰذا اس کے معنی یہ ہوئے کہ خدا تعالیٰ نے اُن لوگوں کو دائمی دکھ دینے والا عذاب دیا۔

فائدہ: ایک قوم نے مجاز سے انکار کرنے کی بنا پر استعارہ کا بھی بالکل انکار کر دیا ہے اور ایک گروہ نے اُس کے قرآن میں اطلاق ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے کہ استعارہ میں ایک طرح پر حاجت کا وہم دلانا پایا جاتا ہے اور اس واسطے کہ اس کے بارہ میں شرع کی طرف سے کوئی حکم نہیں وارد ہوا ہے۔ قاضی عبدالوہاب مالکیؒ بھی اسی رائے پر جمے ہوئے ہیں۔ اور طرطوشیؒ نے کہا ہے کہ "اگر مسلمان لوگ قرآن میں استعارہ کا اطلاق کریں گے تو ہم بھی اس کا اطلاق کریں گے ورنہ وہ باز رہیں گے تو ہم کو بھی باز رہنا چاہئے اور یہ بات اس قبیل سے ہوگی جیسے کہ "اِنَّ اللّٰهَ عَالِمٌ" ہے۔ علم کے معنی ہیں عقل مگر ہم بوجہ کسی توقیف (روایت حدیث) نہ ہونے کے خدا تعالیٰ کا وصف عقلی کے ساتھ نہیں کرتے یعنی اس کو عاقل نہیں کہتے۔

فائدہ دوم: پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ تشبیہ بلاغت کی سب سے اعلیٰ اور اشرف نوع ہے اور بلیغ لوگوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ استعارہ اُس سے بھی بڑھ کر بلیغ ہے اس واسطے کہ یہ مجاز اور تشبیہ حقیقت ہے اور مجاز بہ نسبت حقیقت کے ابلغ ہوتا ہے۔ لہٰذا اس حالت میں استعارہ فصاحت کا سب سے اعلیٰ مرتبہ ہوگا اور اسی طرح پر کنایہ تصریح سے بلیغ تر ہے اور استعارہ کنایہ کی نسبت ابلغ ہے جیسا کہ کتاب عروس الافراح میں آیا ہے کہ ظاہر امر یہی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ استعارہ ایسا ہے کہ گویا وہ کنایہ اور استعارہ دونوں امور کے مابین جامع ہے اور اس واسطے بھی کہ وہ قطعاً مجاز ہے اور کنایہ میں اس بات کا اختلاف ہے۔ پھر استعارہ کی انواع میں سے استعارۂ تمثیلیہ سب سے بڑھ کر بلیغ ہے جیسا کہ کتاب کشاف سے سمجھ میں آتا ہے اور اس کے بعد پھر استعارہ مکنیہ کا رتبہ ہے۔ اس بات کی تصریح طیبی نے کی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ استعارہ مکنیہ مجازِ عقلی پر شامل ہوتا ہے۔ استعارۂ ترشیحیہ۔ استعارۂ مجردہ سے اور مطلقہ اور تخییلیہ استعارۂ تحقیقیہ سے بلیغ تر ہوتا ہے۔ ابلغ ہونے سے یہ مراد ہے کہ تاکید مزید کا فائدہ دے اور کمال تشبیہ میں مبالغہ عیاں کر لے نہ یہ کہ معنی میں کوئی ایسی زیادتی کر دے جو اُس استعارہ کے سوا دوسرے استعارہ میں نہ پائی جاتی ہو۔

خاتمہ: ایک ضروری بات یہ ہے کہ استعارہ اور اس تشبیہ کے مابین جس کا حرف تشبیہ محذوف ہوتا ہے جو فرق ہے اُس کو اچھی طرح واضح کر دیا جائے۔ تشبیہ محذوف الادات کی مثال "زَيْدٌ اَسَدٌ" ہے۔ زمخشری نے قولہ تعالیٰ "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ" کے بیان میں یہ بات کہی ہے کہ اگر تم یہاں پر کہو کہ "آیا اس آیت میں جو بات پائی جاتی ہے اُس کو استعارہ کے نام

سے موسوم کیا جائے گا؟'' تو میں اس کا جواب یوں دیتا ہو کہ یہ امر مختلف فیہ ہے اور محقق لوگ اس کو تشبیہ بلیغ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور استعارہ اس لئے نہیں کہتے کہ اُس میں مستعار لہ مذکور ہے جو کہ منافق لوگ ہیں اور جزیں نیست کہ استعارہ کا اطلاق اُسی مقام پر ہوتا ہے جہاں مستعار لہ کا ذکر تہ کر رکھا گیا ہو اور اُس سے خالی ہونے والا کلام اگر اُس پر حال کی یا فحوائی کلام کی دلالت نہ ہو تو اس سے منقول عنہ اور منقول لہ مراد لینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ جادو بیان اور پُرگو اور خوش بیان شاعر لوگ تشبیہ کو بالکل اپنے دل سے فراموش کر دیتے اور اُس کا کچھ خیال ہی نہیں کیا کرتے ہیں۔ اور سکاکی نے اس بات کی یہ علت قرار دی ہے کہ استعارہ کی ایک شرط یہ ہے کہ بظاہر کلام کا حقیقت پر محمول کرنا اور تشبیہ کا فراموش کر دینا ممکن ہو۔ پس اس حالت میں ''زَیْدٌ اَسَدٌ'' کا حقیقت ہونا غیر ممکن ہے اور اسی واسطے اُس کا استعارہ ہونا جائز نہیں ہوسکتا۔ اور کتاب الفیاح کے مولف نے بھی اُسی کی پیروی کی ہے۔

کتاب عروس الافراح میں آیا ہے'' ان دونوں صاحبوں نے جو بات کہی ہے اس کا درست ہونا محال ہے اور استعارہ کی یہ شرط ہرگز نہیں کہ ظاہر میں کلام کے اندر حقیقت کی طرف پھیرے جانے کی صلاحیت پائی جائے بلکہ اگر اس قول کو برعکس کر دیا جائے اور کہیں کہ کلام میں اس کی صلاحیت نہ ہونا ضروری امر ہے کہ یہ بات بے شبہ قریب بفہم ہوگی۔ کیونکہ استعارہ مجاز ہے اُس کے لئے کسی قرینہ کا ہونا لازمی امر ہے۔ لہٰذا جس وقت میں کوئی قرینہ نہ ہوگا اُس وقت اُسے استعارہ کی طرف پھیرنا محال ہوگا اور پھر ہم اُسکو اُس کی حقیقت کی طرف لے جائیں گے۔ اور ہم اگر اُس کو استعارہ قرار دے سکتے تو محض کسی قرینہ کی مدد سے اب وہ قرینہ لفظی ہو یا معنوی دونوں میں سے کسی ایک قسم کا ضرور ہونا چاہئے مثلاً ''زَیْدٌ اَسَدٌ'' کہ اسد کے ساتھ زید کی خبر دینا ہی ایک ایسا قرینہ ہے جو کہ اُس کی حقیقت کے ارادہ سے پھیر رہا ہے صاحب عروس الافراح کہتا ہے اور ''زَیْدٌ اَسَدٌ'' کی مثال میں ہم جس امر کو مختار مانتے ہیں وہ دو قسمیں ہیں۔ کبھی اُن سے تشبیہ مقصود ہوتی ہے اور اس حالت میں حرفِ تشبیہ مقدر ہوتا ہے اور گاہے اُس سے استعارہ مراد ہوتا ہے۔ اس حالت میں حرفِ تشبیہ مقدر نہیں ہوتا اور لفظ اسد کا استعمال اپنے حقیقی معنوں میں ہوتا ہے اب اُس کے بعد زید کا ذکر اور اس کی خبر ایسی چیز کے ساتھ دینا کہ وہ حقیقتاً اس کے لئے درست نہیں ہوتی یہی ایک قرینہ ہے جو کہ استعارہ کی طرف پھیر لے جاتا اور اُس پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا اگر یہاں پر کوئی قرینہ حرفِ تشبیہ کو حذف کرنے کا قائم ہوگا تو ہم اُس کو استعمال کرلیں گے اور اس طرح کا کوئی قرینہ نہ قائم ہوگا تو اب ہم اس تذبذب میں رہیں گے کہ یا تو اس جگہ اضمار ہے اور یا استعارہ مگر استعارہ ماننا بہتر ہے اس واسطے اُسی کی جانب جھک پڑیں گے۔ اس فرق کی تصریح جن لوگوں نے کی ہے از انجملہ ایک شخص عبداللطیف بغدادی بھی ہے اور اُس نے کتاب قوانین البلاغت میں اس کو درج کیا ہے اور حازم نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ'' استعارہ اور تشبیہ کے مابین فرق یہ ہے کہ استعارہ میں تشبیہ کے معنی موجود ہونے کی حالت میں بھی اُس کے اندر حرفِ تشبیہ کی تقدیر روا نہیں ہوتی۔ اور تشبیہ بلا حرف اس کے خلاف ہے یوں کہ اُس میں حرف تشبیہ کی تقدیر واجب ہے۔

نوع چون

قرآن کے کنایات اور اس کی تعریضین

منجملہ انواع بلاغت اور اسالیب فصاحت کے کنایہ اور تعریض بھی دونوعیں ہیں۔ پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ کنایہ تصریح کی نسبت سے بلاغت میں بڑھا ہوا ہوتا ہے۔علم بیان کے علماء نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ ''کنایہ ایسا لفظ ہوتا ہے جس سے اُس کے معنی لازم مراد لیا گیا ہو''۔ اور طیبی کہتا ہے ''کنایہ اس کا نام ہے کہ شے کی تصریح کو اُس کے مساوی فی اللزوم کے لئے ترک کر دیا جائے اور پھر اُس شے سے ملزوم کی جانب منتقل ہو رہے جن لوگوں نے قرآن میں مجاز کے وقوع سے انکار کیا ہے وہ اُس کے وقوع کا بھی اُس میں انکار کرتے ہیں اور اس بات کی بنیاد یہ ہے کہ یہ (کنایہ) بھی مجاز ہے مگر اس کے بارہ میں جو اختلاف ہے وہ اوپر بیان ہو چکا۔

کنایہ کے کئی سبب ہیں از انجملہ ایک سبب قدرت کی زیادتی پر آگاہ بنانا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ" یہاں نفس واحد سے آدم کی طرف کنایہ ہے۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ ایک ایسے لفظ کی وجہ سے جو کہ زیادہ خوشنما ہو اصل لفظ کو ترک کر دیا جائے مثلاً "اِنَّ هٰذَا اَخِیْ لَهٗ تِسْعٌ وَّتِسْعُوْنَ نَعْجَةً وَّلِیَ نَعْجَةٌ وَّاحِدَةٌ" (بھیڑ) کے ساتھ عورت کی طرف کنایہ کیا گیا کیونکہ اس بارہ میں اہل عرب کی عادت ایسی ہی پائی گئی ہے اور عورتوں کا ذکر تصریحی طور پر نہ کرنا زیادہ اچھا شمار ہوتا ہے اسی وجہ سے قرآن میں فصیح لوگوں کے دستور سے خلاف کسی عورت کا ذکر اُس کے نام کے ساتھ نہیں کیا گیا ہے اور اس میں ایک اچھا نکتہ ہے وہ نکتہ یہ ہے کہ بادشاہ اور معزز لوگ۔ عام جلسوں میں اپنی بیویوں کا ذکر نہیں کیا کرتے اور اُن کا نام نہیں اچھالتے بلکہ بیوی کا ذکر منظور ہو تو کنایتاً فرش اور عیال یا اسی طرح کے اور الفاظ استعمال کیا کرتے ہیں۔ مگر لونڈیوں کا ذکر آئے تو اُن کے ناموں کے اظہار میں تامل نہیں ہوتا اور اُن کا ذکر کنایتاً نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ جس وقت نصاریٰ نے بی بی مریمؑ کی شان میں جو کچھ کہنا تھا وہ کہا اُس وقت خدا تعالیٰ نے بی بی مریمؑ کا نام صاف صاف بیان کر دیا مگر یہ بات اُس عبودیت کی تاکید کے لئے نہ تھی جو کہ بی بی مریمؑ کی صفت تھی بلکہ بات یہ تھی کہ حضرت عیسیٰؑ کے باپ تو تھے ہی نہیں جن کی طرف وہ منسوب ہوتے۔ لہٰذا ماں کی جانب اُن کی نسبت کی گئی اور اس لئے بی بی مریمؑ کا نام لینا ضروری ہوا۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ اصل بات کو صاف بیان کرنا اس طرح کی چیز ہو جس کا ذکر برا شمار ہوتا ہے لہٰذا وہاں کنایہ مناسب معلوم ہوا ہے۔ مثلاً خداوند کریم نے جماع کے لئے ملامست، مباشرۃ، افضاء، رفث، دخول اور سِرّ (قولہ تعالیٰ "وَلٰكِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا" میں) اور غشیان (قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا تَغَشّٰهَا" میں) کے ساتھ کنایتاً بیان فرمایا۔ ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''مباشرت جماع کو کہتے ہیں مگر خدا تعالیٰ کنایہ فرماتا ہے''۔ اور اسی راوی نے ابن عباسؓ ہی سے یہ قول بھی روایت کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''اللہ کریم ہے جس امر کو چاہتا ہے کنایتاً بیان کیا کرتا ہے اور یہ کہ رفث جماع کے معنی میں ہے''۔

خدا تعالیٰ نے اپنے قول "وَرَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا عَنْ نَّفْسِهٖ" میں طلب جماع کے لئے لفظ مراودت کے ساتھ

کنایہ فرمایا ہے۔ دوسری جگہ اپنے قول "هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَانْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ" میں جماع یا بغلگیر ہونے کے لئے لباس کے لفظ سے کنایہ فرمایا ہے اور اپنے قول "نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ" میں مباشرت کے لئے لفظ حرث کے ساتھ کنایہ فرمایا اور پیشاب یا اُسی کی مثل چیزوں کے لئے کنایتاً غائط کا لفظ ارشاد کیا جیسے قولہ تعالیٰ "اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنكُمْ مِنَ الْغَائِطِ" میں آیا ہے اور اس کی اصل قابلِ اطمینان زمین ہے۔ اور قضائے حاجت (رفع حاجت) کے لئے اکلِ طعام کے ساتھ کنایہ کیا چنانچہ مریم اور اُن کے فرزند کے ذکر میں فرماتا ہے "كَانَا يَاكُلانِ الطَّعَامَ" اور سرین پیٹنے کے لئے ادبار کا لفظ کنایتاً استعمال کیا جیسا کہ فرمایا "يَضْرِبُوْنَ وُجُوْهَهُمْ وَاَدْبَارَهُمْ"۔

ابن ابی حاتم نے اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا یہ قول روایت کیا ہے اُس نے کہا "یعنی (اِسْتَاهُمْ) (اپنے چوتڑوں کو پیٹتے ہیں) مگر اللہ پاک کنایہ فرماتا ہے"۔ اور اس بیان پر قولہ تعالیٰ "وَالَّتِیْ اَحْصَنَتْ فَرْجَهَا" کو پیش کر کے یہ اعتراض بھی وارد کیا جاتا ہے کہ پھر اس میں خدا تعالیٰ نے کیوں لفظ فرج کو بالصراحت بیان کیا ہے؟" اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے قمیص (کرتہ) کا شگاف مراد ہے اور حفاظتِ چاکِ دامان کے ساتھ پاکدامنی کے تعبیر کرنا بہت ہی لطیف اور عمدہ کنایہ ہے کیونکہ اس سے یہ مدعا ہے کہ وہ عورت اپنے کپڑے کو بھی کسی مشکوک چیز سے متعلق نہیں کرتی لہٰذا اُس کے کپڑے تک طاہر ہیں۔ جس طرح نیک چلنی کے لئے پاکدامنی کا لفظ کنایہ استعمال ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ" اسی قبیل سے ہے۔ اور یہ گمان کیونکر کیا جاسکتا ہے کہ جبریلؑ کی پھونک بی بی مریم کی شرمگاہ میں پڑی کیونکہ جبریلؑ نے تو صرف اُن کے کرتہ میں گریبان میں پھونک ماری تھی اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ "وَلا يَاتِيْنَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِيْنَهُ بَيْنَ اَيْدِيْهِنَّ وَاَرْجُلِهِنَّ" بھی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس اعتبار پر یہ آیت میں مذکورۂ سابق مجاز المجاز کے طور پر کنایہ در کنایہ ہے۔

چوتھا سبب بلاغت اور مبالغہ کا قصد ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَوَ مَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِيْنٍ" اس میں عورتوں کی نسبت یہ کنایہ کیا ہے کہ وہ آرام پسندی اور بناؤ سنگار کے شوق میں نشوونما پا کر معاملات پر غور کرنے اور باریک معانی کو سمجھنے سے الگ رہ جاتی ہیں۔ اور اگر خدا تعالیٰ یہاں پر اَلنِّسَآءَ کا لفظ لاتا تو اس سے یہ بات کبھی نہ نکلتی اور پھر مراد یہ تھی کہ ملائکہ سے اس بات کی نفی کی جائے۔ اور قولہ تعالیٰ "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَتَانِ" خداوند کریم کے جود و کرم کی بے نہایت وسعت سے کنایہ ہے۔

پانچواں سبب اختصار کا قصد ہے مثلاً متعدد الفاظ سے محض ایک فعل کے لفظ کے ساتھ کنایہ کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَبِئْسَ مَا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ"، "فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا" یعنی پس اگر وہ کوئی سورۃ قرآن کی مثل نہ لا سکیں۔

چھٹا سبب یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر ہوتا ہے اُس کے انجام کار پر آگاہ اور متنبہ بنایا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "تَبَّتْ يَدَا اَبِيْ لَهَبٍ" یعنی وہ جہنمی ہے انجام کار اُس کے جانے کی جگہ لہب (جہنم) کی طرف ہے۔ "حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِيْ جِيْدِهَا حَبْلٌ" یعنی لگائی بجھائی کرنے والی عورت کہ انجام میں اُس کی جانے کی جگہ کندہ دوزخ بننا ہے اس کی گردن میں طوق ہوگا۔

بدرالدین بن مالک نے کتاب المصباح میں بیان کیا ہے "صریح باتوں سے کنایہ کی طرف ایک باریکی کے ارادہ سے عدول کیا جاتا ہے۔ مثلاً وضاحت کرنے' موصوف کا حال بیان کرنے یا اس کے حال کی مقدار بنانے' یا مدح' ذم' اختصار' پردہ پوشی' نگہداشت' تعمیہ اور الغاز کے قصد سے۔ یا دشوار امر کی تعبیر آسان بات سے اور برے معنی کی تعبیر اچھے لفظ کے

ساتھ کرنے کے لئے کنایہ کو وارد کیا جاتا ہے اور زمخشریؒ نے کنایہ کی ایک عجیب وغریب نوع یہ استنباط کی ہے کہ ایک ایسے جملے کی جانب عمداً قصد کیا جائے جس کے معنی ظاہر عبارت کے خلاف ہوں ایسی حالت میں اُس جملہ کے مفردات (کلمات) کا نہ حقیقت کے طور پر اور نہ مجاز کے ساتھ کچھ بھی اعتبار نہ کیا جائے بلکہ ایک خلاصہ مطلب لے کر اُسی کے ساتھ مقصود کی تعبیر کر دی جائے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "الرَّحمٰنُ عَلَى العَرشِ استَوىٰ" کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ وہ ملک اور حکومت سے کنایہ ہے کیونکہ تخت نشینی سلطنت اور حکومت ہی کے ساتھ ہوا کرتی ہے لہٰذا اس کو حکومت کا کنایہ قرار دیا گیا۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَالاَرضُ جَمِيعًا قَبضَتُهُ يَومَ القِيَامَةِ وَالسَّمٰوٰتُ مَطوِيّٰتٌ بِيَمِينِهِ" خدا تعالیٰ کی عظمت وجلالت سے کنایہ ہے اور قبض اور یمین کے لفظوں سے حقیقتاً یا مجازاً دونوں جہتوں کو مراد نہیں لیا ہے۔

تذنیب: بدیع کی ایسی انواع میں سے جو کنایہ کی مشابہ ہیں ایک چیز ارداف بھی ہے۔ ارداف اس کا نام ہے کہ متکلم ایک معنی کا ارادہ تو کرے مگر اس کی تعبیر نہ ایسے لفظ کے ساتھ کرے جو کہ اُس کے لئے خاص کر موضوع ہوا ہے اور نہ اشارہ کی دلالت سے اُس کے بیان میں کام لے بلکہ اُس کا ذکر اسی طرح کے لفظ سے کرے جو اُسی معنی کا مرادف (ہم معنی) لفظ ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقُضِيَ الاَمرُ" اس کی اصل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے جس کے ہلاک ہونے کا حکم دیا وہ ہلاک ہوا اور جس کی نجات کا حکم فرمایا تھا اُس نے نجات پالی۔ یہاں پر اتنی طویل عبارت سے عدول (تجاوز) کر کے محض ارداف کے لفظ پر بس کر دیا کیونکہ اُس میں اختصار کے علاوہ اس بات پر بھی متنبہ بنایا گیا ہے کہ ہلاک ہونے والے کی ہلاکت اور نجات پانے والا کا چھٹکارا پانا یہ امر ایک فرمان پذیری کئے گئے حکمران کے حکم سے واقع ہوا اور یہ کہ ایسے فرمانروا کا فرمان ہے جس کا حکم کبھی پھر نہیں سکتا۔ غیر ازیں امر (حکم) اس بات کو لازم لیتا ہے کہ اُس کا کوئی امر (حکم دینے والا) ہو لہٰذا اس حکم کا پورا ہو جانا اپنے حکمران کی قدرت اور اُس کی قوت وطاقت پر دلالت کرتا ہے۔ پھر اُس کے سزا دینے کا خوف اور اس کے نیک بدلہ عطا فرمانے کی امید دونوں باتیں اس حکمران کی فرمان پزیری پر آمادہ بناتی ہیں اور یہ سب باتیں لفظ خاص میں حاصل نہیں ہوتی ہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاستَوَت عَلَى الجُودِيِّ" میں حقیقت ہے۔ جُلَست یعنی نوح کی کشتی کوہِ جودی پر بیٹھ گئی۔ مگر چونکہ لفظ استواء میں یہ بات نکلتی ہے کہ بہت ٹھیک ہو کر ایسے قرینہ سے بیٹھا جس میں کسی طرح کی کجی یا بے اعتدالی نہ تھی اور جلوس کے لفظ میں یہ بات حاصل نہیں ہو سکتی تھی اس واسطے یہاں خاص معنی کے لفظ کو چھوڑ کر اس کا مرادف لفظ استعمال کیا۔ اور یونہی قولہ تعالیٰ "فِيهِنَّ قَاصِرٰتُ الطَّرفِ" میں اصل معنی یہ تھے کہ حوریں پاک دامن ہیں مگر اس بات پر دلالت قائم کرنے کے لئے عفت کے ساتھ ہی وہ اپنے شوہروں کے سوا کسی غیر مرد پر آنکھ نہیں ڈالتیں اور اُن کے علاوہ کسی اور کی خواہش نہیں رکھتیں اُس سے عدول کر کے یہ لفظ "قَاصِرٰتُ الطَّرفِ" کا استعمال کیا کیونکہ یہ بات عفت کے لفظ سے حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔

بعض علماء کا قول ہے کہ کنایہ اور ارداف کے مابین فرق یہ ہے کہ کنایہ لازم سے ملزوم کی جانب انتقال کرنے کا نام ہے اور ارداف یہ ہے کہ کسی مذکور سے متروک کی جانب انتقال کیا جائے۔ اور قولہ تعالیٰ "لِيَجزِيَ الَّذِينَ اَسَاۗءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجزِيَ الَّذِينَ اَحسَنُوا بِالحُسنٰى" بھی ارداف ہی کی مثال ہے جملہ اولیٰ میں باوجود اس کے کہ اُس میں جملہ ثانیہ کی طرح "بِالسُّوۗءِ" کہنے کی مطابقت پائی جاتی تھی تاہم اُس سے عدول کر کے براہ ادب "بِمَا عَمِلُوا" کہا اور نہ سُوۗء (بدی) کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی اور یہ بات ادب کے خلاف تھی۔

فصل

کنایہ اور تعریض کا فرق لوگوں نے مختلف عبارتوں میں بیان کیا ہے جو سب ایک دوسرے سے قریب ہی قریب ہیں۔ زمخشری کہتا ہے ''ایک شے کو اس کے لفظ موضوع لہ کے سوا دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کرنا کنایہ ہے اور تعریض اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کا ذکر اس غرض سے کیا جائے کہ اس سے کسی غیر مذکور شے پر دلالت قائم ہو سکے۔

ابن اثیر کہتا ہے ''کنایہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جس معنی کو ایک وصف جامع فیما بین حقیقت و مجاز کے ساتھ ان دونوں باتوں پر حمل کرنا جائز ہو سکے۔ اور تعریض ایسا معنی پر دلالت کرنے والا لفظ ہے جس کے دلالت علی المعنی وضع حقیقی یا مجازی کی جہت سے نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص جو کہ صلہ (انعام) کا متوقع ہو وہ کہے۔ ''وَاللّٰہِ اِنِّی مُحْتَاجٌ'' پس یہ طلب کے لئے تعریض ہے حالانکہ اس بات کی وضع طلب کے لئے حقیقتاً و مجازاً دونوں میں سے ایک طریقہ پر بھی نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ طلب لفظ کے عرض یعنی اُس کے پہلو سے سمجھ میں آئی ہے۔

اور علامہ سبکی اپنی کتاب الاغریض فی الفرق بین الکنایہ والتعریض میں لکھتا ہے ''کنایہ وہ لفظ ہے جس کا استعمال اُس کے معنی میں یوں ہوا ہو کہ اُس سے اُس کے معنی کا لازم مراد ہو۔ لہٰذا اُس حیثیت سے کہ لفظ کا استعمال اُسی کے معنی میں ہے کنایہ کو حقیقت کہنا سزاوار ہے اور ایسی چیز کے فائدہ دینے کا ارادہ جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں کیا گیا ہے مجاز شمار ہو گا۔ اور کبھی اُس سے معنی کو مراد ہی نہیں لیا جاتا بلکہ ملزوم کے واسطہ سے لازم کی تعبیر کی جاتی ہے اور اُس وقت میں وہ کنایہ مجاز ہوا کرتا ہے۔ اُس کی مثالوں میں سے ایک مثال قولہ تعالیٰ ''قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ اَشَدُّ حَرًّا'' ہے کہ اُس کے بیان سے آتش دوزخ کا سخت سوزاں ہونا ظاہر کرنا مقصود نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ یہ تو ایک کھلی ہوئی بات ہے بلکہ یہاں منظور یہ تھا کہ اس بات سے اس کے لازم معنی کا حاصل ہو جو یہ ہے کہ گرمی کی شدت میں جہاد سے جان بچانے والے لوگ اُس میں وارد ہوں گے اور اُس کی تپش میں جلائیں گے۔ اور تعریض اس قسم کا لفظ ہے کہ وہ اپنے ہی معنی میں اس غرض سے استعمال کیا گیا ہو کہ اپنے غیر کی تلویح کرے مثلاً قولہ تعالیٰ ''بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ هٰذَا'' کہ یہاں ابراہیمؑ نے فعل کی نسبت اُن بتوں میں سے جن کو اُن کی قوم نے معبود رکھا تھا سب سے بڑے بت کی طرف کر دی تھی گویا کہ اُس نے اپنے ساتھ چھوٹے بتوں کی پرستش ہونے پر غضبناک ہو کر ایسا فعل کیا اور انہوں نے اس اس طرح ان بتوں کے پوجنے والوں پر اشارتاً یہ حجت قائم کی تمہارے یہ بت معبود ہونے کی کبھی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ ابراہیمؑ کے نزدیک بات یہ تھی کہ جس وقت ان کی قوم کے لوگ عقل سے کام لے کر غور کریں گے کہ اُن کا سب سے بڑا بت بھی ایسے فعل سے عاجز ہے حالانکہ خدا کو عاجز ہونا سزاوار نہیں تو انہیں اپنی غلطی اور باطل پرستی کا علم ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی وجہ سے تعریض ہمیشہ حقیقت ہوا کرتی ہے۔

سکاکی کا بیان ہے تعریض وہ ہے جس کا سوق (بیان) کسی غیر مذکور موصوف کے لئے کیا جاتا ہے اور منجملہ تعریض کے ایک بات یہ ہے کہ خطاب ایک شخص کے ساتھ ہو اور مراد لیا جائے اُس کا غیر۔ اور تعریض کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ بات کے ایسے پہلو کی طرف جس کے ساتھ دوسرے امر کی جانب اشارہ کیا گیا ہو بہت ہی مائل ہونے والا کلام ہے۔ کہا جاتا ہے

"نظر الیہ بعرض وجھہ" یعنی اپنے چہرہ کے ایک جانب (کنارہ یا پہلو) سے اُس کی طرف دیکھا۔

طیبی کا بیان ہے اور یہ (یعنی تعریض) یا تو اس غرض سے ہوتی ہے کہ موصوف کا پہلو بلند کیا جائے۔ اور اس کی مثال ہے "وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ" یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بلند رتبہ کیا تا کہ اُن کی قدر و منزلت بڑھ جائے اور یہ ظاہر کیا کہ ان کا نام نامی ایسا علم (اسم خاص) ہے جو کبھی مشتبہ نہیں ہوتا۔ اور یا مخاطب سے مہربانی آمیز گفتگو کرنے اور سخت کلامی سے محترز رہنے کی تعریض کو استعمال کرتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي" یعنی تم کو کیا ہو گیا کہ تم خدا تعالیٰ کی عبادت نہیں کرتے؟ اور اس کی صحت کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً" بھی تعریض ہی کی مثال ہے۔ اور اس کی خوبی کی وجہ ہے کہ خدا تعالیٰ جس کی طرف اپنا خطاب حق فرماتا ہے اُس کو اس طرح سرزنش آمیز کلام سناتا ہے کہ اُسے غصہ نہ آنے پائے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اُس کو باطل کی جانب منسوب نہیں کیا ہے اور نہ اُسے قولِ باطل کا معین بنایا ہے بلکہ اُس کے واسطے بھی وہی بات چاہی جو کہ اپنی ذات پاک کے لئے منظور کی ہے۔ اور یا یہ تعریض دشمن (مخالف) کو بتدریج اذعان اور تسلیم کی طرف لانے کے واسطے وارد کی جاتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ" اس آیت کے مخاطب نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں مگر مراد اُن کے سوا اور لوگ لئے گئے ہیں اس واسطے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے از روئے شرع شرک کا ظہور میں آنا محال ثابت ہوا ہے۔ اور یا ذم کی غرض سے تعریض کرتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ "إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ" کہ یہ کفار کے ذکر کی تعریض ہے اور بتایا گیا ہے کہ وہ بہائم کے حکم میں ہیں جن کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ اور یا اہانت اور توبیخ کے واسطے تعریض کی جاتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ" کہ اس بات کا سوال اُس کے قاتل کی اہانت اور سرزنش کی غرض سے ہوگا۔

اور سبکی کا بیان کہ تعریض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم سے اُس کے حقیقی معنی مراد لئے جاتے ہیں اور اُس سے ایک دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو کہ مقصود ہوتے ہیں اور اس کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اور دوسری قسم تعریض کی وہ ہے کہ اُس سے حقیقی معنی مراد نہیں لئے جاتے بلکہ اُس کی غرض یہ ہے کہ معنی مقصود تعریض کے اُسے بطور ضرب المثل کے استعمال کیا جائے جس طرح کہ ابراہیم نے کہا تھا "بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا"

نوع پچپن

حصر اور اختصاص

مخصوص طریق سے کسی امر کو کسی امر کے ساتھ خاص کرنا یا کسی امر کے لئے کوئی حکم ثابت کرنا اور اُس کے ماسوا سے اس حکم کی نفی کرنا حصر کہلاتا ہے اور حصر کو قصر بھی کہتے ہیں۔

قصر کی دو قسمیں ہیں ایک قصر الموصوف علی الصفۃ۔

دوسری قصر الصفۃ علی الموصوف اور ہر ایک یا حقیقی ہے یا مجازی۔

قصر الموصوف علی الصفۃ حقیقی کی مثال جیسے "ما زید الا کاتب" یعنی زید کے لئے سوائے کاتب ہونے کے اور کوئی صفت نہیں۔ اس قسم کا قصر پایا نہیں جا سکتا کیونکہ کسی شے کی تمام صفتوں پر احاطہ کر لینا تاکہ صرف ایک صفت کا اثبات اور دیگر صفات کی بالکلیہ نفی ہو سکے ناممکن ہے اس کے علاوہ یہ بھی بعید ہے کہ ایک ذات کے لئے صرف ایک ہی صفت ہو اور کوئی دوسری صفت نہ ہو اسی وجہ سے قرآن شریف میں اس قسم کا قصر نہیں آیا ہے۔

قصر الموصوف علی الصفۃ مجازی کی مثال ہے۔ "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ" یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم رسالت پر مقصور ہیں۔ اُس سے متجاوز ہو کر موت سے جس کو لوگوں نے آنحضرتؐ کی نسبت مستبعد سمجھا ہے بری نہیں ہو سکتے کیونکہ موت سے بری ہونا خدا کی صفت ہے۔

قصر الصفۃ علی الموصوف حقیقی کی مثال "لاَ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ"۔

قصر الصفۃ علی الموصوف مجازی کی مثال ہے "قُلْ لاَ اَجِدُ فِیْمَا اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَطْعَمُہٗ اِلَّا اَنْ یَکُوْنَ مَیْتَۃً......" بنا برأس قول کے جو سابق میں امام شافعیؒ سے اسباب نزول کے متعلق منقول ہو چکا ہے کہ کفار چونکہ مردہ اور خون اور لحم خنزیر اور نذر بغیر اللہ کو حلال کہتے تھے اور بہت سے مباحات کو حرام ٹھہراتے تھے اور طریق شریعت کی مخالفت اُن کی عادت تھی۔ اور یہ آیت اُن کا کذب ظاہر کرنے کے لئے اُن کے اُس اشتباہ کے ذکر میں نازل ہوئی جو بحیرہ اور سائبہ اور وصیلہ اور حامی کے بابت ان کو تھا پس گویا خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ نہیں حرام ہے مگر وہی شے جس کو کفار نے حلال ٹھہرا رکھا ہے اور غرض اس سے پہلے کفار کی مخالفت اور اُن کی تردید کرنا نہ حصر حقیقی اور اس کا بیان بسط کے ساتھ پہلے ہو چکا۔

دوسرے اعتبار سے حصر کی تین قسمیں ہیں (۱) قصر افراد (۲) قصر قلب (۳) قصر تعیین اول کا خطاب اُس کو کیا جاتا ہے جو شرک کا معتقد ہو جیسے "اِنَّمَا اللّٰہُ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ" اُن لوگوں کو خطاب کیا گیا ہے جو خدا کے ساتھ بتوں کو الوہیت میں شریک سمجھتے ہیں۔

دوسری قسم کا خطاب اُس کو کیا جاتا ہے جس کا یہ اعتقاد ہو کہ متکلم نے جو حکم جس کے لئے ثابت کیا ہے اُس کا ثبوت دوسرے کے لئے ہے۔ جیسے "رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیِیْ وَ یُمِیْتُ" کا خطاب نمرود کو دیا گیا جو خود اپنے ہی کو زندہ کرنے والا اور مارنے والا سمجھتا تھا نہ خدا کو "اَلاَ اِنَّھُمْ ھُمُ السُّفَھَاءُ" کا خطاب اُن منافقوں کو کیا گیا جو مومنوں کو بے عقل سمجھتے تھے نہ اپنے کو اور "اَرْسَلْنَاکَ لِلنَّاسِ رَسُوْلاً" کا خطاب اُن یہودیوں کو کیا گیا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو صرف عرب کے لئے مخصوص سمجھتے تھے۔

تیسری قسم کا خطاب اُس کو کیا جاتا ہے جس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں اور دو صفتوں میں سے ایک صفت کا اثبات واحد معین کے لئے نہ کرے۔

فصل

حصر کے طریق بہت ہیں (۱) نفی اور استثناء خواہ نفی لا کے ساتھ ہو یا ما کے ساتھ یا اور کسی کے ساتھ اور استثناء خواہ الا

کے ساتھ ہو یا غیر کے ساتھ جیسے "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" "مَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اللّٰه" "مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِيْ بِهٖ" اور حصر کی وجہ یہ ہے کہ استثناء مفرغ میں ضروری ہے نفی کا متوجہ ہونا ایک مقدر کی طرف جو مستثنیٰ منہ ہے کیونکہ استثناء کہتے ہیں اخراج کو پس اُس کا ہونا ضروری ہے جس سے اخراج کیا جائے اور مراد تقدیر معنوی ہے نہ صناعی اور نیز اس مقدر کا عام ہونا لازمی ہے کیونکہ اخراج نہیں ہوتا مگر عام سے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مقدر جنسیت میں مستثنیٰ کے مناسب ہو جیسے "مَا قَامَ اِلَّا زَیْدٌ" یعنی نہیں کھڑا ہوا کوئی مگر زید اور "مَا اکلت الا تمرا" یعنی نہیں کھایا میں نے کوئی ماکول مگر تمر۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس مقدر کا اعراب مستثنیٰ کے موافق ہو پس اس صورت میں قصر واجب ہوگا کیونکہ جب اِلاَّ کے ساتھ کسی کو الگ کر لیا تو اُس کے ماسوا کو انتفا کی صفت پر باقی رہنا لابدی ہے۔

اگرچہ اصل استعمال اس طریق کا یہ ہے کہ مخاطب حکم سے ناواقف ہو مگر کبھی بوجہ اعتبار مناسب کے معلوم کو بمنزلہ نا معلوم کے ٹھہرا کر اس اصل سے خارج بھی کر دیا جاتا ہے جیسے "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ" خطاب ہے صحابہ کی طرف حالانکہ صحابہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے ناواقف نہ تھے لیکن اُن کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موت مستبعد سمجھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے ناواقف ہونے کے قائم مقام کر دیا گیا کیونکہ ہر رسول کے لئے موت لابدی ہے پس جس نے رسول کی موت کو مستبعد خیال کیا اُس نے گویا اُس رسول کی رسالت کو مستبعد جانا۔

(۲) اِنَّمَا جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ اِنَّمَا حصر کے واسطے ہے بعضوں کے نزدیک باعتبار منطوق کے اور بعضوں کے نزدیک باعتبار مفہوم کے لیکن ایک گروہ نے اِنَّمَا کے مفید حصر ہونے سے انکار کیا ہے اُنہی میں سے ابوحیان بھی ہے۔

حصر ثابت کرنے والوں نے کئی امور سے استدلال کیا ہے منجملہ اُس کے قول اللہ تعالیٰ کا ہے "اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ" زبر کے ساتھ جس کے معنی قراءۃ رفع کے مطابق یہی ہیں کہ نہیں حرام کیا اللہ نے تم پر لیکن میتہ کو اور چونکہ قراءت رفع قصر کے لئے ہے پس قراءۃ نصب بھی قصر کے لئے ہوگی کیونکہ اصل یہی ہے کہ دونوں قراءتوں کے معنی برابر ہوتے۔

اور منجملہ اُس کے یہ ہے کہ اِنَّ اثبات کے واسطے ہے اور مَا نفی کے واسطے پس ضرور ہے کہ نفی اور اثبات کے جمع ہونے سے قصر حاصل ہو لیکن اس کی تردید اس طرح کی گئی کہ اس میں ما نافیہ نہیں ہے بلکہ زائدہ ہے۔

اور منجملہ اُس کے یہ ہے کہ اِنَّ تاکید کے واسطے ہے اور اسی طرح مَا بھی تاکید کے واسطے ہے پس دو تاکیدوں کے جمع ہونے سے حصر حاصل ہوگا یہ قول سکاکی کا ہے اور اس کا رد اس طور سے کیا گیا ہے کہ اگر دو تاکیدوں کے جمع ہونے سے حصر ہو تو چاہئے کہ مثل "اِنَّ زَیْدًا الْقَائِمٌ" بھی حصر کے لئے ہو اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مراد سکاکی کی یہ ہے کہ جب دو حرف تاکید کے یکے بعد دیگرے ساتھ ہی جمع ہوں گے تو حصر ہوگا۔

اور منجملہ اُس کے یہ ہے قول اللہ تعالیٰ "قَالَ اِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللّٰهِ" "قَالَ اِنَّمَا يَاْتِيْكُمْ بِهِ اللّٰهُ" "قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّیْ" پس ان آیتوں میں مطابقت جواب کی اُسی وقت ہو سکتی ہے جب اِنَّمَا حصر کے لئے ہو اور معنی ان آیتوں کے یہ ہوں کہ میں اُس کو نہیں لا سکتا ہوں مگر خدا تعالیٰ لا سکتا ہے اور میں اُس کو نہیں جانتا ہوں مگر خدا جانتا ہے۔ اور اسی طرح قول اللہ تعالیٰ کا "ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئک ما عَلَيْهِمْ من سبيل" "اِنَّمَا السبيل على الذين يَظْلِمُوْنَ النَّاسَ" "ما

علی المحسنین من سبیل" "اِنَّما السبیل علَی الذین یستاذنوک وھم اغنیاء" "واذا لم تاتھم بآیة قالوا لَو لا اجتبیتھا. قل انَّما اتبع ما یوحی الی من ربی" "وان تولّوا فَاِنَّمَا عَلَیکَ البلاغ" ان آیتوں اوران کی مثل دیگر آیتوں کے معنی بدوں حصر کے درست نہیں ہوسکتے اور اِنَّمَا کا استعمال تعریض کے موقعوں پر نہایت احسن ہوتا ہے جیسے "اِنَّمَا یَتَذَکَّرُ اولوا الالباب"

(۳) اَنَّما بالفتح۔ زمخشریؒ اور بیضاویؒ نے اَنَّمَا کو طرق حصر میں داخل کیا ہے اور آیت "اَنَّمَا یُوْحَی اِلَیَّ اَنَّمَا اِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ" کے تحت میں کہا ہے کہ اَنَّمَا کسی شے پر حکم کے قصر کرنے کے لئے یا کسی حکم پر شے کے قصر کرنے کے لئے آتا ہے جیسے اَنَّمَا زَیْدٌ قَائِمٌ اور اَنَّمَا یَقُوْمُ زَیْدٌ اور اس آیت میں دونوں باتیں جمع ہیں کیونکہ "اَنَّمَا یُوْحیٰ اِلَیَّ" مع اپنے فاعل کے بمنزلہ اَنَّمَا یَقُوْمُ زَیْدٌ کے ہے اور اَنَّمَا اِلٰھُکُمْ بمنزلہ اَنَّمَا زَیْدٌ قَائِمٌ کے ہے اور اُن دونوں کے جمع ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اس امر پر دلالت کرے کہ وحی کا طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقصور ہے خدا کی وحدانیت ظاہر کرنے پر۔ اور تنوخی نے الاقصی القریب تصریح کی ہے کہ اَنَّمَا حصر کے لئے ہے اور یہ کہا ہے کہ جب اِنَّمَا بالکسر حصر کے لئے ہے تو اَنَّمَا بالفتح بھی حصر کے لئے ہوگا کیونکہ انما بالفتح بالکسر کی فرع ہے اور جو چیز اصل کے لئے ثابت ہوتی ہے وہ فرع کے لئے بھی ہوتی ہے اگر کوئی مانع نہ ہو اور اصل کا نہ ہونا مانع کا ہے۔ اور ابوحیان نے زمخشری پر بایں طور رد کیا ہے کہ اَنَّمَا کو حصر کے لئے ماننے سے وحی کا وحدانیت میں منحصر ہونا لازم آئے گا اور اُس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ باعتبار مقام کے یہ حصر مجازی ہے۔

(۴) عطف لا یا بـل کے ساتھ۔ اہل بیان نے اس کو ذکر کیا ہے اور اس میں کسی کا خلاف نہیں بیان کیا لیکن شیخ بہاؤ الدینؒ نے اس میں نزاع کی ہے اور عروس الافراح میں کہا ہے کہ لا کے ساتھ عطف میں کوئی قصر نہیں ہوتا بلکہ صرف نفی اور اثبات ہوا کرتا ہے جیسے زیـد شاعر لا کاتب میں کسی تیسری صفت کی نفی سے کچھ تعرض نہیں ہے حالانکہ قصر صرف اُسی صفت کی نفی سے خاص نہیں ہے جس کا مخاطب اعتقاد رکھتا ہو بلکہ قصر اُسی وقت ہوتا ہے جب صفت مثبت کے علاوہ حقیقتاً یا مجازاً تمام صفات کی نفی ہو۔ اور بل کے ساتھ عطف تو قصر سے اور بھی زیادہ بعید ہے کیونکہ اُس میں نفی اور اثبات دائمی نہیں ہو سکتا۔

(۵) معمول کی تقدیم جیسے "اِیَّاکَ نَعْبُدُ. لَاِلَی اللّٰہِ تُحْشَرُوْنَ اور ایک گروہ نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس کا بیان بسط کے ساتھ عنقریب آئے گا۔

(۶) ضمیر فصل جیسے "فَاللّٰہِ ھو الولی" یعنی صرف خدا ہی ولی ہے نہ کوئی اور "اُوْلٰٓئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" اِنَّ ھٰذَا لَھُوَ الْقَصَصُ الْحق" ان شانِئَکَ ھُوَ الْاَبْتَرُ" ضمیر فصل کا حصر کے لئے ہونا اہل بیان نے مسندالیہ کی بحث میں ذکر کیا ہے اور سہیلی اُس کی یہ دلیل لایا ہے کہ ضمیر فصل اُسی امر کے متعلق لائی گئی ہے جس کا انتساب غیر اللہ کی طرف کیا گیا ہے اور جس امر کی نسبت غیر اللہ کی طرف نہیں کی گئی وہاں ضمیر فصل بھی نہیں لائی گئی جیسے "وَانـه خلق الزوجین" وان علیه النشاءة" "وانـه اھلک" میں ضمیر فصل نہیں لائی گئی کیونکہ غیر اللہ کے لئے اُس کا ادعا نہیں کیا گیا اور انـه ھـو اضحک وابکی وغیرہ میں ضمیر فصل لائی گئی ہے کیونکہ غیر اللہ کے لئے اُس کا ادعا کیا گیا ہے۔ عروس الافراح میں کہا ہے کہ ضمیر فصل کا حصر ہونا آیۃ "فَلَمَّا تَوَفَّیْتَنِیْ کُنْتَ اَنْتَ الرَّقِیْبَ عَلَیْھِمْ" سے مستنبط ہوتا ہے کیونکہ اگر ضمیر فصل کی حصر کے لئے نہ ہوتو

کوئی خوبی نہ رہے گی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ تو حضرت عیسیٰ کی امت پر پہلے بھی نگہبان تھا پس حضرت عیسیٰ کی توفی سے یہی ہوا کہ سوائے خدا کے کوئی اُن کی امت کے لئے نگہبان نہیں باقی رہا۔ انہی طرح آیۃ "لَا یَسْتَوِیْ اَصْحَابُ النَّارِ وَاَصْحَابُ الْجَنَّةِ اصحاب الجنة هُمُ الْفَائِزُوْنَ" سے بھی ضمیر فصل کا حصہ کے لئے ہونا مستنبط ہوتا ہے کیونکہ اس آیت میں اہل جنت اور اہل نار کا مساوی ہونا بیان کیا گیا ہے اور یہ مستحسن اُسی ہوگا جب ضمیر اختصاص کے لئے ہو۔

(۷) مسند الیہ کی تقدیم۔ شیخ عبدالقاہرؒ نے کہا ہے کہ کبھی مسند الیہ اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ خبر فعلی کے ساتھ اُس کی تخصیص ثابت ہو۔ شیخ کی رائے کا ماحصل یہ ہے کہ مسند الیہ کی کئی حالتیں ہیں اول یہ کہ مسند الیہ معرفہ ہو اور مسند مثبت ہو پس تخصیص ہوگی جیسے انا قمت اور انا سعیت فی حاجتک پھر اُس سے قصر افراد مقصود ہو تو وحدی سے اور اگر قصر قلب مقصود ہو تو لا غیری سے تاکید لائی جائے گی اور اسی قسم سے ہے قرآن مجید میں "بل انتم بهديتكم تفرحون" کیونکہ اس کے پہلے کا جملہ اتمدوننی بمال اور لفظ بل جو اضطراب کے لئے آیا ہے فیصلہ کرتا ہے کہ مراد بل انتم لَا غَیْرُکُمْ ہے۔ علاوہ ازیں مقصود اس سے فرحت کی نفی ہے جو بوجہ ہدیہ کے ہو نہ فرحت کا اثبات بوجہ ہدیہ کے۔ عروس الافراح میں اس کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اسی طرح ہے قولہ اللہ تعالیٰ کا "لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ" یعنی ہمارے سوا کوئی اُن کو نہیں جانتا۔ اور کبھی تقویت و تاکید کے لئے آتا ہے نہ تخصیص کے لئے شیخ بہاء الدین نے کہا ہے کہ اس کا امتیاز نہیں ہوسکتا مگر مقتضیٰ حال اور سیاق کلام سے۔

دوسرے یہ کہ مسند منفی ہو جیسے انت لا تکذب پس کذب کی نفی کے لئے لا تکذب اور لا تکذب انت سے یہ زیادہ بلیغ ہے۔ اور کبھی تخصیص کے لئے بھی ہوتا ہے جیسے فهم لا يتساءلون تیسرے یہ کہ مسند الیہ نکرہ مثبت ہو جیسے رجل جاء نی پس یہ مفید تخصیص کو ہے یا باعتبار جنس کے یا باعتبار وحدت کے پہلی صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ میرے پاس مرد آیا نہ عورت اور دوسری صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ میرے پاس ایک مرد آیا نہ دو۔ چوتھے یہ کہ مسند الیہ پر حرف نفی ہو پس مفید تخصیص کو ہوگا جیسے ما انا قلت هذا یعنی میں نے یہ نہیں کہا گو میرے سوا دوسرے نے کہا ہے اور اسی قسم سے ہے ما انت علينا بعزيز یعنی تو مجھ پر عزیز نہیں ہے بلکہ تیری قوم عزیز ہے اسی وجہ سے اس کے جواب میں کہا گیا "ارهطى اعز عليكم من الله" یہ ماحصل ہے شیخ عبدالقاہر کی رائے کا اور سکاکی نے اس کی موافقت کی ہے اور کچھ شرائط اور تفصیلات کا اضافہ کیا ہے جس کو ہم نے شرح الفیۃ المعانی میں بسط سے لکھا ہے۔

(۸) مسند کی تقدیم۔ ابن اثیر اور ابن نفیس وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ خبر کا مبتدا پر مقدم کرنا تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور صاحب فلک الدائر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ کوئی اس کا قائل نہیں ہوا مگر یہ مسلم نہیں کیونکہ سکاکی وغیرہ نے تصریح کر دی ہے کہ جو مرتبہ میں موخر ہو اُس کو مقدم کرنا اختصاص کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمیمی انا۔

(۹) مسند الیہ کا ذکر کرنا۔ سکاکی نے کہا کہ کبھی مسند الیہ ذکر کیا جاتا ہے تاکہ تخصیص کا فائدہ دے اور صاحب ایضاح نے اس کی تردید کی ہے مگر زمخشری نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ آیۃ "الله يبسط الرزق" "الله نزل احسن الحديث" "والله يقول الحق ويهدى السبيل" میں مسند الیہ کا ذکر تخصیص کے لئے ہے اور ممکن ہے کہ زمخشری کا یہ مطلب ہو کہ مسند الیہ کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ ہوا ہے اس صورت میں یہ آیتیں طریق ہفتم کی مثالیں ہوں گی۔

(۱۰) دونوں خبروں کی تعریف۔ امام فخر الدین نے نہایت الاعجاز میں لکھا ہے کہ دونوں خبروں کا معرفہ لانا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ حقیقتاً ہو یا مبالغتہً جیسے المنطلق زید اور اسی قسم سے قرآن شریف میں الحمدللہ جیسا کہ زملکانی نے اسرار التنزیل میں کہا ہے کہ مثل ایاک نعبد کے الحمدللہ بھی مفید حصر کو ہے یعنی تمام اللہ ہی کے لئے نہ کسی اور کے لئے۔

(۱۱) مثلاً جاء زید نفسہ بعض شراح تلخیص نے نقل کیا ہے کہ یہ بھی مفید حصر کو ہے۔

(۱۲) مثلاً ان زیدً القائمُ بعض شراح تلخیص نے اس کو بھی نقل کیا ہے۔

(۱۳) مثلاً قائم جواب میں زیدٌ اما قائم او قاعدٌ کے اس کو طیبی نے شرح البیان میں ذکر کیا ہے۔

(۱۴) کلمہ کے بعض حروف کا قلب کر دینا بھی مفید حصر کو ہے جیسا کشاف میں قولہ تعالیٰ "وَالَّذِیْنَ اجتنبوا الطاغوتَ انْ یعبدوھا" کے تحت میں نقل کیا ہے اور لفظ طاغوت کی نسبت کہا ہے کہ قلب اختصاص کے لئے ہے کیونکہ ایک قول کی بنا پر طاغوت طغیان سے بروزن فعلوت ہے جیسے ملکوت اور رحموت پھر لام کو عین پر مقدم کر کے قلب کر دیا تو فلعوت کے وزن پر ہو گیا۔ اب اس میں کئی مبالغے ہوں گے تسمیہ بالمصدر۔ صیغہ مبالغہ۔ قلب اور یہ اختصاص کے لئے ہے کیونکہ شیطان کے سوا کسی اور کے لئے یہ لفظ نہیں استعمال ہوتا۔

تنبیہ اہل بیان کا اس پر اتفاق ہے کہ معمول کا مقدم کرنا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ مفعول ہو یا ظرف یا مجرور اسی لئے "ایاک نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نستعین" کے یہ معنی لئے گئے ہیں کہ ہم تجھ ہی کو عبادت اور استعانت کے لئے خاص کرتے ہیں اور لا الی اللّٰہِ تحشرون کے یہ معنی ہیں کہ خدا ہی طرف اٹھائے جائیں گے نہ کسی اور کی طرف اور "لتکونوا شھداء علی الناس ویکون الرسول علیکم شھیدا" میں پہلی شہادت کا صلہ موخر اور دوسری شہادت کا صلہ مقدم لایا گیا کیونکہ اول میں مومنین کی شہادت کا اثبات مقصود ہے اور ثانی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شہادت کے ساتھ مومنین کا اختصاص ثابت کرنا مقصود ہے۔ ابن حاجب نے اس کی مخالفت کی ہے۔

شرح مفصل میں کہا ہے کہ بعض لوگ جو معمول کی تقدیم سے اختصاص سمجھتے ہیں یہ محض وہم ہے اور استدلال لایا گیا ہے کہ اس پر خدا کے اس قول سے "فاعبد اللّٰہ مخلصًا لہ الدِّین" پھر فرمایا "بل اللّٰہ فاعبد" اور یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا ہے کہ پہلی آیت میں مخلصاً لہ الدِّین حرف حصر سے مستغنی ہے ورنہ کون مانع تھا ذکر محصور سے کسی محل میں بغیر صیغہ حصر کے جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے "واعبدوا ربکم" اور فرمایا "امر ان لا تعبدوا الا ایاہ" بلکہ قولہ تعالیٰ "بل اللّٰہ فاعبد" اختصاص کی قوی تر دلیل ہے کیونکہ اس کے پہلے ہے "لئن اشرکت لَیَحْبَطَنَّ عملک" پس اگر اختصاص کے لئے نہ ہوتا تو اضراب نہ کیا جاتا جو بل کے معنی ہیں اور ابو حیان نے اختصاص کے ماننے والوں پر "افغیر اللّٰہ تامرونی اعبد" سے اعتراض کیا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب غیر کو اللہ کے ساتھ شریک کرنے والے گویا خدا کی پرستش نہیں کرتے پس ان لوگوں کا شرک کے لئے امر کرنا گویا غیر اللہ کو عبادت کے لئے خاص کرنے کا امر ہے اور صاحب فلک الدائر نے قولہ تعالیٰ "کُلًّا ھدینا ونوحا ھدینا من قبل" سے اختصاص کی تردید کی ہے جو دیگر تردیدوں سے قوی ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے اور اس میں غلبہ کا دعویٰ کیا گیا ہے نہ کہ لزوم کا اور کبھی شے خارج کی جاتی ہے غالب سے۔

شیخ بہاء الدین نے کہا کہ ایک آیت میں اختصاص بھی ہے اور عدم اختصاص بھی اور وہ آیت یہ ہے "اغیر اللّٰہ

تدعون ان کنتم صادقین بل ایاہ تدعون ط" پس اول میں تقدیم یقیناً اختصاص کے لئے نہیں ہے اور ایاہ میں قطعاً اختصاص کے لئے ہے اور اُن کے والد شیخ تقی الدین نے کتاب الاقتناص فی الفرق بین الحصر و الا ختصاص میں کہا ہے کہ کلام مشہور یہ ہے کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہے لیکن بعض لوگ اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ معمول کی تقدیم صرف اہتمام کے لئے ہوتی ہے اور سیبویہ نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ وہ لوگ اُس چیز کو مقدم رکھتے ہیں جس کے ساتھ زیادہ اعتنا ہوتا ہے اور البیانیوں اس پر ہیں کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہوتی ہے اور بہت لوگ اختصاص سے حصر سمجھتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اختصاص اور شے ہے اور حصر دوسری چیز ہے اور فضلاء نے اس کی بابت حصر کا لفظ نہیں کہا ہے بلکہ اختصاص کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ حصر میں مذکور کا اثبات اور غیر مذکور کی نفی ہوتی ہے اور اختصاص میں خاص اپنی خصوصیت کی حیثیت سے مقصود ہوتا ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ اختصاص افتعال ہے خصوص سے اور خصوص مرکب ہوتا ہے دو چیزوں سے ایک عام جو مشترک ہو دو چیزوں یا زیادہ میں دوسرے وہ معنی جو اُس عام کے ساتھ ضم کئے گئے ہوں اور اُس کو اس کے غیر سے جدا کرتے ہوں جیسے ضرب زید کو خاص ہے مطلق ضرب سے مثلاً جب تم نے کہا ضربت زیدا تو تم نے خبر دی ضرب عام کی جو تم سے ایک خاص شخص پر واقع ہوئی ہے پس یہ ضرب عام جس کی تم نے خبر دی ہے اُس خصوصیت کی وجہ سے خاص ہوگئی جو تم سے اور زید سے اُس کو لاحق ہوئی ہے پس کبھی یہ تینوں معانی یعنی مطلق ضرب اور اُس ضرب کا تم سے واقع ہونا اور زید پر واقع ہونا مساوی طور پر مقصود ہوتے ہیں اور کبھی کسی معنی کو ترجیح دینا مقصود ہوتا ہے اور اس کی شناخت کلام کے شروع کرنے سے معلوم ہوگی کیونکہ کسی شے سے کلام کا شروع کرنا اس بات کی دلیل ہوا کرتا ہے کہ متکلم کی غرض میں اُس کو ترجیح زیادہ ہے مثلاً جب تم نے کہا زیدا ضربت تو اُس سے معلوم ہوگا کہ زید پر ضرب کا خاص ہونا مقصود ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جو مرکب ہے خاص اور عام ہے اُس کے لئے دو جہتیں ہیں۔ پس مرکب کبھی اپنی عمومیت کی جہت سے مقصود ہوتا ہے اور کبھی اپنی خصوصیت کی جہت سے اور اسی دوسری صورت کو اختصاص کہتے ہیں اور متکلم کے نزدیک یہی اہم اور اسی کا افادہ مقصود ہوتا ہے اور اُس کے غیر کے اثبات اور نفی سے کچھ تعرض نہیں ہوتا پس حصر میں بہ نسبت اختصاص کے ایک معنی زائد ہوتے ہیں اور وہ یہ کہ حصر میں مذکور کے ماسوا کی نفی ہوتی ہے اور ایاک نعبد میں حصر اس لئے آیا ہے تا کہ معلوم ہو جائے کہ اس کے قائلین غیر اللہ کی پرستش نہیں کرتے ہیں اور اسی وجہ سے باقی آیتوں میں مطرد نہیں ہے مثلاً اگر قولہ تعالیٰ "افغیر دین اللہ یبغون" کے یہ معنی لئے جائیں کہ نہیں چاہتے مگر غیر دین اللہ کو تو چونکہ اُس پر ہمزہ انکار داخل ہے اس لئے لازم آئے گا کہ انکار حصر سے ہو نہ صرف غیر دین اللہ کے چاہنے سے حالانکہ یہ مراد نہیں ہے اور اسی طرح لازم آئے گا کہ "الھۃ دون اللہ تریدون" میں ان لوگوں کے معبود ماسوائے اللہ ارادہ کرنے سے انکار ہو بدوں حصر کے اور زمخشری نے کہا ہے کہ آیت "وبالاخرۃ ھُم یُوْقِنُوْنَ" میں آخرت کا مقدم لانا اور یوقنون کا ھُم پر مبنی کرنا اہل کتاب پر تعریض ہے کہ امر آخرت کے اثبات میں جس پر وہ ہیں حقیقت کے برخلاف ہے اور یہ کہ اُن کا قول ایقان سے نہیں ہے اور یہ کہ یقین وہ ہے جس پر مومنین ہیں جو اُس پر ایمان لائے ہیں جو تیری طرف اور تجھ سے پہلے نازل کیا گیا ہے۔ زمخشری کا یہ قول نہایت مستحسن ہے مگر بعضوں نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ آخرت کی تقدیم کا یہ مفاد ہے کہ

مؤمنین کا ایقان صرف آخرۃ پر ہے نہ کسی اور شے پر۔ اس اعتراض کی بنا یہ ہے کہ معترض نے معمول کی تقدیم کو مفید حصر سمجھ لیا ہے۔ پھر معترض نے کہا ہے کہ ھــم کی تقدیم کا یہ مفاد ہے کہ یہ قصر مومنین کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مومنین نہیں یقین رکھتے ہیں مگر آخرۃ کا اور اہل کتاب آخرۃ کے یقین کے ساتھ دوسرا یقین بھی رکھتے ہیں۔ اسی لئے کہتے ہیں "لَنْ تَمَسَّنَا النَّار"۔ اس اعتراض کی بنا بھی وہی حصر ہے جو معترض نے سمجھ رکھا ہے حالانکہ یہ غیر مسلم ہے اور برتقدیر تسلیم کے حصر کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ما اور الا کے ساتھ جیسے ما قام الا زید میں بالتصریح غیر زید سے قیام کی نفی ہے اور زید کے لئے قیام کے ثبوت کو مقتضی ہے بعضوں کے نزدیک منطوق کی رو سے اور بعضوں کے نزدیک مفہوم کی رو سے اور یہی صحیح ہے لیکن یہ نہایت قوی مفہوم ہے کیونکہ الا موضوع ہے استثناء کے لئے اور استثناء کہتے ہیں اخراج کو پس الا کا اخراج پر دلالت کرنا منطوق کی رو سے ہے نہ مفہوم کی رو سے لیکن عدم قیام سے اخراج کرنا بعینہٖ قیام نہیں ہے بلکہ قیام کو مستلزم ہے اسی لئے ہم نے مفہوم کی رو سے ہونے کو ترجیح دی ہے اور بعضوں کو چونکہ اشتباہ ہو گیا اس لئے اُنہوں نے یہ کہہ دیا کہ یہ منطوق کی رو سے ہے۔

(۲) حصر انما کے ساتھ اور یہ ما نحن فیه میں اول کے قریب ہے اگرچہ ثبوت کی جہت اس میں اظہر ہے پس انما قام زید میں قیام زید کا ثبوت منطوق کی رو سے ہے اور زید کے غیر سے قیام کی نفی مفہوم کی رو سے ہے۔

(۳) حصر جو تقدیم کا مفاد ہے۔ یہ حصر اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو پہلے دونوں حصروں کے مثل نہیں ہوتا بلکہ یہ قوت میں دو جملوں کے ہوتا ہے ایک وہ جس سے صدور کا حکم ہو نفیاً یا اثباتاً اور یہ منطوق ہے اور دوسرا وہ جو تقدیم سے سمجھا جائے اور حصر صرف منطوق کی نفی کا مقتضی ہوتا ہے نہ مفہوم کے مدلول کا کیونکہ مفہوم کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا مثلاً جب تم نے کہا انــا الا اکــرام الا ایــاک تو اس میں یہ تعریض ہے کہ تمہارے سوا دوسرا شخص مخاطب کے غیر کا اکرام کرتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تم اُس کا اکرام نہیں کرتے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة" اس آیت سے پرہیزگار کا غیر زانیہ سے نکاح کرنا تو مستفاد ہوا مگر زانیہ سے نکاح کرنا مسکوت عنہ ہے پس اس کے بیان کے لئے پھر خدا نے فرمایا "والزانية لا ينكحها الاّ زانٍ اوْ مشركٌ"

الغرض اگر خدا تعالیٰ بــالاخرة يوقنون کہتا تو اس کے منطوق کا یہ مفاد ہوتا ہے کہ مومنین کو آخرت کا یقین ہے اور اُس کا مفہوم اُس کے نزدیک جو اس کا زعم کرتا ہے یہ ہوتا ہے کہ مومنین غیر آخرت کا یقین نہیں رکھتے حالانکہ مقصود بالذات یہ نہیں ہے بلکہ مقصود بالذات یہ ہے کہ مومنوں کو آخرت کا ایسا قوی یقین ہے کہ غیر آخرت اُن کے نزدیک مثل باطل کے ہے پس یہ حصر مجازی ہے اور يــوقــنــون بــالاخرة لا بغيرها کے منائر ہے اس کو محفوظ رکھو اور آیت کی تقدیر لا يــوقنون الا بــالاخــرة نہ بناؤ جب تم کو یہ معلوم ہو گیا کہ هُمْ کی تقدیم کا یہ فائدہ ہے کہ غیر مومنین ایسے نہیں ہیں اب اگر آیت کی تقدیر لا يــوقنون الا بالاخرة ہوتو اس کے مفہوم کا مفاد یہ ہوگا کہ غیر مومنین غیر آخرت کا یقین رکھتے ہیں جیسا کہ معترض نے زعم کیا ہے حالانکہ مقصود یہ نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ غیر مومنین آخرت کا یقین نہیں کرتے ہیں اس لئے ہم نے اس امر کو ملحوظ رکھا ہے کہ غرض اعظم آخرت کے یقین رکھنے کا اثبات ہے تاکہ مفہوم اُس پر غالب ہو اور مفہوم حصر پر غالب نہیں ہوتا کیونکہ حصر اُس پر ایک جملہ کی رو سے دلالت نہیں کرتا مثل ما اور الا اور انما کے بلکہ حصر اس پر دلالت کرتا ہے اُس مفہوم کی رو سے جو

منطوق سے مستفاد ہو اور ایک دوسرے کی قید نہیں ہوتا ہے تا کہ تم کہو کہ مفہوم کا مفاد نفی ایقان محصور کی ہے بلکہ اس کا مفاد نفی مطلق ایقان کی ہے غیر مومنین سے اور یہ سب بر تقدیر تسلیم حصر کے ہے اور ہم حصر کو تسلیم نہیں کرتے اور یہ کہتے ہیں کہ یہ اختصاص ہے اور حصر و اختصاص میں فرق ہے۔ اہ کلام السبکی۔

نوع چھپن

ایجاز اور اطناب کے بیان میں

جاننا چاہئے کہ ایجاز اور اطناب بلاغت کے اعظم انواع میں سے ہے حتیٰ کہ صاحب سر الصفاحۃ ین بعض اہل بلاغت کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایجاز اور اطناب ہی بلاغت ہے۔

صاحب کشاف کہتا ہے کہ بلیغ کو جس طرح اجمال کے موقع پر اجمال اور ایجاز کرنا واجب ہے اُسی طرح تفصیل کے مقام پر تفصیل اور اشباع کرنا واجب ہے جاحظ کا شعر ہے۔

یرمون بالخطب الطوال وتارةً
وحی الملاحظ خیفة الرقباء

اس میں اختلاف ہے کہ آیا ایجاز اور اطناب میں واسطہ ہے یا نہیں جس کو مساواۃ کہتے ہیں اور جو ایجاز کی قسم میں داخل ہے۔ پس سکاکی اور ایک جماعت کے نزدیک مساواۃ ہے لیکن ان لوگوں نے مساواۃ کو نہ محمود ٹھہرایا ہے نہ مذموم کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک مساواۃ اُن متوسط درجہ کے لوگوں کو متعارف کلام ہے جو بلاغت کے مرتبہ پر نہیں ہیں اور متعارف عبارت سے کم میں مقصود کا ادا کر دینا ایجاز ہے اور بسط کے موقع پر متعارف عبارت سے زیادہ میں مقصود کا ادا کرنا اطناب ہے۔

اور ابن اثیر اور ایک جماعت کے نزدیک مساواۃ نہیں ہے ان لوگوں کا قول ہے کہ غیر زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کر دینا ایجاز ہے اور زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کرنا اطناب ہے اور قزوینی نے کہا ہے کہ ادائے مطلب کا یہی طریق منقول ہے کہ اصل مطلب بیان کرنے میں یا تو الفاظ اصل مراد کے مساوی ہوں گے یا کم وافی یا زائد کسی فائدہ کے لئے پس اول مساواۃ ہے اور ثانی ایجاز اور ثالث اطناب۔ وافی کی قید اخلال سے احتراز کے لئے اور لفائدۃ کی قید حشو و تطویل سے احتراز کے لئے پس قزوینی کے نزدیک مساوات ثابت ہے اور مقبول کی قسم سے ہے۔

اگر تم کہو کہ ترجمہ میں مساواۃ کا کیوں ذکر نہ کیا آیا اس لئے کہ اُس کی نفی کو ترجیح ہے یا اس وجہ سے ہے کہ وہ مقبول نہیں ہے یا کسی اور وجہ سے۔

ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں وجہوں سے بھی اور ایک تیسری وجہ سے بھی اور وہ یہ کہ مساواۃ پائی نہیں جاتی خاص کر قرآن مجید میں اور تلخیص میں جو لا یحیق المکر السیئ الا باھلہ سے اور ایضاح میں واذا رایت الذین یخوضون فی

آیاتنا سے مساواۃ کی مثال دی ہے تو اُس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسری آیت میں الذین کا موصوف محذوف ہے اور پہلی آیت میں السیئ کے لفظ سے اطناب ہے کیونکہ مکر نہیں ہوتا ہے مگر سیئ اور اگر استثناء غیر مفرغ ہو تو ایجاز بالحذف ہے یعنی باحدٍ محذوف ہے اور استثناء میں ایجاز بالقصر ہے اور چونکہ آیت میں ایذا رسانی سے پرہیز کرنے کے لئے برانگیختہ کیا گیا ہے اس لئے کلام کا اخراج استعارہ تنبیہ پر ہے جو بطور تمثیل کے واقع ہو کیونکہ یحیق بمعنی یحیط کے ہے پس اس کا استعمال اجسام ہی میں ہوتا ہے۔

تنبیہ ایجاز اور اختصار کے ایک ہی معنی ہیں جیسا کہ مفتاح سے ماخوذ ہوتا ہے اور طیبی نے اُس کی تصریح کی ہے اور بعضوں کے نزدیک اختصار صرف جملوں کے حذف کو کہتے ہیں بخلاف ایجاز کے۔ شیخ بہاء الدین نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور کہا گیا کہ اطناب بمعنی اسہاب ہے اور حق یہ ہے کہ اطناب اسہاب سے اخص ہے کیونکہ اسہاب کہتے ہیں تطویل کو با فائدہ ہو یا بے فائدہ اس کو تنوخی وغیرہ نے بیان کیا ہے۔

فصل

ایجاز کی دو قسمیں ہیں۔ ایجاز قصر اور ایجاز حذف۔ پس اول باعتبار الفاظ کے مختصر ہوتا ہے۔ شیخ بہاء الدین کہتے ہیں کہ کلام قلیل اگر کلام طویل کا کچھ حصہ ہے تو وہ ایجاز حذف ہے اور اگر کلام قلیل کے معنی طویل ہیں تو وہ ایجاز قصر ہے اور بعضوں کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ معنی کثیر ہوں اور الفاظ قلیل۔ اور بعضوں کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ الفاظ بہ نسبت معنی کے عادت معبودہ سے کم ہوں اور یہ فصاحت پر قادر ہونے کی دلیل ہے اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اوتیت جوامع الکلم۔

طیبی نے تبیان میں کہا ہے کہ جو ایجاز حذف سے خالی ہو اُس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ایجاز قصر اور وہ یہ ہے کہ لفظ قصر کیا جائے اپنے معنی پر جیسے قولہ تعالیٰ "انہ من سلیمان واتونی مسلمین" تک کہ عنوان اور کتاب اور حاجت کو جمع کر دیا ہے اور بعضوں نے بلیغ کی تعریف یہ کی ہے کہ اُس کے الفاظ معنی کے قوالب ہوں ہم کہتے ہیں کہ یہ اُس شخص کی رائے ہے جو مساواۃ کو ایجاز میں داخل کرتا ہے۔

(۲) ایجاز تقدیر اور وہ یہ ہے کہ منطوق سے زیادہ معنی مقدر کئے جائیں اور اُس کا نام تضییق بھی ہے اور بدر الدین بن مالک نے مصباح میں اس کا یہی نام رکھا ہے اس لئے کہ اس میں کلام القدر کم کر دیا جاتا ہے کہ اُس کے الفاظ اُس کے معنی کی مقدار سے تنگ ہو جاتے ہیں جیسے "فمن جاءہ موعظۃ من ربہ فانتھی فلہ ما سلف" یعنی اُس کی خطائیں معاف کر دی گئیں پس وہ اُس کے لئے ہیں نہ اُس پر۔ ھدی للمتقین یعنی وہ گمراہ لوگ جو گمراہی کے بعد تقویٰ کی طرف رجوع ہونے والے ہیں۔

(۳) ایجاز جامع اور وہ یہ ہے کہ لفظ کئی معانی کو مشتمل ہو جیسے "ان اللہ یامر بالعدل والاحسان......" پس عدل سے مراد صراطِ مستقیم ہے جو متوسط ہو افراط اور تفریط میں جس سے اعتقاد اور اخلاق اور عبودیت کے تمام واجبات کی طرف

ایسا کیا گیا ہے اور واجبات عبودیت میں خلوص کرنا احسان ہے کیونکہ احسان کی تفسیر حدیث میں یہ ہے "ان اللّٰہ کانک تراہ" یعنی خدا کی عبادت خالص نیت اور خضوع سے کرو گویا اس کو دیکھ رہے ہو اور ایتاء ذی القربی سے مراد نوافل کی زیادتی واجب پر۔ یہ سب باتیں اوامر میں ہیں لیکن نواہی پس فحشا اشارہ ہے قوت شہوانیہ کی طرف اور منکر اشارہ ہے آثارِ غضبیہ کی زیادتی یا کل محرمات شرعیہ کی طرف اور بغی اشارہ ہے استعلاء کی طرف جو قوت وہمیہ کی وجہ سے ہو ہم کہتے ہیں کہ اسی لئے ابن مسعود نے کہا ہے کہ خیر وشر کی جامع اس آیت سے زیادہ کوئی آیت قرآن شریف میں نہیں ہے۔ اخراج کیا اس کو مستدرک میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دن یہ آیت پڑھی پھر ٹھہر گئے اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک آیت میں تمہارے واسطے خیر وشر جمع کر دیا ہے پس خدا کی قسم عدل واحسان تمام طاعت الہیہ کو جامع ہے اور فحشاء ومنکر اور بغی تمام معاصی کو جامع ہے اور شیخین کی حدیث بعثت بجوامع الکلم کے معنی ابن شہاب سے یہ مروی ہیں کہ جوامع الکلم سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وہ امور کثیرہ جمع کر دیئے جو اگلی کتابوں میں ایک یا دو امروں کی بابت لکھے جاتے تھے اور اسی قسم سے ہے اللہ تعالیٰ کا قول "خذ العفو......" پس یہ آیت تمام مکارم اخلاق کو جامع ہے کیونکہ عفو میں حقوق کی بابت تساہل اور تسامح ہے اور دین کی طرف بلانے میں نرمی اور ملائمت کرنا اور امر بالمعروف میں ایذا رسانی سے باز رہنا اور چشم پوشی کرنا اور اعراض میں صبر حلم اور مودت اختیار کرنا۔

ایجاز بدیع سے ہے قول اللہ تعالیٰ "لَمَّا قل هو الله احد" آخر تک پس اس میں انتہائی تنزیہ ہے اور چالیس فرقوں پر رد ہے جیسا کہ بہاء الدین شداد نے اس کے متعلق علیحدہ تصنیف کی ہے اور قولہ تعالیٰ "وَاَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا" کے دو کلموں میں مخلوق کے کھانے اور متاع کی وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو زمین سے نکلتی ہیں جیسے گھاس' درخت' اناج' پھل' زراعت' لکڑی' لباس' آگ' نمک کیونکہ آگ لکڑی سے پیدا ہوتی ہے اور نمک پانی سے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَا يُصَدَّعُوْنَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُوْنَ" شراب کے تمام عیوب کو جامع ہے جیسے دردسر اور عقل کا زائل ہونا اور مال کا تلف ہونا اور شراب کا مت جانا وغیرہ۔

اور قولہ تعالیٰ "وَقِيْلَ يَا اَرْضُ ابْلَعِيْ مَاءَكِ ....." جامع ہے۔ امر' نہی' خبر' ندا' لغت' تسمیہ' ہلاکت' بقا' سعادت' شقاوت' قصہ کو اور بلاغت ایجاز بیان اور بدیع جو اس جملہ میں ہے اگر اس کی شرح کی جاوے تو قلمیں خشک ہو جاویں اور اس آیت کی بلاغت کے متعلق میں نے علیحدہ کتاب تالیف کی ہے۔

کرمانی کی العجائب میں ہے کہ معاندین نے باوجود تفتیش کے جب عرب اور عجم میں کوئی ایسا کلام نہ پایا جو باوجود ایجاز غیر مخل کے الفاظ کی عظمت اور حسن نظم اور جودت معانی کے لحاظ سے اس آیت کے مثل ہوتا تو اس امر پر اتفاق کر لیا کہ طاقت بشری اس آیت کے مثل لانے سے قاصر ہے۔

قولہ تعالیٰ "یا ایھا النمل ادخلوا مساکنکم......" کلام کی گیارہ جنس کو جامع ہے یعنی ندا' کنایہ' تنبیہ' تسمیہ' امر' قصہ' تحذیر' تخصیص' عام' اشارہ' عذر۔ پس "یا" ندا ہے اور "ای" کنایہ ہے اور "ھا" تنبیہ ہے اور "النمل" تسمیہ ہے اور "ادخلوا" امر ہے اور "مساکنکم" قصہ ہے اور "لا یحطمنکم" تحذیر اور "سلیمان" تخصیص اور جنودہ تعمیم اور ھم اشارہ اور لا یشعرون عذر۔ پھر اس آیت میں پانچ حقوق کی ادائی کی طرف اشارہ بھی ہے یعنی اللہ کا حق۔ رسول کا حق۔

اپنا حق۔ اپنی رعیت کا حق اور سلیمان کے لشکر کا حق۔

اور قولہ تعالیٰ "یا بنی آدم خذوا زینتکم عند کل مسجد......" اصول کلام یعنی ندا۔ عموم۔ خصوص۔ امر۔ اباحت۔ نہی۔ خبر کو جامع ہے اور بعض کہتے ہیں "کلوا واشربوا ولا تسرفوا" میں خدا تعالیٰ نے حکمت جمع کر دی ہے اور ابن عربی نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "واوحینا الی ام موسی ان ارضعیہ" باعتبار فصاحت کے قرآن شریف کی اعظم آیتوں سے ہے کیونکہ اس میں دو امر ہیں اور دو نہی اور دو خبر اور دو بشارت اور ابن الاصبع نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "فاصدع بما تؤمر" کے یہ معنی ہیں کہ جو وحی تم کو ہوا اس کی تصریح کر دو اور جو حکم تم کو پہنچے اُس کی تبلیغ کر دو اگر چہ بعض باتوں کے شاق ہونے سے بعض دل پھٹ جائیں اور تصریح اور صدع میں یہ مشابہت ہے کہ جیسے ٹوٹے ہوئے شیشہ کا اثر ظاہر ہوتا ہے اسی طرح دل میں تصریح کے اثر کرنے سے قبض اور انبساط اور انکار و قبول کے آثار چہرہ پر ظاہر ہو جاتے ہیں پس اس استعارہ کی جلالت اور ایجاز کی عظمت کو دیکھو اور جو معانی کثیرہ اُس میں اُس کو غور کرو یہ بیان کیا گیا ہے کہ بعض اعراب نے اس آیت کو سن کر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے اس کلام کی فصاحت کو سجدہ کیا ہے۔

بعضوں نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وفیہا ما تشتہی الانفس وتلذ الاعین" کے دو لفظ اُن تمام چیزوں کو جامع ہیں کہ اگر تمام مخلوق جمع ہو کر اُن کی تفصیل کرنا چاہے تو نہ ہو سکے اور قولہ تعالیٰ "ولکم فی القصاص حیوۃ" کے معنی کثیر ہیں اور الفاظ قلیل کیونکہ غرض اس سے یہ ہے کہ جب انسان کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ کسی کو قتل کرنے سے خود بھی قتل کیا جائے گا تو لامحالہ کسی کے قتل کی جرأت نہ کرے گا پس قتل یعنی قصاص سے قتل کثیر کا انسداد ہو گیا اور اس میں شک نہیں کہ قتل کا موقوف ہونا انسان کی حیات کا باعث ہے اس جملہ کو عرب کے قول القتل انفی للقتل پر نہیں بلکہ زیادہ وجہوں سے فضیلت ہے حالانکہ اہل عرب کے نزدیک اس معنی کے لئے یہ مثل نہایت مختصر ہے اور ابن اثیر نے اس فضیلت سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خالق اور مخلوق کے کلام میں کوئی تشبیہ نہیں ہو سکتی۔ اور وہ بیس وجوہ یہ ہیں:

(۱) القصاص حیوۃ میں دس حروف ہیں اور القتل انفی للقتل میں چودہ حرف۔

(۲) قتل کی نفی حیوۃ کو مستلزم نہیں اور آیت نص ہے حیات کے ثبوت پر جو اصل غرض ہے۔

(۳) حیوۃ کا نکرہ لانا مفید تعظیم کو ہے اور اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ قصاص میں حیوۃ طویل ہے اور اسی وجہ سے حیوۃ کی تفسیر بقا سے کی گئی ہے جیسے قول اللہ تعالیٰ کا "ولتجدنہم احرص الناس علی حیوۃ" اور القتل انفی للقتل میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس میں لام جنسی ہے۔

(۴) آیت میں کلیت ہے اور مثل مذکور میں کلیت نہیں کیونکہ کل قتل مانع قتل کو نہیں ہے بلکہ بعض قتل موجب قتل کا ہوتا ہے اور مانع قتل صرف قتل خاص ہے جو قصاص ہے پس قصاص میں حیات دائمی ہے۔

(۵) آیت میں تکرار نہیں ہے اور مثل میں قتل کا لفظ مکرر ہے اور گو تکرار مخل فصاحت نہ ہو مگر جو کلام تکرار سے خالی ہوگا وہ افضل ہوگا اس کلام سے جس میں تکرار ہوگی۔

(۶) آیت میں تقدیر محذوف کی حاجت نہیں اور مثل مذکور کی تقدیر یہ ہے القتل قصاصا انفی للقتل فلما من ترکہ پس مثل مذکور میں من جو افعل التفضیل کے بعد ہوتا ہے مع اپنے مجرور کے محذوف ہے اور قتل اول کے بعد قصاصا

اور قتل ثانی کے بعد ظلما محذوف ہے۔

(۷) آیت میں طباق ہے اس لئے کہ قصاص مشعر ہے حیاۃ کی ضد کو اور مثل مذکور میں ایسا نہیں ہے۔

(۸) آیت میں فن بدیع ہے اور وہ یہ کہ احد الضدین یعنی موت کو دوسری ضد یعنی حیاۃ کا محل کیا گیا ہے اور حیاۃ کا قائم ہونا موت میں ایک عظیم مبالغہ ہے۔ یہ کشاف میں مذکور ہے اور صاحب ایضاح نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے کہ فی کے لانے سے قصاص کو حیاۃ کا منبع اور معدن ٹھہرا دیا ہے۔

(۹) مثل مذکور میں سکون بعد حرکت کے پے در پے ہے اور یہ مستکرہ ہے کیونکہ لفظ منطوق میں اگر پے در پے حرکت ہوتی ہے تو زبان کو اُس کے نطق میں آسانی ہوتی ہے اور اس سے اُس کی فصاحت ظاہر ہوتی ہے بخلاف اس کے اگر ہر حرکت کے بعد سکون ہوتا ہے تو حرکت بوجہ سکون کے منقطع ہو جاتی ہے جیسے کسی چوپایہ کو کچھ حرکت دی جائے پھر روک دیا جائے پھر کچھ حرکت دی جائے پھر روک دیا جائے تو وہ مثل مقید کے ہو جائے گا اور حرکت و رفتار پر قادر نہ ہوگا۔

(۱۰) مثل مذکور میں بحسب ظاہر تناقض ہے کیونکہ شے خود اپنی نفی نہیں کرتی۔

(۱۱) قلقلہ قاف کی تکرار اور نون کے غنہ سے آیت سالم ہے جو ضغطہ اور شدت کا موجب ہے۔

(۱۲) آیت مشتمل ہے حروف مناسبہ پر کیونکہ آیت میں قاف سے طرف صاد کے خروج ہے اور جس طرح قاف حروف استعلا سے ہے صاد مجلی حروف استعلا اور اطباق سے ہے بخلاف خروج قاف سے طرف تا کے کیونکہ تا حرف منخفض ہونے کی وجہ سے قاف کے غیر مناسب ہے اور اسی طرح خروج صاد سے طرف حا کے احسن ہے خروج لام سے طرف ہمزہ کے۔

(۱۳) صاد اور حا اور تا کے تلفظ میں حسن صوت ہے بخلاف اس کے قاف و تا کی تکرار ایسی نہیں ہے۔

(۱۴) آیت میں لفظ قتل نہیں ہے جو موجب تنضر ہے بلکہ لفظ حیاۃ ہے جو طبیعت کو مقبول ہے۔

(۱۵) لفظ قصاص مشعر ہے مساواۃ کو پس اُس سے عدل ظاہر ہوتا ہے بخلاف مطلق قتل کے۔

(۱۶) آیت مبنی ہے اثبات پر اور مثل مذکور مبنی ہے نفی پر اور اثبات اشرف ہے نفی سے کیونکہ اثبات اول ہے اور نفی اُس کے بعد۔

(۱۷) مثل مذکور کے سمجھنے کے لئے پہلے یہ سمجھنا لازم ہے کہ قصاص میں حیاۃ ہے اور فی القصاص حیاۃ کا اول سے یہی مفہوم ہی ہے۔

(۱۸) مثل مذکور میں افعل التفضیل کا صیغہ فعل متعدی سے ہے اور آیت اس سے سالم ہے۔

(۱۹) افعل مقتضی ہوتا ہے اشتراک کو پس چاہئے کہ ترک قتل بھی نافی قتل ہو اگرچہ قتل زیادہ نافی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے اور آیت اس سے سالم ہے۔

(۲۰) آیت روکنے والی ہے قتل اور جرح دونوں سے کیونکہ قصاص دونوں کو شامل ہے اور اعضا کے قصاص میں بھی حیاۃ ہے کیونکہ عضو کا قطع کرنا مصلحت حیاۃ کو ناقص کرتا ہے اور کبھی اس کا اثر نفس تک پہنچ کر حیاۃ کو زائل بھی کر دیتا ہے۔ آیت کے شروع میں جو لکم ہے اُس میں یہ لطیفہ ہے کہ یہ بیان اُس عنایت کا ہے جو بالتخصیص مومنین کے لئے اور مومنین کی

خصوصیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مراد مومنین کی حیاۃ ہے نہ دوسروں کی گو دوسروں میں بھی اس کا تحقیق ہو جاوے۔

تنبیہات

(۱) قدامہ نے بیان کیا کہ بدیع کی ایک قسم اشارہ بھی ہے اور اُس کی یہ تفسیر کی ہے کہ اشارہ وہ کلام قلیل ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور یہ بعینہٖ ایجاز قصر ہے لیکن ابن ابی الاصبع نے ان دونوں میں فرق کیا ہے کہ ایجاز کی دلالت مطابقی ہوتی ہے اور اشارہ کی دلالت تضمنی یا التزامی پس اس سے معلوم ہوا کہ اشارہ سے وہی مراد ہے جو منطوق کی بحث میں بیان ہو چکا۔

(۲) قاضی ابوبکر نے اعجاز القرآن میں کہا ہے کہ ایجاز کی ایک قسم ہے جس کو تضمین کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے ایک معنی حاصل ہوں بدوں اس کے کہ اُس کے معنی کے لئے وہ اسم ذکر کیا جائے جس سے اُس معنی کی تعبیر کی جاتی ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ معنی صیغہ سے مفہوم ہوں جیسے قولہ تعالیٰ مَعْلُوْم سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کوئی عالم بھی ضرور ہے۔ دوسرے یہ کہ عبارت کے معنی سے مفہوم ہوئی جیسے بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم اس تعلیم کو متضمن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اس کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہر ایک کام کو اُس کے نام سے شروع کرنا چاہئے۔

(۳) ابن اثیر اور صاحب عروس الافراح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ ایجاز قصر کی قسموں میں سے حصر بھی ہے خواہ الا سے ہو یا انما سے یا کسی دوسرے حرف سے کیونکہ اُس میں ایک جملہ بمنزلہ دو جملوں کے ہوتا ہے اور عطف بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ حرف عطف عامل کے اعادہ سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور نائب فاعل بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ فاعل کے حکم میں ہونے کی وجہ سے فاعل پر دلالت کرتا ہے اور اپنی وضع کے اعتبار سے مفعول پر اور ضمیر بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ اسم ظاہر سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور اسی وجہ سے جب تک ضمیر متصل آسکتی ہو ضمیر منفصل نہیں لائی جاتی ہے اور باب علمت انک قائم بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ متحمل ہے ایک قسم کا جو دو مفعولوں کے قائم مقام ہوتا ہے بدوں حذف کے اور تنازع بھی قصر کی قسم ہے اگر فرا کی رائے کے موافق مقدر نہ مانا جائے اور قصر کی قسم سے ہے متعدی کو لازم کے مثل کر کے مفعول کو بغرض اقتصار حذف کر دینا اس کا بیان عنقریب آئے گا۔

قصر کی قسم سے ہے استفہام اور شرط کے حروف کا جمع کر دینا جیسے کم مالک مستغنی کر دیتا ہے اھو عشرون ام ثلثون سے اور اسی طرح الی غیر النہایۃ۔

اور قصر کی قسم سے ہیں وہ الفاظ جو عموم کے لئے لازم ہیں جیسے احد اور قصر کی قسم سے ہے تثنیہ اور جمع کیونکہ اُس میں مفرد کی تکرار کی حاجت نہیں رہتی اس لئے کہ تثنیہ اور جمع میں صرف قائم مقام مفرد کے کر دیا گیا ہے۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ بدیع کی ایک قسم جس کا نام اقساع ہے ایجاز قصر کی قسم ہو سکتی ہے اور اقساع اس کلام کو کہتے ہیں جس میں تاویل کی گنجائش ہو اُن معانی کے اعتبار سے جن کا احتمال اُس کے الفاظ میں ہو سکتا ہے جیسے حروف مقطعات۔

ایجاز کی دوسری قسم ایجاز حذف ہے اور اُس میں بہت فوائد ہیں از انجملہ اختصار ہے اور عبث سے احتراز بوجہ اُس

کے ظہور ہے اور ازانجملہ اس بات پر تنبیہ کرتا کہ محذوف کے ذکر سے وقت قاصر اور اس کا ذکر مہم کے فوت ہو جانے کے باعث ہے اور یہی فائدہ اور تحذیر اور اغرا کا ہے اور قولہ اللہ تعالیٰ "نـاقة اللّـه وسقیـاهـا" میں دونوں مجتمع ہیں کیونکہ ناقۃ اللّٰہ تحذیر ہے اور ذروا اس میں مقدر ہے اور سقیاها اغرا ہے اور الزموا اُس میں مقدر ہے۔

ازانجملہ تفخیم اور اعظام ہے کیونکہ اس میں ابہام ہوتا ہے۔ حازم نے منہاج البلغا میں کہا ہے کہ حذف بہتر ہوتا ہے جب اس پر دلالت قوی ہو یا اشیا کا شمار کرنا مقصود ہو مگر چونکہ شمار کرنے میں طوالت اور دقت ہوتی ہے لہٰذا دلالت حال پر اکتفا کر کے حذف کر دیا جائے اسی طرح تعجب اور تہویل کے موقعوں پر حذف کیا جاتا ہے جیسے اہل جنت کے وصف میں اللہ تعالیٰ کا قول "حتـی اذا جـاؤهـا وفُتِحَتْ ابوابها" پس اس آیت میں جواب کو حذف کر دیا تا کہ اس بات کی دلیل ہو کہ اہل جنت جو کچھ وہاں پائیں گے اُس کا وصف غیر متناہی اور کلام اُس کے وصف سے قاصر ہے اور عقلیں جو چاہیں مقدر کر لیں مگر جو کچھ وہاں ہے اُس کی حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح قول اللہ تعالیٰ "اذا وقفوا علی النار" یعنی ایسا امر شنیع دیکھو گے کہ عبارت میں اُس کا بیان نہیں ہو سکتا۔ اور ازانجملہ تخفیف ہے کثرت استعمال کی وجہ سے جیسے حرف ندا کا حذف۔ مثلاً یوسف اعرض اور لم یکن اور جمع سالم کے نون کا حذف جیسے والمقیمی الصلوة اور واللیل اذا یسر میں یا کا حذف۔ مورج سدوسی نے اخفش سے اس آیت کی بابت سوال کیا پس اخفش نے کہا کہ عرب کی عادت ہے کہ جب کسی لفظ کے معنی سے عدول کرتے ہیں تو اس کے حرف کم کر دیتے ہیں پس لیل چونکہ سیر نہیں کراتی ہے بلکہ لیل میں سیر کی جاتی ہے اس لئے ایک حرف کم کر دیا اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَمَـا کانت امک بغیا" کہ دراصل بغیة تھا مگر جب فاعل سے عدول کیا گیا تو ایک حرف کم کر دیا گیا۔

ازانجملہ یہ کہ بیان نہیں صالح ہے مگر محذوف کے لئے جیسے "عـالـم الـغیـب والشهـادة فعال لما یرید" ازانجملہ محذوف کا مشہور ہونا حتیٰ کہ اس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا برابر ہو۔ زمخشری کہتا ہے کہ یہ ایک قسم ہے دلالت حال کی جس کی زبان مقال کی زبان سے بھی زیادہ ناطق ہوتی ہے اور اسی پر حمزہ کی قرات تساءلون به والارحام کو محمول کیا ہے کیونکہ اس مقام پر جار کی تکرار مشہور ہے۔ پس شہرت کو بمنزلہ ذکر کے کر دیا۔

اور ازانجملہ تعظیما ذکر نہ کرنا جیسے قولہ تعالیٰ "قـال فـرعون وما رب العالمین قال رب السموات......" اس آیت میں تین مقاموں پر رب کے قبل مبتدا محذوف ہے یعنی "هُـو رب والـلّـهُ ربکم والله رب المشرق" کیونکہ حضرت موسیٰ نے تعظیماً اللہ کا نام نہیں لیا۔ اور عروس الافراح میں اس کی مثال خدا کے اس قول سے دی ہے "رب ارنـــی انـــظـــر الیک" یعنی ذاتک اور ازانجملہ تحقیر کے لئے ذکر نہ کرنا جیسے صُمٌ بکمٌ یعنی منافقین بہرے گونگے ہیں۔ اور ازانجملہ عموم کا قصد کرنا جیسے وایـاک نستعین یعنی عبادت اور اپنے کل کاموں میں تجھی سے مدد چاہتے ہیں اور "والـلّـهُ یـدعوا الی دارِ السلام" یعنی خدا ہر ایک کو دار السلام کی طرف بلاتا ہے۔

ازانجملہ رعایت فاصلہ کی ہے جیسے "ما ودعک ربک وما قلا" یعنی وما قلاک اور ازانجملہ ابہام کے بعد بیان کا قصد کرنا جیسا کہ مشیت کے فعل میں مثلاً فلو شاء لهدٰکم یعنی اگر خدا تمہاری ہدایت چاہتا پس جب کوئی شخص فلو شاء سنے گا تو اس کا ذہن مشاء کی طرف ضرور متوجہ ہو گا مگر اُس کو یہ معلوم نہ ہو گا کہ کیا چاہا گیا ہے بلکہ جواب کے ذکر کے بعد

معلوم کرے گا اور یہ اکثر حرف شرط کے بعد واقع ہوتا ہے کیونکہ مشیت کا مفعول شرط کے جواب میں مذکور ہوتا ہے اور کبھی جواب کے غیر سے ستدلال لانے کے لئے بدوں حرف شرط کے بھی ہوتا ہے جیسے "ولا یحیطون بشئ من علمه الا بما شاء" اور اہل بیان نے کہا ہے کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول نہیں مذکور ہوتا مگر جب کہ غریب یا عظیم ہو جیسے "لمن شاء منکم ان یستقیم. لو اردنا ان نتخذ لهوا" اور بخلاف دیگر افعال کے مشیت کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے کیونکہ مشیت کو مشاء لازم ہے پس مشیت جو جواب کے مضمون کومستلزم ہی نہیں ہوسکتی مگر جواب ہی کی مشیت اور اسی وجہ سے مفعول کے محذوف ہونے میں ارادہ بھی مثل مشیت کے ہے۔ ذکر کیا اس کو زملکانی اور تنوخی نے الاقصی القریب میں۔

کہتے ہیں کہ لو کے بعد کا محذوف لو کے جواب میں ضرور مذکور ہوگا۔ عروس الافراح میں ہے کہ وقالوا لو شاء ربنا لا نزل ملائکة کے یہ معنی ہیں کہ اگر ہمارا رسول بھیجنا چاہتا تو بلا شک فرشتوں کو نازل کرتا۔

فائدہ شیخ عبدالقاہرؒ نے کہا ہے کہ جس حالت میں کسی اسم کا حذف کرنا لائق ہو تو اُس کا حذف اُس کے ذکر سے احسن ہے۔ اور ابن جنی نے حذف کا نام شجاعت عربیہ رکھا ہے کیونکہ اُس سے کلام پر شجاعت ہوتی ہے۔

(اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کے حذف کرنے کا قاعدہ) ابن ہشام کہتا ہے کہ نحویوں کی عادت جاری ہو چکی ہے کہ اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کو محذوف کہتے ہیں اور اختصار سے کسی دلیل سے محذوف ہونا مراد لیتے ہیں۔ اور اقتصار سے بدوں کسی دلیل کے محذوف ہونا ارادہ کرتے ہیں۔ جیسے کُلُوْا وَاشْرَبُوْا یعنی اکل وشرب کا فعل واقع کرو۔

اہل بیان کے قول کے موافق تحقیق یہ ہے کہ کبھی صرف فعل کا وقوع بتانا مقصود ہوتا ہے اور جس نے واقع کیا ہے اور جس پر واقع ہوا ہے اس کی تعیین سے کچھ غرض نہیں ہوتی۔ ایسی حالت میں اُس فعل کا مصدر کَوْنَ عام کی طرف مسند کر کے ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے حصل حرق اور نہب۔ اور کبھی صرف فاعل سے فعل کا وقوع بتانا منظور ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں صرف فاعل اور فعل کا ذکر کیا جاتا ہے اور مفعول نہ مذکور ہوتا ہے نہ معنوی کیونکہ معنوی مثل ثابت کے ہے جو محذوف نہیں کہا جاتا۔ پس اس حالت میں فعل بمنزلہ اس فعل کے کر دیا جاتا ہے جس کا مفعول نہیں ہوتا۔ جیسے "رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیِی وَ یُمِیْتُ" یعنی میرے رب سے احیا اور امانت کا فعل واقع ہوتا ہے۔ اور "هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ" یعنی علم والے اور بے علم مساوی نہیں ہیں۔ اور "کُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا" یعنی اکل وشرب کا فعل واقع کرو اور اسراف کو چھوڑ دو۔ "وَاِذَا رَاَیْتَ ثَمَّ" یعنی جب تجھے رؤیت واقع ہو۔

اور کبھی فعل کی اسناد فاعل کی طرف اور اُس کا تعلق مفعول سے بتانا مقصود ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں دونوں کا ذکر کیا جاتا ہے جیسے "لَا تَاْکُلُوا الرِّبٰوا" اور "لَا تَقْرَبُوا الزِّنَا" اور اس صورت میں جب محذوف مذکور نہیں ہوتا تو اُس کو محذوف کہتے ہیں۔ اور جب کبھی کلام میں کوئی قرینہ اُس محذوف کو مستدعی ہوتا ہے تو اُس کا مقدر ہونا واجب یقین کیا جاتا ہے جیسے "اَهٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا. کَلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی" اور کبھی حذف ہونا اور نہ ہونا مشتبہ ہو جاتا ہے جیسے "قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ" پس اس میں اگر نادوا کے معنی لئے جائیں تو حذف نہ ہوگا اور سموا کے معنی لئے جائیں تو حذف ہوگا۔

حذف کی سات شرائط ہیں۔ اول یہ کہ کوئی دلیل پائی جاتی ہو جیسے "قَالُوْا سَلَامًا" یعنی سلمنا سلامًا یا کوئی دلیل مقالی

موجود ہو جیسے "وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا" یعنی أَنزَلَ خَيْرًا اور قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ یعنی سَلَامٌ عَلَيْكُمْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ اور منجملہ اولہ حذف کے دلیل عقلی ہے۔ اور وہ یہ کہ بدوں محذوف مقدر مانے ہوئے کلام کی صحت عقلاً محال ہو۔ پھر یہ دلیل عقلی کبھی حذف پر تو دلالت کرتی ہے مگر محذوف کی تعیین پر دلالت نہیں کرتی بلکہ تعیین کے لئے دوسری دلیل ہوتی ہے۔ جیسے "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" میں عقل سے یہ تو معلوم ہوا کہ یہاں کچھ محذوف ہے۔ کیونکہ عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مَيْتَة حرام نہیں ہے۔ اس لئے کہ حرمت کی نسبت اجسام کی طرف نہیں ہوسکتی بلکہ حلت اور حرمت کی اضافت افعال کی طرف ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ حلت اور حرمت کا محل عقل نہیں دریافت کرسکتی اس وجہ سے اُس محذوف کا تعین عقل ہی نہیں معلوم ہوا بلکہ دوسری دلیل شرعی سے معلوم ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول إِنَّمَا حَرَّمَ أَكْلَهَا ہے۔

اور صاحب تلخیص نے جو کہا ہے کہ اس میں دلیل عقلی بھی ہے۔ اور سکا کی نے بغیر سوچے ہوئے اُس کی پیروی کرلی ہے۔ پس یہ معتزلہ کے اصول پر مبنی ہے۔

اور کبھی دلیل عقلی سے محذوف کی تعیین بھی معلوم ہو جاتی ہے۔ جیسے وَجَاءَ رَبُّكَ یعنی امر رب جس سے مراد عذاب ہے۔ کیونکہ دلیل عقلی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آنے والا خدا کا امر ہے نہ خود باری تعالیٰ۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ کا آنا محال ہے بوجہ اس کے کہ آنا حادث کے لوازمات سے ہے۔ اسی طرح أَوْفُوا بِالْعُقُودِ اور أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ میں عقد اور عہد کا مقتضا مراد ہے۔ کیونکہ عقد اور عہد دونوں قول ہیں جو وجود پذیر ہوکر منقضی ہو گئے۔ پس ان دونوں میں وفا اور نقض متصور نہیں ہوسکتا بلکہ وفا اور نقض اُن کے مقتضا اور احکام میں ہوگا۔

اور کبھی محذوف کی تعیین پر عادت دلالت کرتی ہے جیسے فَذَٰلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ میں حذف تو عقل دلالت کرتی ہے کیونکہ یوسف علیہ السلام ملامت کے ظرف نہیں ہوسکتے۔ لیکن اس بات کا احتمال ہے کہ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا کی وجہ سے فِي حُبِّهِ مقدر مانا جائے یا تراودفتاھا کی وجہ سے فِي مُرَاوَدَتِهَا مقدر مانا جائے۔ پس عادت نے ثانی کی تعیین کردی کیونکہ عشق پر کسی کو ملامت نہیں کی جاتی۔ بوجہ اس کے کہ عشق اختیار نہیں ہوتا۔ بخلاف مراودۃ کے کہ اُس کے دفع کرنے کی قدرت ہوتی ہے۔

اور کبھی محذوف کی تعیین اس وجہ سے ہو جاتی ہے کہ اُس کی تصریح دوسرے مقام پر موجود ہوتی ہے۔ اور یہ قوی تر دلیل تعیین کی ہے جیسے "هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ" یعنی امر اللہ اور اُس دلیل أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ ہے اور "جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ" یعنی كَعَرْضِ اس دلیل سے کہ اس کی تصریح الحدید کی آیت میں مذکور ہے۔ اور "رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ" یعنی "مِنْ عِندِ اللَّهِ" بدلیل "لَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ" اور حذف کی دلیلوں میں سے ایک دلیل عادت ہے اور وہ یہ کہ لفظ کو اُس کے ظاہر پر جاری کرنے سے بدوں حذف کے عقل تو مانع نہ ہو لیکن عادت منع کرے۔ جیسے "لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّاتَّبَعْنَاكُمْ" میں مکان قتال مقدر ہے۔ جس سے مراد ایسا مکان ہے جو قتال کے لائق ہو اور یہ تقدیر اس لئے مانی گئی ہے کہ وہ لوگ قتال سے بخوبی واقف تھے۔ اور اس بات سے عار رکھتے تھے کہ اپنے کو قتال سے ناواقف ظاہر کریں۔ پس عادت اس سے مانع ہے کہ اُ . . . نے قتال کی حقیقت سے اپنا لاعلم ہونا ارادہ کیا ہو اس لئے مجاہد نے مکان قتال مقدر

مانا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ سے نہ نکلنے کا مشورہ دیا تھا۔

اور منجملہ ادلہ حذف کے فعل کا شروع کرنا ہے جیسے بسم اللہ میں جس فعل کا مبدء ہوگا وہی فعل اُس میں مقدر مانا جائے گا۔ مثلاً اگر بسم اللہ قرءۃ کے وقت کہی گئی تو اَقْرَءُ مصدر ہوگا۔ اور اگر کھانے کے وقت کہی گئی تو آکل مقرر ہوگا۔ اہل بیان اس پر متفق ہیں۔ مگر اہل نحو اس کے خلاف ہیں اور ہر جگہ ابتدءت یا ابتدائی کائن بسم اللہ مقدر کرتے ہیں۔ اور اول کی صحت پر دلیل یہ تصریح ہے جو قولہ تعالیٰ "وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرِهَا وَمُرْسَاهَا" اور حدیث ((بِاسْمِكَ رَبِّي وَضَعْتُ جَنبِي)) میں ہے۔

اور منجملہ ادلہ حذف کے صناعت نحو یہ ہے۔ جیسا کہ نحویوں کے نزدیک لاَ اقسم کی تقدیر لا نا اقسم ہے کیونکہ فعل حال پر قسم نہ ہوتی اور تَاللّٰهِ تَفْتَئُو کی تقدیر لاَ تَفْتَئُو ہے کیونکہ جواب قسم جب مثبت ہوتا ہے تو اُس پر لام اور نون آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَتَاللّٰهِ لَاَ كِيدَنَّ" اور کبھی اگرچہ تقدیر پر معنی موقوف نہیں ہوتے مگر صناعت کی وجہ سے مقدر مانتے ہیں۔ جیسے نحویوں کے نزدیک لاَ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ میں خبر یعنی موجود محذوف ہے۔ امام فخر الدین نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں مقدر ماننے کی حاجت نہیں اور نحویوں نے جو تقدیر مانی ہے وہ فاسد ہے کیونکہ مطلق حقیقت کی نفی حقیقت مقیدہ کی نفی سے عام ہے۔ اس وجہ سے کہ مطلقاً حقیقت کی نفی سے ماہیت مقیدہ کی نفی ہو جاتی ہے اور کسی ایک خاص قید کے ساتھ ماہیت کی نفی سے دوسری قید کے ساتھ اُس ماہیت کی نفی لازم نہیں ہوتی اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ موجود کی تقدیر سے اللہ کے سوائے کل اللہ کا قطعاً منتفی ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ عدم میں کلام نہیں۔ پس وہ درحقیقت مطلق ماہیت کی نفی ہے نہ مقید کی۔ اور خبر کا مقدر ماننا ضروری ہے کیونکہ بدوں خبر ظاہر یا مقدر کے مبتدا محال ہے۔ اور نحاۃ اس لئے مقدر مانتے ہیں کہ قواعد کا حق ادا کریں۔ اگرچہ معنی مفہوم ہوتے ہوں۔

(تنبیہ) ابن ہشام نے کہا ہے کہ دلیل کی شرط اُس وقت ہے جب پورا جملہ یا اُس کا کوئی رکن محذوف ہو یا محذوف سے جملہ میں کوئی ایسے معنی مستفاد ہوں جس پر وہ جملہ مبنی ہو۔ جیسے تَاللّٰهِ تَفْتَئُو لیکن فضلہ کے محذوف ہونے کے لئے کسی دلیل کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ صرف اسی قدر شرط ہے کہ اُس کے حذف سے کوئی معنوی یا صناعی ضرر نہ ہو۔ کہا کہ لفظی دلیل میں یہ شرط ہے کہ محذوف کے مطابق ہو۔ اور فرا کے اس قول کو کہ اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ لَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلٰى قَادِرِيْنَ کی تقدیر بَلٰى لِيَحْسِبُنَا قَادِرِيْنَ ہے رد کیا ہے۔ اس واسطے کہ حسبان مذکور بمعنی ظن ہے اور حسبان مقدر بمعنی علم ہے کیونکہ اعادہ میں شک کرنا جبکہ کفر ہے تو مامور بہ نہیں ہوسکتا۔ پھر کہا کہ اس آیت میں سیبویہ کا قول صائب ہے جو اُس نے کہا ہے کہ قادرین حال ہے اور تقدیر اُس کی نَجْمَعُهَا قَادِرِيْنَ ہے۔ کیونکہ فعل جمع بہ نسبت فعل حسبان کے قریب تر ہے اور نیز اس لئے کہ بلیٰ ایجاب منفی کے واسطے ہوتا ہے اور وہ اس آیت میں فعل جمع ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ محذوف مثل جزء کے نہ ہو۔ اور اس لئے فاعل یا نائب فاعل یا کان اور اُس کے اخوات کا اسم محذوف نہیں ہوتا۔ ابن ہشام نے کہا ہے کہ ابن عطیہ نے جو بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ کی تقدیر بِئْسَ الْمَثَلُ مَثَلُ الْقَوْمِ بتائی ہے۔ پس اگر اُس کی غرض اعراب کی تفسیر ہے اور یہ کہ فاعل لفظ مثل ہے۔ جو محذوف ہے تب تو یہ مردود ہے اور اگر اس کی غرض معنی کی تفسیر ہے اور یہ کہ بئس میں ضمیر مثل کی مستتر ہے تب سہل ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ موکد نہ ہو کیونکہ حذف تاکید کے منافی ہے۔ اس لئے کہ حذف مبنی ہے اختصار پر اور تاکید مبنی ہے طوالت پر۔ اور اسی وجہ سے زجاج کے اس قول کو کہ اِنَّ هٰذَانِ لَساحِران کی تقدیر اِنَّ هٰذَانِ لَهُمَا سَاحِرَانِ ہے۔ فارسی نے رد کیا ہے اور کہا ہے کہ حذف اور تاکید باللام میں منافات ہے۔ لیکن دلیل سے کسی شے کا محذوف ہونا تاکید کے منافی نہیں ہوتا کیونکہ دلیل سے کسی شے کا محذوف ہونا مثل ثابت کے ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ حذف کرنے سے مختصر کا اختصار نہ ہوتا ہو۔ اسی لئے اسم فعل نہیں حذف کیا جاتا کیونکہ وہ فعل کا اختصار ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ محذوف عامل ضعیف نہ ہو۔ اسی وجہ سے جار اور ناصب فعل اور جازم کو نہیں حذف کیا جاتا۔ مگر اُسی مقام سے جہاں یہ عوامل کثیر الاستعمال ہوں اور اُن کے حذف ہونے پر دلیل قوی موجود ہو۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ محذوف کسی کے عوض میں نہ ہو۔ اسی لئے ابن مالک نے کہا ہے کہ حرف ندا ادعـو کے عوض میں نہیں ہے۔ کیونکہ اہل عرب اس کا حذف جائز رکھتے ہیں اور اسی وجہ سے اقامۃ اور استقامۃ کی تا محذوف نہیں ہوتی اور اقام الصلوٰۃ اور کان کی جز کو اُس پر نہ قیاس کرنا چاہئے۔ کیونکہ وہ مصدر کا عوض یا مثل عوض کے ہے۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ حذف سے عامل قوی کی ضرورت نہ ہو اور اسی لئے وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى کی قراءت پر قیاس نہیں کیا گیا۔

(فائدہ) اخفش نے حذف میں جہاں تک ممکن ہو تدریج کا اعتبار کیا ہے اور اسی لئے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَا تَجْزِىْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا" میں لَا تَجْزِىْ دراصل لَا تَجْزِىْ فِيْهِ تھا۔ پس پہلے حرف جر کو حذف کیا لَا تَجْزِيْهِ ہو گیا۔ پھر ضمیر کو حذف کیا تو لَا تَـــجْـــزِی ہو گیا اور یہ صناعت میں ملاطفہ ہے۔ اور سیبویہ کا مذہب ہے کہ دونوں ساتھ ہی محذوف ہو گئے۔ ابن جنی نے کہا ہے کہ اخفش کا قول موافق اور مانوس زیادہ ہے۔ بہ نسبت اس کے کہ ایک وقت میں دونوں حرف معاً حذف کر دیئے جائیں۔

(قاعدہ) اصل یہ ہے کہ مقدر رہنا کسی لفظ کا اُس کے اصلی مقام پر مانا جائے تاکہ دو وجہوں سے اصل کے مخالف نہ ہو۔ ایک حذف دوسرے وضع شے کی غیر محل میں اس لئے زیداً رائیتہ میں مفسر کو اول میں مقدر کرنا چاہئے۔ اور اہل بیان نے نحویوں کے قول کے موافق اختصاص کے لئے اخیر میں بھی مقدر کرنا جائز رکھا ہے۔ جب کوئی مانع نہ ہو جیسے وَاَمَّا ثَمُوْد فهديناهم کیونکہ اما فعل پر نہیں آتا۔

(قاعدہ) جہاں تک ممکن ہو مقدر کم کرنا چاہئے تاکہ اصل کی مخالفت کم ہو اور اسی وجہ سے فارسی کا یہ قول کہ واللائی لم یحضن میں فعدتهن ثلثة اشهر مقدر ہے ضعیف کیا گیا ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ کذلک مقدر کیا جائے۔ شیخ عزالدین نے کہا ہے کہ منجملہ محذوفات کے اُس محذوف کو مقدر کرنا چاہئے جو مقصد کے زیادہ تر موافق اور فصیح تر ہو۔ کیونکہ عرب جیسا کہ بولے ہوئے الفاظ میں حسن اور مناسبت کلام کا لحاظ رکھتے ہیں ویسا ہی مقدر بھی اُسی لفظ کو مانتے ہیں کہ اگر اُس کا تلفظ کیا جائے تو احسن اور کلام کے مناسب ہو۔ جیسے جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْحَرَامِ قِيَامًا لِّلنَّاسِ میں ابوعلی نے جَعَلَ اللّٰهُ نصب الکعبۃ مقدر کیا ہے۔ اور دوسروں نے حرمۃ الکعبۃ مقدر مانا ہے اور یہی اولیٰ ہے۔ کیونکہ اَلْهَدْىَ وَالْقَلَائِدَ وَالشَّهْرِ

الـحـرام میں حرمتہ ہی کی تقدیر فصیح ہے اور نصب کی تقدیر فصاحت سے بعید ہے۔ کہا ہے کہ جب محذوف دائر ہو۔ حسن اور احسن میں تو احسن کی تقدیر واجب ہے کیونکہ خدا نے اپنی کتاب کی توصیف میں احسن الحدیث فرمایا ہے۔ پس چاہئے کہ اُس کا محذوف بھی احسن المحذوفات ہو۔ جیسا کہ اُس کا ملفوظ احسن الملفوظات ہے۔ کہا کہ جب محذوف دائر ہو۔ مجمل اور مبین میں تو مبین کی تقدیر احسن ہے جیسے وداود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث میں فی امر الحرث بھی مقدر کیا جا سکتا ہے اور فی تضمین الحرث بھی مگر فی تضمین الحرث مقدر کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس میں تعین ہے اور مجمل ہے۔

(قاعدہ) جب حذف کی دو صورتیں ہو سکتی ہوں ایک یہ کہ محذوف فعل ہو اور باقی فاعل دوسرے یہ کہ محذوف مبتدا ہو اور باقی خبر تو دوسری صورت اختیار کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ مبتدا کے عین خبر ہونے کی وجہ سے محذوف عین ثابت ہوا۔ پس محذوف مثل نہ محذوف ہونے کے ہوگا۔ برخلاف فعل کے کہ وہ فاعل کا غیر ہے۔ ہاں پہلی صورت اُس وقت اختیار کی جائے گی جب کسی روایت سے اُس کی تائید ہوتی ہو۔ خواہ یہ روایت اسی کلام کے بابت ہو یا اس کے مثل دوسرے کلام کے بابت اول کی مثال جیسے یُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا رِجَالٌ. یسبح کی با کو فتحہ کی قراءت میں اس کی تقدیر یُسَبِّحُهُ رِجَالٌ ہے۔ اور کذلک یُوْحٰی اِلَيْكَ وَاِلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكَ اللّٰهُ. یوحی کی حا کو فتحہ کی قراءت میں اس کی تقدیر یوحیہ اللہ ہے ان دونوں آیتوں میں خبر کو محذوف نہ مانا جائے گا۔ کیونکہ فعل موروف کی روایت میں دونوں اسموں کی فاعلیت ثابت ہے۔ ثانی کی مثال جیسے وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ میں خلقھم اللہ مقدر کرنا بہتر ہے۔ اللہ خلقھم مقدر کرنے سے بوجہ اس کے کہ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ آیا ہے۔ (قاعدہ) جب یہ تردد ہو کہ محذوف اول ہے یا ثانی تو ثانی کا محذوف ماننا اولیٰ ہے۔ اسی لئے اتحاجونی میں نون وقایہ کا حذف مرجح ہے نہ نون رفع کا اور نارا تلظی میں تائے ثانی کا حذف مرجح ہے نہ تائے مضارع کا اور وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَحَقُّ اَنْ يُّرْضُوْهُ میں ثانی کی خبر کا حذف اولیٰ ہے نہ اول کی خبر کا اور اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ میں ثانی کے مضاف کا حذف مرجح ہے۔ نہ اول کا یعنی حج اشہر مقدر ماننا اولیٰ ہے نہ شہرالحج۔ اور کبھی اول کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے جیسے اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ میں ملائکتہ کی قراءت رفع پر کیونکہ خبر میں یصلون بصیغہ جمع ہونے کی وجہ سے ثانی کے ساتھ مختص ہے۔ اور کبھی ثانی کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے۔ بوجہ مقدم ہونے خبر کے ثانی پر جیسے اِنَّ اللّٰهَ بَرِیْٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَرَسُوْلُهٗ میں رسولہ کی خبر یعنی بری ایضا محذوف ہے۔

فصل: حذف کی کئی قسمیں ہیں پہلی قسم کا نام اقتطاع ہے یہ ہے کہ کلمہ کے بعض حروف محذوف ہوں اور ابن اثیر نے قرآن شریف میں اس قسم کے حذف سے انکار کیا ہے مگر اس کی تردید بایں وجہ کی گئی ہے کہ بعضوں نے حروف مقطعات کو اسی قسم میں داخل کیا ہے بنا بر اس قول کے کہ حروف مقطعات اسماء الٰہیہ کے حروف ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور بعضوں کا دعویٰ ہے کہ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ میں بابعض کا پہلا حرف ہے اور باقی حروف محذوف ہیں۔ اور اسی قسم سے ہے بعضوں کی قراءت ونادوا یا مال ترخیم کے ساتھ اور بعض سلف نے اس قراءت کو سن کر کہا ما اغنی اهل النار عن الترخيم اور بعضوں نے جواب دیا ہے کہ وہ لوگ کلمہ کو پورے طور پر تلفظ کرنے سے عاجز تھے۔ اور اسی قسم سے ہے۔ لٰكِنَّا هُوَ اللّٰهُ رَبِّيْ. کیونکہ لکنا اصل میں لکن انا تھا۔ انا کے ہمزہ کو تخفیف کے لئے حذف کر کے نون کو نون میں ادغام کر دیا۔ اور اسی قسم سے ہے قراءت وَيُمْسِكُ السَّمَآءَ اَنْ تَقَعَ عَلَى الْاَرْضِ کہ اصل میں الارض اور بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ کہ اصل میں

انزل ہے اور فَمَنْ تَعَجَّلَ فِیْ یَوْمَیْنِ فَلَثَمَّ عَلَیْهِ کہ اصل مین فَلاَ اِثْمَ ہے اور اِنَّهَا لَحَدَی الْکُبَرِ کہ اصل میں لاحدی ہے۔

دوسری قسم جس کا نام اکتفا ہے یہ ہے کہ مقام اُن دو چیزوں کے ذکر کو مقتضی ہو۔ جن میں تلازم اور ارتباط ہے۔ لیکن کسی نکتہ کی وجہ سے ایک ہی شے کے ذکر پر اکتفا کیا جاوے اور یہ اکثر ارتباط غلطی کے ساتھ مختص ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "سَرَابِیْلَ تَقِیْکُمُ الحر" کہ یہاں وَالْبَرد محذوف ہے اور بالتخصیص حر کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ خطاب اہل عرب کی طرف ہے اور ان کا ملک گرم ہے۔ اور اُن کے نزدیک گرمی سے محفوظ رہنا زیادہ اہم ہے کیونکہ گرمی اُن کے نزدیک بردی سے زیادہ شدید ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہاں حر کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ برد سے محفوظ رکھنے کا احسان اس کے پہلے بالتصریح مذکور ہو چکا۔ جیسا کہ فرمایا ہے۔ وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَ اَوْبَارِهَا وَاَشْعَارِهَا. اور وَجَعَلَ لَکُمْ مِنَ الْجِبَالِ اَکْنَانًا اور وَالْاَنْعَامَ خَلَقَهَا لَکُمْ فِیْهَا دِفْءٌ

اور اسی قسم سے ہے بِیَدِکَ الْخَیْرُ کہ یہاں وَالشَّرُّ محذوف ہے اور خیر کو بالتخصیص اس لئے ذکر کیا کہ بندوں کو یہی مطلوب اور مرغوب ہے یا اس لئے کہ عالم میں خیر کا وجود زیادہ ہے یا اس لئے کہ خدا کی طرف شر کی نسبت کرنا خلاف ادب ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے وَالشَّر لیس الیک اور اسی قسم سے ہے وَلَهُ مَا سَکَنَ فِی الَّیْلِ وَالنَّهَارِ کہ یہاں وَمَا تَحَرَّکَ محذوف ہے۔ اور بالتخصیص سکون کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ حیوان اور جماد وغیرہ کا اغلاب حال سکون ہے اور اس لئے کہ کل متحرک سکون کی طرف رجوع ہوتا ہے اور اسی قسم سے ہے وَالَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ کہ یہاں وَالشَّهَادَةِ محذوف ہے کیونکہ ایمان غیب اور شہادت دونوں پر واجب ہے اور غیب کو اس لئے اختیار کیا کہ غیب زیادہ ممدوح ہے یا اس لئے کہ ایمان بالغیب مستلزم ہے۔ ایمان بالشہادۃ کو بدوں عکس کے اور اسی قسم سے ہے رَبُّ الْمَشَارِقِ کہ یہاں وَالْمَغَارِبُ محذوف ہے اور اسی قسم سے ہے هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ کہ یہاں وَلِلْکَافِرِیْنَ محذوف ہے۔ یہ ابن الانباریؒ کا قول ہے اور اس کی تائید قولہ تعالیٰ هُدًی لِّلنَّاسِ سے ہوتی ہے اور اسی قسم سے ہے اِنِ امْرَءٌ هَلَکَ لَیْسَ لَهُ وَلَدٌ کہ یہاں وَلاَ وَالِدٌ محذوف ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں اخت کے لئے نصف واجب کیا گیا ہے اور یہ اُسی وقت ہوگا جب والد بھی نہ ہو۔ کیونکہ والد اخت کو ساقط کر دیتا ہے۔

تیسری قسم جس کا نام احتباک ہے سب قسموں سے زیادہ لطیف اور بدیع ہے۔ اور اہل بلاغت میں سے بہت کم لوگ اس سے واقف ہوئے ہیں اور میں نے اُس کو اندلسی کی شرح بدیعیہ کے سوائے کہیں نہیں دیکھا اور زرکشی نے اس کو برہان میں ذکر کیا ہے۔ مگر اُس کا یہ نام نہیں رکھا بلکہ حذف مقابلی کے نام سے مسمّی کیا ہے۔ اور اہل عصر میں سے علامہ برہان الدین بقاعی نے اُس کو علیحدہ تصنیف کیا ہے۔

اندلسی نے شرح بدیعیہ میں لکھا ہے کہ بدیع کی قسموں میں سے ایک قسم احتباک ہے جو نوع عزیز ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اول سے اُس کو حذف کر دیا جائے جس کی نظیر ثانی میں ثابت کی گئی ہے اور ثانی سے اُس کو حذف کر دیا جائے جس کی نظیر اول میں ثابت کی گئی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَمَثَلُ الَّذِیْ کَفَرُوْا کَمَثَلِ الَّذِیْ یَنْعِقُ ......" اس کی تقدیر ہے "وَمَثَلُ الْاَنْبِیَاءِ وَالْکُفَّار کَمَثَلِ الَّذِیْ یَنْعِقُ وَالَّذِیْ یَنْعِقُ بِهٖ" پس اول سے اَلْاَنْبِیَاءَ کو حذف کر دیا کیونکہ اَلَّذِیْ یَنْعِقُ اُس پر

دلالت کرتا ہے اور ثانی سے اَلَّذِیْ یَنْعِقُ بِہٖ حذف کر دیا کیونکہ اَلَّذِیْنَ کَفَرُوْا اُس پر دلالت کرتا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاَدْخِلْ یَدَکَ فِیْ جَیْبِکَ تَخْرُجْ بَیْضَاءَ" کی تقدیر ہے۔ تَدْخُلْ غَیْرَ بَیْضَاءَ وَاَخْرِجْھَا تَخْرُجْ بَیْضَاءَ پس اول سے تَدْخُلْ بَیْضَاءَ حذف کر دیا گیا اور ثانی سے اَخْرِجْھَا کو محذوف کر دیا۔

زرکشی نے کہا ہے کہ احتباک اُس کو کہتے ہیں کہ کلام میں دو متقابل مجتمع ہوں۔ پس اُن دونوں میں سے ہر ایک کا مقابل حذف کر دیا جائے بوجہ اس کے کہ دوسرا اُس پر دلالت کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَمْ یَقُوْلُوْنَ افْتَرٰہُ قُلْ اِنِ افْتَرَیْتُہٗ فَعَلَیَّ اِجْرَامِیْ وَاَنَا بَرِیْٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُوْنَ" اس کی تقدیر ہے۔ اِنِ افْتَرَیْتُہٗ فَعَلَیَّ اِجْرَامِیْ وَاَنْتُمْ بَرَاءٌ مِنْہُ وَعَلَیْکُمْ اِجْرَامُکُمْ وَاَنَا بَرِیْٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُوْنَ۔

اور قولہ تعالیٰ "وَیُعَذِّبَ الْمُنَافِقِیْنَ اِنْ شَاءَ اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْھِمْ" کی تقدیر ہے۔ وَیُعَذِّبَ الْمُنَافِقِیْنَ اِنْ شَآءَ فَلَا یَتُوْبَ عَلَیْھِمْ فَلَا یُعَذِّبَ ھُمْ اور قولہ تعالیٰ "فَلَا تَقْرَبُوْھُنَّ حَتّٰی یَطْھُرْنَ فَاِذَا تَطَھَّرْنَ فَاْتُوْھُنَّ" کی تقدیر ہے۔ حَتّٰی یَطْھُرْنَ مِنَ الدَّمِ وَیَتَطَھَّرْنَ بِالْمَاءِ فَاِذَا طَھُرْنَ فَاْتُوْھُنَّ اور قولہ تعالیٰ "خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَاٰخَرَ سَیِّئًا" یعنی عَمَلًا صَالِحًا بِسَیِّئٍ وَاٰخَرَ سَیِّئًا بِصَالِحٍ میں کہتا ہوں کہ احتباک کی لطیف قسم ہے۔ قولہ تعالیٰ "فِئَۃٌ تُقَاتِلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَاُخْرٰی کَافِرَۃٌ" یعنی فِئَۃٌ مُؤْمِنَۃٌ تُقَاتِلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَاُخْرٰی کَافِرَۃٌ فِیْ سَبِیْلِ الطَّاغُوْتِ۔

اور کرمانی کی الغریب میں ہے کہ پہلی آیت کی تقدیر ہے۔ مَثَلُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مَعَکَ یَا مُحَمَّدُ کَمَثَلِ النَّاعِقِ مَعَ الْغَنَمِ پس ہر ایک طرف سے اُس کو حذف کر دیا۔ جس پر دوسرا طرف دلالت کرتا تھا اور اس کی نظیریں قرآن شریف میں بہت ہیں اور یہ کلام میں نہایت ہوتا ہے۔ انتہی۔ یہ تسمیہ ماخوذ ہے حبک الثوب سے جس کے معنی ہیں۔ اشتہائے ثوب کے درمیان رخنوں کو حسن وخوبی کے ساتھ بند کر دینا اور ثوب کو محکم اور التواء کرنا پس کلام میں حذف کے مقامات کو تشبیہ دی گئی اُن رخنوں سے جو اشتہائے ثوب کے مابین ہوتے ہیں پھر گویا کہ کلام کے ماہر اور بصیر نے محذوفات کو اُن مقامات میں داخل کر کے اُن رخنوں کو حسن وخوبی کے ساتھ بند کر دیا۔

چوتھی قسم حذف کی وہ ہے جس کا نام اختزال ہے اور اُس کی کئی قسمیں ہیں کیونکہ محذوف یا ایک کلمہ ہوگا خواہ اسم ہو یا فعل یا حرف یا ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہوگا۔

(اسم کے محذوف ہونے کی مثالیں)

مضاف کا حذف اور یہ قرآن شریف میں بہت ہے حتیٰ کہ ابن جنی نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ایک ہزار مقاموں پر مضاف محذوف ہے اور شیخ عزالدین نے اپنی کتاب المجاز میں سورتوں اور آیتوں کی ترتیب پر مسلسل لکھا ہے جیسے اَلْحَجُّ اَشْھُرٌ یعنی حَجُّ اَشْھُرٍ یا اَشْھُرُ الْحَجِّ اور وَلٰکِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ یعنی ذَاالْبِرِّ یا بِرُّ مَنْ اور حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّھَاتُکُمْ یعنی اُمَّھَاتِکُمْ اور لَاَذَقْنَاکَ ضِعْفَ الْحَیٰوۃِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ یعنی ضعف عذاب اور وَفِی الرِّقَابِ یعنی وَفِیْ تَحْرِیْرِ الرِّقَابِ۔

مضاف الیہ کا حذف یائے متکلم میں مضاف الیہ بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے رَبِّ اغْفِرْلِیْ اور غایات میں بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے لِلّٰہِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ یعنی مِنْ قبل الْغلب وَمِنْ بَعْدِہٖ اور کل اور اَیّ اور بعض میں بھی مضاف الیہ بکثرت محذوف ہوتا ہے اور اس کے علاوہ بھی دوسرے مقاموں پر بھی محذوف ہو جاتا ہے۔ جیسے فَلَا خَوْفٌ عَلَیْھِمْ ضمہ بلا تنوین کی قراءت میں جیسے فَلَا خوْفَ شیٔ علَیْھِمْ

مبتدا کا حذف: استفہام کے جواب میں مبتدا بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ جیسے وَمَا اَدْرٰکَ مَا ھِیَ نَارٌ یعنی نار اور نار، جواب کے بعد جیسے مَنْ عَمِلَ صالِحًا فَلِنَفْسِہٖ یعنی فعملہ لنفسہ اور وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَیْھَا یعنی فَاَسَاءَتُہٗ عَلَیْھَا اور قول کے بعد جیسے وَقَالُوْا اَسَاطِیْرُ الْاَوَّلِیْنَ. قَالُوْا اَضْغَاثُ اَحْلَامٍ اور بعد اس کے کہ خبر اس کی صفت ہو معنی کے اعتبار سے جیسے اَلتَّائِبُوْنَ العٰبِدُوْنَ اور جیسے صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ اور اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مبتدا کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسے لَا یَغُرَّنَّکَ تَقَلُّبُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا فِی الْبِلَادِ. مَتَاعٌ قَلِیْلٌ. لَمْ یَلْبَثُوْا الاساعۃ مِنْ نَّھَارٍ بَلَاغٌ میں ہذا محذوف ہے اور سورۃ انزلناھا میں ھٰذِہٖ محذوف ہے۔ اور اس لغت میں مبتدا کا حذف واجب ہے جو مَقْطُوْعٌ اِلَی الرَّفْعِ ہو۔

خبر کا حذف: جیسے اُکُلُھَا دَائِمٌ وَظِلُّھَا یعنی دائم اور کہیں احتمال مبتدا کے حذف کا بھی ہوتا ہے اور خبر کے حذف کا بھی جیسے فَصَبْرٌ جَمِیْلٌ یعنی اَجْمَلُ یا فامری صَبْرٌ اور فَتَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ یعنی عَلَیْہِ یا فَالْوَاجِبُ.

موصوف کا حذف: جیسے عِنْدَھُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ یعنی حُوْرٌ قَاصِرَاتٌ اور اِنَّ اَعْمَلَ سَابِغَاتٍ یعنی دروعا سابغاتٌ اور اَیُّھَا الْمُؤْمِنُوْنَ. یعنی اَلْقَوْمُ الْمُؤْمِنُوْنَ.

صفت کا حذف: جیسے یَاْخُذُ کُلَّ سَفِیْنَۃٍ یعنی صَالِحَۃٍ اس دلیل سے کہ اسی طرح پڑھا گیا ہے اور اس لئے کہ اس کا معیوب کر دینا سفینہ ہونے سے اُس کو خارج نہیں کرتا اور اَلْاٰنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ یعنی اَلْوَاضِحِ ورنہ وہ لوگ اس کے مفہوم کا انکار کرتے اور فَلَا نُقِیْمُ لَھُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ وَزْنًا یعنی نَافِعًا.

معطوف علیہ کا حذف: جیسے اِنِ اضْرِبْ بِّعَصَاکَ الْبَحْرَ. فَانْفَلَقَ یعنی فَضَرَبَ فَانْفَلَقَ اور جہاں واو عطف کا لام تلیل پر داخل ہو تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ اُس کا معلل محذوف ہو اور دوسرے یہ کہ عطف کی صحت کے لئے کسی دوسری مضمر علت پر معطوف ہو جیسے قولہ تعالیٰ وَلِیُبْلِیَ الْمُؤْمِنِیْنَ مِنْہُ بَلَاءً حَسَنًا اس کے معنی بر تقدیر اول یہ ہیں کہ مومنین پر احسان کرنے کے لئے ایسا کیا اور بر تقدیر ثانی یہ مطلب ہوگا کہ ایسا اس لئے کیا تاکہ کافروں کو عذاب دے اور مومنین کی آزمائش کرے۔

حذف معطوف کا مع عاطف کے جیسے لَا یَسْتَوِیْ مِنْکُمْ مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ جہاں پر وَمَنْ اَنْفَقَ بَعْدَہٗ محذوف ہے اور جیسے بِیَدِکَ الْخَیْرُ یہاں پر وَالشَّرُّ محذوف ہے۔ مبدل منہ کا حذف جیسے وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُکُمُ الْکَذِبَ اس کی تقدیر لِمَا تصِفُہٗ ہے اور الکَذِبُ بدل ہے ھا سے۔

فاعل کا حذف: اور یہ نہیں جائز ہے مگر مصدر میں جیسے لَا یَسْاَمُ الْاِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَیْرِ اس کی تقدیر دُعَائِہِ الْخَیْرِ ہے۔ اور کسائی نے مطلقاً فاعل کا حذف کرنا جائز کیا ہے۔ جیسے اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِیْ میں الروح محذوف ہے اور حَتّٰی تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ میں اَلشَّمْسُ محذوف ہے۔

مفعول کا حذف: سابق میں بیان ہو چکا کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مفعول کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسے اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ میں الھا محذوف ہے اور کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ میں عَاقِبَۃَ اَمْرِکُمْ محذوف ہے۔ حال بکثرت محذوف ہوتا ہے جبکہ قول ہو جیسے وَالْمَلٰٓئِکَۃُ یَدْخُلُوْنَ عَلَیْھِمْ مِنْ کُلِّ بَابٍ سَلٰمٌ میں قَائِلِیْنَ محذوف ہے۔

منادا کا حذف: جیسے الا یاسجدوا میں ھؤلاء محذوف ہے اور یٰا لَیْتَ میں قوم محذوف ہے۔

عائد کا حذف: اور یہ چار مقاموں پر ہوتا ہے ایک صلہ جیسے اَھٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰہُ رَسُوْلًا یعنی بَعَثَہٗ دوسری صفت جیسے وَاتَّقُوْا یَوْمًا لَّا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ میں فِیْہِ محذوف ہے تیسری خبر جیسے وَکُلًّا وَّعَدَ اللّٰہُ الْحُسْنٰی یعنی وَعَدَہٗ چوتھے حال۔ نِعْمَ کے مخصوص بالمدح کا خوف جیسے اِنَّا وَجَدْنٰہُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ میں ایوب محذوف ہے اور فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقٰدِرُوْنَ میں نحن محذوف ہے اور وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِیْنَ میں الجنۃ محذوف ہے۔

موصول کا حذف: جیسے اٰمنا بِالَّذِیْٓ اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ یعنی وَالَّذِیْٓ اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ کیونکہ جو کچھ ہماری طرف نازل ہوا ہے وہ اُس کا غیر ہے جو اگلوں کی طرف نازل ہوا تھا۔ اور اسی لئے قولہ تعالیٰ "قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰہِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَیْنَا وَمَآ اُنْزِلَ اِلٰٓی اِبْرٰھٖمَ" میں ما کو اعادہ کیا گیا۔

فعل کا حذف شائع ہے جبکہ مفسر ہو جیسے وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ اور اِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ اور قُلْ لَّوْ اَنْتُمْ تَمْلِکُوْنَ اور استفہام کے جواب میں فعل بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے وَاِذَا قِیْلَ لَھُمْ مَّاذَآ اَنْزَلَ رَبُّکُمْ قَالُوْا خَیْرًا میں اَنْزَلَ محذوف ہے اور قول کا حذف بکثرت ہوتا ہے جیسے وَاِذْ یَرْفَعُ اِبْرٰھٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَاِسْمٰعِیْلُ رَبَّنَا یعنی یقولون رَبَّنَا اس کے علاوہ دوسرے مقاموں پر بھی فعل محذوف ہوتا ہے۔ جیسے اِنْتَھُوْا خَیْرًا لَّکُمْ میں وَاْتُوْا محذوف ہے جیسے وَالَّذِیْنَ تَبَوَّؤُ الدَّارَ وَالْاِیْمَانَ یعنی وَاَلِفُوا الْاِیْمَانَ یا اِعْتَقَدُوْا اور جیسے اسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّۃَ یعنی وَلْیَسْکُنْ زَوْجُکَ اور وَامْرَاَتُہٗ حَمَّالَۃَ الْحَطَبِ میں اذم محذوف ہے اور وَالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوۃَ میں اَمْدَحُ محذوف ہے اور وَلٰکِنْ رَّسُوْلَ اللّٰہِ میں کان محذوف ہے اور وَاِنْ کُلًّا لَّمَّا میں یُوَفُّوْا اَعْمَالَھُمْ محذوف ہے۔

(حرف کے محذوف ہونے کی مثالیں)

ابن جنیؒ نے المحتسب میں لکھا ہے کہ خبر دی مجھ کو ابو علی نے کہا کہ ابو بکر نے حرف کا حذف قیاس کے موافق تو نہیں ہے کیونکہ حرف اختصار کے لئے کلام میں آتا ہے۔ پس حرف کا حذف کرنا مختصر کا اختصار ہے اور مختصر کو اختصار کرنا گویا اُس کو مٹا دینا ہے۔ ہمزہ استفہام کا حذف جیسے ابن محیص کی قراءت سواء عَلَیْھِمْ اَنْذَرْتَھُمْ بغیر ہمزہ کے اور جیسے ھٰذَا رَبِّیْ تینوں مقاموں پر استفہام محذوف ہے۔ اور جیسے تِلْکَ نِعْمَۃٌ تَمُنُّھَا یعنی اَوَتِلْکَ۔

موصول حرفی کا حذف: ابن مالک نے کہا یہ جائز نہیں ہے مگر اَنْ میں جیسے وَمِنْ اٰیٰتِہٖ یُرِیْکُمُ الْبَرْقَ۔

اجار کا حذف: اور یہ اَنْ و اَنَّ میں شائع ہے۔ جیسے یَمُنُّوْنَ عَلَیْکَ اَنْ اَسْلَمُوا اور بَلِ اللّٰہُ یَمُنُّ عَلَیْکُمْ اَنْ

هٰذِکُمْ اوراطمع اَنْ یَّغْفِرَلِیْ اورالیدکُم اَنَّکُمْ یعنی بِانَّکُمْ اور دوسرے مقاموں پر بھی محذوف ہوتا ہے جیسے قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ یعنی قَدَّرْنَالَهٗ اور وَیَبْغُوْنَهَا عِوَجًا یعنی لَهَا اوریُخَوِّفُ اَوْلِیَاءَهٗ یعنی یُخَوِّفُکُمْ بِاَوْلِیَاءِهٖ اور واختار موسى قَوْمَهٗ یعنی مِنْ قَوْمِهٖ اوروَلاَ تغنی هو عُقْدَةَ النِّکَاحِ یعنی عَلٰی عُقْدَةِ النِّکَاحِ.

عاطف کا حذف: فارسی نے اُس کی مثال دی ہے وَلاَ عَلَى الَّذِیْنَ اِذَا مَا اَتَوْکَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لاَ اَجِدُ مَا اَحْمِلُکُمْ عَلَیْهِ تَوَلَّوْا یعنی وَقُلْتَ اور جیسے وُجُوْهٌ یَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ یعنی ووجوه عطف کرکے وُجُوْهٌ یَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ پر۔

ناء جواب کا حذف: اَخفش نے اس کی مثال دی ہے اِنْ تَرَکَ خَیْرَ الْوَصِیَّةُ لِلْوَالِدَیْنِ.

حرف ندا کا حذف: اور یہ بکثرت ہوتا ہے۔ جیسے هَا اَنْتُمْ. اُولَاءِ. یُوْسُفُ اَعْرِضْ. قَالَ رَبِّ اِنِّیْ وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّیْ. فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ.

کرمانی کی العجائب میں ہے کہ چونکہ ندا میں ایک طرح کا امر ہے اس لئے قرآن شریف میں تنزیہ اور تعظیم کے لئے اب سے حرف ندا بکثرت محذوف ہے۔

قد کا حذف: اور یہ ماضی سے جبکہ حال ہو بکثرت ہوتا ہے۔ جیسے اَوْجَاءُ کُمْ حصرت صُدُوْرُهُمْ اور اَنُؤْمِنُ لَکَ وَاتَّبَعَکَ الْاَرْذَلُوْنَ.

لاَ نافیہ کا حذف اور یہ قسم کے جواب میں شائع ہے۔ جبکہ منفی مضارع ہو جیسے تَاللّٰهِ تَفْتَؤُ اور اس کے علاوہ اور مقاموں میں بھی لاء نافیہ محذوف ہوتا ہے۔ جیسے وَعَلَى الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ فِدْیَةٌ یعنی لاَ یُطِیْقُوْنَهٗ اور وَاَلْقٰی فِی الْاَرْضِ رَوَاسِیَ اَنْ تَمِیْدَبِکُمْ یعنی لِئَلاَّ تَمِیْدَ.

لام توطیہ کا حذف: جیسے وَاِنْ لَّمْ یَنْتَهُوْا عَمَّا یَقُوْلُوْنَ لیمسن اور وَاِنْ اَطَعْتُمُوْهُمْ اِنَّکُمْ لَمُشْرِکُوْنَ.

لام امر کا حذف: جیسے قُلْ لِعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُقِیْمُوْ یعنی لِیُقِیْمُوْ.

لام لَقَدْ کا حذف: اور یہ کلام طویل میں حسن ہوتا ہے۔ جیسے قَدْ اَفْلَحَ مَنْ ذَکَّاهَا نون تاکید کا حذف جیسے اَلَمْ نَشْرَحْ نصب کی قراءت پر۔

نون جمع کا حذف: جیسے قراءت وَمَا هُمْ بِضَارِی بِهٖ مِنْ اَحَدٍ.

تنوین کا حذف: جیسے قراءت۔ قُلْ هُوَ اللّٰهُ. اَحَدُ اللّٰهُ الصَّمَدُ اور وَاللَّیْلُ سَابِقُ النَّهَارَ نصب کی قراءت پر۔

اعراب اور بنا کی حرکت کا حذف: جیسے فَتُوْبُوْا اِلٰی بَارِئِکُمْ اور وَیَامُرْکُمْ اور بُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ تینوں آیتوں میں سکون کی قراءت اور اسی طرح اَوْ یَعْفُوَ الَّذِیْ بِیَدِهٖ عُقْدَةُ النِّکَاحِ اور فَاُوَارِیَ سُوْءَةَ اَخِیْ اور مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبَا.

(ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہونے کی مثالیں)

دو مضافوں کا حذف جیسے فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوْبِ یعنی فَاِنَّ تَعْظِیْمَهَا مِنْ اَفْعَالِ ذَوِی تَقْوَی الْقُلُوْبِ اور قَبَضْتُ مِنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ یعنی مِنْ اَثَرِ ما فرس الرَّسُوْلِ اور تدور اَعْیُنُهُمْ کَالَّذِیْ یُغْشٰی عَلَیْهِ مِنَ الْمَوْتِ یعنی کہ وران عَیْنِ

الَّذِیْ اور وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَکُمْ یعنی بدل شکر رزقکم۔

تین متضائفات کا حذف: جیسے فَکَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ یعنی وَکَانَ مِقْدَارُ مُسَافَةَ قُرْبَهٗ مَثَلَ قَابَ پس اس میں کَانَ کے اسم سے تینوں لفظ اور اُس کی خبر سے ایک لفظ محذوف ہے۔

بابِ ظن کے دونوں مفعولوں کا حذف: جیسے اَیْنَ شُرَکَائِیَ الَّذِیْنَ کُنْتُمْ تَزْعُمُوْنَ یعنی تزعمونھم شرکائی جار مع مجرور کا حذف جیسے خَلَطُوْا عَمَلاً صَالِحًا میں بِسَیِّئٍ محذوف ہے اور آخر سیئا میں بِصَالِحٍ محذوف ہے۔ عاطف سے معطوف کا حذف اس کی مثال گزر چکی۔

حرف شرط اور اُس کے فعل کا حذف اور یہ طلب کے بعد شائع ہے۔ جیسے فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْکُمُ اللّٰهُ میں اِنْ تَبِعْتُمُوْنِیْ محذوف ہے اور قُلْ لِعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُقِیْمُوا الصَّلٰوةَ یعنی اِنْ قُلْتَ لَهُمْ یُقِیْمُوْا اور زمخشری نے فَلَنْ یُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗ کو اسی قسم سے ٹھہرایا ہے۔ یعنی اِن اتخذتم عند اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ یُّخْلِفَ اللّٰهُ اور ابوحیان نے فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْبِیَاءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ کو اسی قسم میں داخل کیا ہے۔ یعنی اِنْ کُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ۔

شرط کے جواب کا حذف: جیسے فَاِنِ اسْتَطَعْتَ اَنْ تَبْتَغِیَ نَفَقًا فِی الْاَرْضِ اَوْ سُلَّمًا فِی السَّمَآءِ میں فافعل محذوف ہے اور وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّقُوْا مَا بَیْنَ اَیْدِیْکُمْ وَمَا خَلْفَکُمْ لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ میں مابعد کی دلیل سے اَعْرَضُوْا محذوف ہے اور اَئِنْ ذُکِّرْتُمْ میں تَطَیَّرْتُمْ محذوف ہے اور وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَدًا میں لَنَفِدَ محذوف ہے اور وَلَوْ تَرٰی اِذِ الْمُجْرِمُوْنَ نَاکِسُوْا رُءُوْسِهِمْ میں لَرَاَیْتَ امرا فظیعا محذوف ہے اور وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَتُهٗ وَاَنَّ اللّٰهَ رَءُوْفٌ رَّحِیْمٌ میں لَعَذَّبَکُمْ محذوف ہے اور لَوْلَا اَنْ رَّبَطْنَا عَلٰی قَلْبِهَا میں لَاَبْدَتْ بِهٖ محذوف ہے۔ اور وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُوْنَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوْهُمْ اَنْ تَطَئُوْهُمْ میں لَسَلَّطَکُمْ عَلٰی اَهْلِ مَکَّةَ محذوف ہے۔

جواب قسم کا حذف: جیسے وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا الآیات میں لَتُبْعَثُنَّ محذوف ہے اور وَالْقُرْاٰنِ ذِی الذِّکْرِ میں اِنَّهٗ لَمُعْجِزٌ محذوف ہے اور وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِیْدِ میں ما الا امر کما زعموا محذوف ہے۔

حذف اس جملہ کا جو مذکور کا مسبب ہے۔ جیسے لِیُحِقَّ الْحَقَّ وَیُبْطِلَ الْبَاطِلَ میں فعل ما فعل محذوف ہے۔ متعدد جملوں کا حذف جیسے فَاَرْسِلُوْنِ یُوْسُفُ اَیُّهَا الصِّدِّیْقُ اس کی تقدیر ہے۔ فَاَرْسِلُوْنِ اِلٰی یُوْسُفَ لِاَسْتَعْبِرَهُ الرُّؤْیَا یا تفعلوا فَاَتَاهُ فَقَالَ لَهٗ یَا یُوْسُفُ۔

خاتمہ: کبھی محذوف کے قائم مقام کوئی شے نہیں ہوتی ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اور کبھی محذوف کے قائم مقام ایسی شے ہوتی ہے جو محذوف پر دلالت کرتی ہے جیسے فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ اَبْلَغْتُکُمْ مَا اُرْسِلْتُ بِهٖ اِلَیْکُمْ اس میں شرط کا جواب الابلاغ نہیں ہوسکتا کیونکہ ابلاغ تَوَلِّی پر مقدم ہے۔ پس تقدیر آیت کی یہ ہے فَاِنْ تَوَلَّوْا فَلَا لَوْمَ عَلَیَّ یا فَلَا عُذْرَ لَکُمْ لِاَنِّیْ اَبْلَغْتُکُمْ اور ایسے ہی وَاِنْ یُّکَذِّبُوْکَ فَقَدْ کُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِکَ یعنی فلا تحزن واصبر اور وَاِنْ یَّعُوْدُوْا فقد مَضَتْ سُنَّةُ الْاَوَّلِیْنَ یعنی یُصِیْبُهُمْ مِثْلُ مَا اَصَابَهُمْ۔

جس طور پر ایجاز کی تقسیم ایجاز قصر اور ایجاز حذف کی دو قسموں میں ہوئی ہے۔ اسی طرح اطناب کی تقسیم بھی بسط اور زیادۃ کی دو قسموں میں ہوتی ہے۔

بسط کثرت جملوں کے ساتھ اطناب کرنے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ......" سورۃ البقرہ میں۔ اس میں پروردگار جل شانہ نے بہت بلیغ اطناب فرمایا ہے۔ کیونکہ اس جگہ روئے سخن ثقلین کے ساتھ ہے اور ہر ایک زمانہ اور وقت کے عالم وجاہل موافق اور منافق لوگ اس کے مخاطب ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهٗ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ" میں خدا تعالیٰ کا وَیُؤْمِنُوْنَ بِهٖ فرمانا اور اطناب کرنا اس بنا پر ہے کہ حاملانِ عرش کا ایمان لانا ایک معلوم امر ہے۔ اور اس اطناب کی خوبی یہ ہے کہ ایمان کا شرف اُس پر رغبت دلانے کے لئے ظاہر کیا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَیْلٌ لِّلْمُشْرِكِیْنَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ" حالانکہ مشرک لوگوں میں کوئی زکوٰۃ دینے والا شخص نہیں ہوتا۔ اس باریکی پر مشتمل ہے کہ مومنین کو ادائے زکوٰۃ پر برانگیختہ کرتا اور ادائے زکوٰۃ سے باز رہنے والے کے وبال سے خوف دلاتا ہے۔ یوں کہ زکوٰۃ نہ ادا کرنا مشرک لوگوں کا وصف بتایا گیا ہے۔

دوم یعنی زیادۃ کئی طرح پر آتی ہے۔ از انجملہ ایک نوع زیادہ کی یہ ہے کہ ایک یا اس سے زائد حروف تاکید کسی جملہ میں داخل ہوں۔ حروف تاکید کا بیان قبل ازیں اَدَوَات کی نوع میں ہو چکا ہے۔ اور وہ حروف یہ ہیں اِنَّ. اَنَّ. لام ابتدا. لام قسم. ءالا استفتاحِیَة (یعنی افتتاح کلام میں آنے والا) اَمَا. ھَاءَ جو کہ تنبیہ کے لئے آتا ہے۔

كَاَنَّ تاکید تشبیہ ہیں۔ لٰكِنَّ تاکید استدراک کی بابت۔ لیت تاکید تمنی کے بارہ میں۔ لَعَلَّ تاکید ترجی کے لئے۔ ضمیر شان، ضمیر فصل اور اِمَّا تاکید شرط کے بارہ میں۔ قَدْ. سِیْنَ. سوف اور نون ثقلیہ اور نون خفیفہ تاکید فعلیہ کی بابت۔ لاَ تبرِیَه کا اور لَنْ اور لَمْ تاکید نفی کے بارہ میں۔ ان حروف کے ساتھ کلام کی تاکید اُس وقت میں اچھی ہوتی ہے جس وقت کہ اس کلام سے مخاطب بنایا جانے والا شخص اُس کا منکر ہو یا اُس کے ماننے میں تردد رکھتا ہو۔ تاکید قوت اور کمزوری کی انکار کے موافق متفاوت ہوتی ہے۔ یعنی اگر انکار پرزور ہے تو تاکید پرزور ہوگی۔ اور انکار کمزور ہے تو تاکید بھی کمزور لائی جائے گی۔ جس طرح کہ اللہ پاک نے عیسیٰ کے رسولوں (حواریوں) کے ذکر میں جبکہ وہ پہلی مرتبہ جھٹلائے گئے اُن کی زبانی بیان فرمایا ہے۔ "اِنَّا اِلَیْكُمْ مُّرْسَلُوْنَ" اور یہاں اِنَّ حرف تاکید اور جملہ کی اسمیت کے ساتھ اُن کے قول کو موکد بنایا ہے۔ اور دوسری مرتبہ اُن کی تکذیب ہوئی تو اُن کا قول "رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّا اِلَیْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ" قَسَمْ. اِنَّ. لام اور اِسْمِیَّة جملہ چار باتوں کے ساتھ موکد کر کے نقل فرمایا ہے۔ جس کی وجہ مخاطب لوگوں کا انکار میں مبالغہ ہے۔ کیونکہ اُن لوگوں نے کہا "مَا اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَیْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُوْنَ" اور کبھی کلام کی تاکید ان حروف کے ساتھ ایسی حالت میں بھی کی جاتی ہے جبکہ مخاطب اس کلام کا منکر نہ ہو۔ مگر چونکہ وہ کلام اپنے اقرار کے مقتضی پر جاری نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے اُس کو منکر کے بجائے قرار دیا جاتا ہے۔ اور گاہے باوجود اس کے کلام منکر ہوتا ہے۔ پھر بھی تاکید کو ترک کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُس کلام کے ساتھ کچھ کھلی ہوئی دلیلیں اس طرح کی ہوتی ہیں جن پر غور کرنے سے متکلم اپنے انکار سے رجوع کر سکتا ہے۔ اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اِنَّكُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَمَیِّتُوْنَ ثُمَّ اِنَّكُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ" سے دی گئی ہے کہ یہاں پر موت کو اگرچہ اُس کا انکار نہیں کیا گیا ہے۔ تاہم اُسے دو تاکیدوں کے ساتھ موکد کیا ہے

اور اس کا سبب یہ ہے مخاطب لوگوں کے خواب غفلت میں غرق ہونے کی وجہ سے انہیں ایسے شخص کے مقام میں رکھا ہے کہ موت کا منکر ہو۔ پھر اس کے ساتھ بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کیے جانے) کو ایک ہی تاکید سے موکد بنایا ہے۔ گو اُس کا برا مانا جانا اور انکار بہت شدید طور سے ہوتا تھا مگر اس کا سبب یہ ہے کہ اُس کی دلیلیں کھلی ہوئی ہونے کے باعث وہ اس قابل تھی کہ اُس کا انکار نہ کیا جائے۔ لہٰذا مخاطب لوگوں کو اُس کی واضح دلیلوں پر غور کرنے کی آمادگی دلانے کے واسطے اُنہیں غیر منکر لوگوں کے مرتبہ میں رکھا۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "لَا رَیْبَ فِیْهِ" یہاں پر قرآن سے حرف لا کے ساتھ استغراق کے ڈھنگ پر رَیْبَ (شک) کی نفی کی گئی ہے۔ باوجود اس کے کہ شک کرنے والوں نے اس کے بارہ میں شک کیا تھا۔ مگر اُن روشن دلیلوں پر جو اس ریب (شک) کو زائل بنا دیتے ہیں۔ اعتماد کرتے ہوئے شک کرنے والوں کے شک کو اسی طرح بمنزلہ عدم (نہ ہونے کے) مانا جس طرح کہ انکار کو اسی باعث سے بمنزلہ عدم انکار کے تصور کیا تھا۔

زمخشریؒ کا قول ہے کہ "موت کی تاکید میں انسان کو اس بات پر آگاہ بنانے کے لئے مبالغہ کیا گیا کہ وہ ہر وقت اُس کو اپنا نصب العین بنائے رہے۔ اور کبھی اس بات سے غافل نہ ہو کہ اجل اُس کی تاک میں نہیں ہے کیونکہ انجام کار انسان کی موت ہے۔ پس گویا کہ موت کا جملہ ایسے معنی کی وجہ سے تین مرتبہ موکد کیا گیا۔ اس واسطے انسان دنیا میں حد درجہ کی کوشش کرتا اور سمجھتا ہے کہ جیسے وہ ہمیشہ اُسی میں رہے گا۔ اور بعث کا جملہ صرف اِنَّ کے ساتھ موکد کیا گیا۔ جس کا سبب یہ ہے کہ وہ ایسے مقطوع بہ (یقینی) امر کی صورت میں نمایاں کیا گیا ہے جس میں کوئی نزاع ممکن ہی نہیں اور وہ کسی طرح کا انکار قبول نہیں کرتا۔ اور تاج ابن الفرکاح کا قول ہے "خدا تعالیٰ نے موت کی تاکید دہریہ لوگوں کی تردید کے واسطے کی ہے جو کہ نوعِ انسان کے سقف سے لے کر خلف تک باقی اور دائم رہنے کے قائل ہیں اور بعث کی تاکید سے یہاں اس لئے مستغنی ہو گیا کہ اُس کی تاکید اور اس کے منکر کی تردید بہت سی جگہوں پر ہو چکی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "قُلْ بَلٰی وَرَبِّی لَتُبْعَثُنَّ"۔

تاج ابن الفرکاح کے سوا کسی اور شخص کا بیان ہے "چونکہ عطف اشتراک کا مقتضی ہوتا ہے اس واسطے کہ جملہ اول میں لام کا ذکر ہو جانا دوبارہ اُس کے لانے سے مستغنی بنا گیا۔ اور کبھی اسی لام تاکید کے ساتھ اُس طالبِ خبر کے لئے تاکید کلام کی جاتی ہے۔ جس کو کسی پہلے ذکر کیے ہوئے امر سے خبر کی ایک جھلک نظر آ گئی ہو اور وہ اُس کا مشتاق بن گیا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا تُخَاطِبْنِیْ فِی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا اِنَّهُمْ مُّغْرَقُوْنَ" یعنی اے نوح تم مجھ سے اپنی قوم کے بارہ میں کچھ دعا نہ کرو۔ پس یہ کلام اپنے خبر کی کچھ کچھ جھلک سی دکھا رہا ہے۔ اور یہ بتاتا ہے کہ درحقیقت ان لوگوں پر عذاب ثابت ہو گیا۔ اس وجہ سے یہ ایسا مقام بن گیا جہاں مخاطب اس تردد میں مبتلا ہے کہ آیا اُن پر عذاب ہو لیا یا ابھی نہیں اور اسی تردد کو رفع کرنے کے لئے بتاکید کہا گیا۔ اِنَّهُمْ مُّغْرَقُوْنَ بے شک وہ لوگ ڈوبنے ہی والے ہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمْ" بھی ہے۔ جبکہ خدا تعالیٰ نے آدمیوں کو تقویٰ کا حکم دیا اور اُس کے ثمرہ کا ظہور اور اُس کے ترک پر ایسے عقاب (عذاب) کا ذکر فرمایا۔ جس کا محل آخرت ہے تو اب مخاطبین کی طبیعتیں روزِ قیامت سننے کے لئے مشتاق ہو گئیں اور خدا تعالیٰ نے اُسے یوں تاکید کے ساتھ بیان فرمایا "اِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَیْءٌ عَظِیْمٌ" تاکہ اُس پر وجوب کا تقرر ہو جائے اور پھر اسی انداز پر ہے قولہ تعالیٰ "وَمَاۤ اُبَرِّئُ نَفْسِیْ"۔ اس میں مخاطب اس چکر اور تردد میں پڑ گیا کہ آخر متکلم اپنے نفس کو جو کہ بری اور پاک ہے اور اُس کی عصمت اور اُس کا بدی میں نہ مبتلا ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ کیونکر گناہ سے بری نہیں کر سکتا؟ لہٰذا

اُس کی تا کیدا پنے قول "اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ" سے کر دی۔ اور کبھی کلام کی تا کید رغبت دلانے کے قصد سے کی جاتی ہے۔ جیسے "فَتَابَ عَلَيْهِ اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ" یہاں ایک جملہ میں چار تا کیدیں آئیں۔ جس کا مقصد بندوں کو توبہ کی طرف رغبت دلانا ہے اور جن ادواتِ تا کید کا یہاں ذکر ہوا ہے۔ ان کے معانی اور موقعوں کا مفصل بیان اب سے پہلے چالیسویں نوع میں ہو چکا ہے۔

فائدہ جس وقت کہ اِنَّ اور لام تا کید کا باہم اجتماع ہوتا ہے تو یہ بات بمنزلہ اس کے ہوتی ہے کہ گویا جملہ کو تین دفعہ مکرر کیا گیا ہے۔ کیونکہ اِنَّ سے دو بار تکرار کا فائدہ حاصل ہوا کرتا ہے اور پھر اُس پر لام بھی داخل ہو تو وہ تین مرتبہ تکرار ہو جاتی ہے۔ کسائی کا قول ہے لام خبر کی تا کید اور اِنَّ اسم کی تا کید کے لئے بھی آتا ہے۔ مگر اس بات میں ایک طرح کا مجاز ہے۔ اس لئے کہ تا کید نسبت (حکمیہ) کی ہوا کرتی ہے نہ کہ اسم و خبر کی۔ اور اسی طرح نون تا کید ثقیلہ بمنزلہ تین بار فعل کے مکرر لانے کے ہے اور نون تا کید خفیفہ اس کے دوبارہ مکرر بنانے کے مرتبہ میں ہے۔ اور سیبویہ کہتا ہے یَـا اَيُّهَـا کی مثال میں اَیُّ میں الف اور ھا کا الحاق تا کید کے لئے ہوا ہے۔ پس گویا کہ تم نے یَـا حرفِ ندا کی دو بار تکرار کی اور اُسم تنبیہ بن گیا۔ یہ سیبویہ کا کلام ہے اور زمخشری نے بھی اُسی کی پیروی کی ہے۔

فائدہ قولہ تعالیٰ "وَيَقُوْلُ الْاِنْسَانُ ءَاِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ اُخْرَجُ حَيًّا" اس کی بابت جرجانی اپنی کتاب نظم القرآن میں کہتا ہے کہ "اس میں لام تا کید کا نہیں ہے اس واسطے کہ یہ منکر ہے اور جس بات کا انکار کر دیا گیا ہو وہ ثابت کس طرح کی جا سکتی ہے؟ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس بات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ کلام نقل کرنے کے طور پر کہا جو کہ آنحضرت سے اوَّلاً تا کید کے ساتھ صادر ہوا تھا۔ پھر خدا تعالیٰ نے اُس کلام کی حکایت فرمائی اور اسی کلام پر آیت کا نزول ہو گیا۔

دوسری نوع کلمہ میں زائد حروف کا داخل ہونا ہے۔ ابن جنی کا بیان ہے "عرب کے کلام میں ہر ایک زائد کیا جانے والا حرف دوبارہ جملہ کے اعادہ کرنے کا قائم مقام ہوتا ہے"۔ اور زمخشری اپنی قدیم کتاب کشاف میں بیان کرتا ہے کہ مَا اور لَيْسَ کی خبر میں حرفِ با اسی طرح تا کید نفی کے واسطے آتا ہے۔ جس طرح لام تا کید ایجاب کا فائدہ دیتا ہے۔ کسی عالم سے حرف کے ساتھ تا کید کا فائدہ اور اُس کے معنی دریافت کئے گئے۔ اس لئے کہ حرف کا ساقط کر دینا معنی میں کوئی خلل نہیں پیدا کرتا تو کیوں؟ اُس عالم نے جواب دیا "اس بات کو طبیعت دار لوگ ہی جانتے ہیں جن کو حرف کی زیادتی سے وہ معنی حاصل ہوتے ہیں جو کہ اُس کے گرا دینے سے باقی نہیں رہتے۔ اور ایسے شخص کی مثال وہ آدمی ہے جو طبعاً شعر کے وزن (موزونیت) کا شناخت کرنے والا ہوتا ہے۔ اور جب اُسے کسی نقص کی وجہ سے شعر میں کوئی تغیر محسوس ہوتا ہے تو وہ اُسے ناپسند کر دیتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ اس وقت میں اپنی طبیعت کو اُس حالت کے خلاف پاتا ہوں۔ جیسے کہ درستی وزن کے حال میں اس شعر کے سننے سے کیفیت حاصل ہوا کرتی ہے" اور اسی طرح ان حروف کے نقصان سے مطبوع کا دل پراگندہ ہو جاتا اور ان کی زیادتی سے اُس کی طبیعت ایک ایسے معنی کو پاتی ہے جو کہ اُس کی حالتِ نقصان کے معنی سے خلاف ہوتے ہیں۔

حرف اور افعال کے بارہ میں زیادتی کا باب بہت قلیل ہے اور اسماء کی زیادتی کا باب اور بھی کمتر ہے۔ حروف میں سے اِنْ. اَنْ. اِذْ. اِذَا. اِلٰى. اَمْ. با. فا. فِيْ. کاف. لام. لا. مَا. مِنْ اور واو اتنے حروف زائد لائے جاتے ہیں۔ اور ان

کا بیان ادوات کی نوع میں بتفصیل گزر چکا ہے۔ افعال میں سے کَانَ اور اَصْبَحَ صرف یہ دو فعل زائد ہونے والے پائے گئے ہیں۔ کَانَ زائدہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "کَیْفَ نُکَلِّمُ مَنْ کَانَ فِی الْمَهْدِ صَبِیًّا" اور اَصْبَحَ کے زائد آنے کی مثال دی گئی ہے۔ فَاَصْبَحُوْا خَاسِرِیْنَ:

زمانی کا بیان ہے کہ "معمول اور عادت کی بات یہ ہے کہ جس شخص کو کوئی ایسا مرض ہوتا ہے جو کہ رات کے وقت زائد ہو جاتا ہے۔ وہ شخص صبح کے وقت اس علت سے نجات پانے کی امید رکھا کرتا ہے۔ اسی واسطے یہاں اَصْبَحَ کو استعمال کیا گیا کیونکہ اس طرح اُن لوگوں کو خُسْرَان (گھاٹا) اُسی وقت میں حاصل ہوا۔ جس وقت میں اُنہیں اس آفت سے نجات پانے کی توقع تھی لہٰذا اس جگہ بھی اَصْبَحَ زائدہ نہیں ہے"۔ اور السّمآء کی بابت اکثر علمائے نحو نے صاف طور سے کہا ہے کہ وہ زائد نہیں لائے جاتے۔ مگر مفسرین کے کلام میں چند جگہوں میں اسماء پر بھی زائد ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ "فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ" میں مثل کا لفظ جو اسم ہے زائد بتایا گیا ہے۔ اور اس کے معنی محض بِمَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ قرار دیئے گئے ہیں۔

تیسری نوع تاکید صناعی ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) تو کید معنوی اور یہ تاکید لفظ کُلٌّ اَجْمَعُ. کِلَا اور کِلْتَا کے ساتھ ہوتی ہے۔ جیسے فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِکَةُ کُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اس تاکید کا فائدہ تَوَهُّمِ مَجَاز کا رفع کرنا اور عدم شمول ہے۔ اور فراء نے یہ کہا ہے کہ کُلُّهُمْ کے لفظ نے اس بات کا فائدہ دیا ہے جو کہ اوپر مذکور ہوئی اور اَجْمَعُوْنَ کے لفظ نے یہ فائدہ دیا ہے کہ فرشتوں نے متفرق طور پر سجدہ نہیں کیا تھا بلکہ سب نے اکٹھا سجدہ کیا۔

(۲) تاکید لفظی یہ پہلے لفظ کے تکرار کا نام ہے۔ اس طرح کہ یا اُسی لفظ کو مکرر لایا جاتا ہے اور یا اُس کے مرادف لفظ کے ساتھ تکرار کی جاتی ہے۔ تَکْرِیْر بِالْمُرَادِف کی مثالیں ہیں۔ ضَیِّقًا حَرَجًا کسرہ را کے ساتھ اور غَرَابِیْبُ سُوْدٌ اور صفار نے اس اعتبار پر کہ قولہ تعالیٰ "مَا اِنْ مَّکَّنّٰهُمْ فِیْهِ" میں مَا اور اِنْ دونوں نفی ہی کے واسطے آئے ہیں۔ اس کو بھی ایسی ہی تاکید لفظی کی قسم سے گردانا ہے۔ اور صفار کے سوا کسی اور شخص نے قولہ تعالیٰ "قِیْلَ ارْجِعُوْا وَرَآءَکُمْ فَالْتَمِسُوْا نُوْرًا" کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ وَرَآءَ کا لفظ یہاں پر ظرف نہیں ہے۔ اس واسطے کہ اِرْجِعُوْا کا لفظ خود ہی اُس کی خبر دیتا ہے بلکہ وہ اِرْجِعُوْا کے معنی میں اسم فعل ہے۔ اور گویا یہاں پر خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ اِرْجِعُوْا اِرْجِعُوْا اور تکرار لفظی کے ساتھ تاکید لفظی اسم۔ فعل اور حرف اور جملہ سبھوں میں آتی ہے۔ اسم میں ایسی تاکید لفظی کی مثال ہے۔ قَوَارِیْرَا قَوَارِیْرَا اور دَکًّا دَکًّا اور فعل کی مثال ہے فَمَهِّلِ الْکٰفِرِیْنَ اَمْهِلْهُمْ اسم فعل کی مثال ہے۔ هَیْهَاتَ هَیْهَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ اور حرف کی مثال ہے۔ فَفِی الْجَنَّةِ خٰلِدِیْنَ فِیْهَا اور اَیَعِدُکُمْ اَنَّکُمْ اِذَا مِتُّمْ وَکُنْتُمْ تُرَابًا وَّعِظَامًا اَنَّکُمْ اور تاکید جملہ کی مثال ہے۔ اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا ۔ اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا مگر جملہ کی تاکید میں بہتر یہ ہے کہ دوسرا جملہ ثُمَّ کے ساتھ مقترن ہو جیسے وَمَا اَدْرٰکَ مَا یَوْمُ الدِّیْنِ ثُمَّ مَا اَدْرٰکَ مَا یَوْمُ الدِّیْنِ اور کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ ثُمَّ کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ اور منجملہ اسی نوع کے ضمیر متصل کی تاکید ضمیر منفصل کے ساتھ ہے مثلاً اُسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّةَ. اِذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّکَ فَقَاتِلَا اور وَاِمَّا اَنْ نَّکُوْنَ نَحْنُ الْمُلْقِیْنَ اور اسی نوع سے ہے ضمیر منفصل کی تاکید اُسی کی مثل کے ساتھ جیسے وَهُمْ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ

كَافِرُوْن.

(۳) تعلیم کی تاکید ہے۔ اسی کے مصدر کے ساتھ اور ایسی تاکید فعل کے دوبار مکرر لانے کے عوض میں آتی ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فعل میں تو ہم مجاز کا رفع کیا جائے۔ اور یہ بات سابق کی توکید کے خلاف ہے اس واسطے کہ وہ تاکید مسند الیہ میں مجاز کا توہم رفع کرنے کے واسطے آتی ہے۔ ابن عصفور وغیرہ نے ان دونوں تاکیدوں کے مابین یونہی فرق دکھایا ہے۔ اور اسی کے ذریعہ سے کسی اہل سنت عالم نے بعض معتزلہ کے اُس دعویٰ کو رد کر دیا ہے جو کہ اُس نے قولہ تعالیٰ "وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا میں تَكْلِيْم" (کلام کرانے) کی حقیقتاً نفی ہونے کی نسبت کیا تھا۔ اور اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ توکید مجازِ فی الفعل کو رفع کر دیتی ہے۔ اور ایسی تاکید کی مثالیں ہیں "وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا. تَمُوْرُ السَّمَآءُ مَوْرًا وَّتَسِيْرُ الْجِبَالُ سَيْرًا" اور "جَزَاءُ كُمْ جَزَآءً مَّوْفُوْرًا" اور قولہ تعالیٰ "وَتَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ الظُّنُوْنَ" اس تاکید کی مثال نہیں بلکہ اس میں "الظُّنُوْنَ" کا لفظ "ظَنٌّ" کی جمع ہے۔ کیونکہ ظن کی مختلف نوعیں ہوتی ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ رَبِّیْ شَيْئًا" اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایسی تاکید کی قسم سے ہو اور شے کا لفظ اس میں امر اور شان کے معنی میں آیا ہو۔ اور اس نوع میں اصل یہ ہے کہ منعوت کی نعت وصف مراد کے ساتھ کی جائے مثلاً "اُذْكُرُوا اللّٰهَ ذِكْرًا كَثِيْرًا" اور "وَسَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا" اور کبھی موصوف کا وصف اُسی موصوف ہی کی طرف مضاف بھی کر دیا جاتا ہے۔ جس کی مثال ہے "اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ" پھر کبھی موکد کی توکید کسی دوسرے فعل کے مصدر یا کسی اسم عین کے ساتھ بطور نائب مصدر ہونے کے کی جاتی ہے۔ جیسے "وَتَبَتَّلْ اِلَيْهِ تَبْتِيْلًا" کہ اُس کا مصدر "تبتل" تھا اور "تَبْتِيْلَ" بَتَّلَ فعل کا مصدر ہے۔ "اَنْبَتَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ نَبَاتًا" یعنی اِنْبَاتًا اس واسطے کہ نبات اسم عین ہے۔

(۴) حالِ موکدہ یعنی وہ حال جس کی تاکید کی گئی ہو۔ مثلاً "يَوْمَ اُبْعَثُ حَيًّا" "وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ". "وَاَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا". "ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ اِلَّا قَلِيْلًا مِّنْكُمْ وَاَنْتُمْ مُّعْرِضُوْنَ" اور "وَاُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِيْنَ غَيْرَ بَعِيْدٍ" اور قولہ تعالیٰ "وَلّٰى مُدْبِرًا" اسباب سے نہیں ہے اس لئے کہ منہ پھیرنا کبھی پیٹھ پھیرنے کے معنی میں نہیں آتا ہے۔ جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" اور نہ "فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا" اس قسم کی تاکید ہے اس واسطے کہ تبسم کبھی ضحک نہیں ہوا کرتا۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا" بھی اس قبیل سے نہیں ہے جس کی وجہ دونوں معنوں کا اختلاف ہے اس لئے کہ ایک شے کا فی نفسہٖ حق ہونا اور بات ہے اور اس کا اپنے ماقبل کا مصدر ہونا امر دیگر ہے۔

چوتھی نوع تکریر ہے۔ یہ تاکید سے ابلغ ہونے کے سوا فصاحت کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے اور اگرچہ کسی غلطی کرنے والے نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے تاہم وہ اختلاف معتبر نہیں۔ تکریر کے بہت سے فائدے ہیں۔

ازانجملہ ایک فائدہ تقریر (مقرر کر دینا) ہے۔ کیونکہ مشہور مقولہ ہے "اَلْكَلَامُ اِذَا تَكَرَّرَ تَقَرَّرَ" یعنی جس وقت کسی بات کو دوبار کہا گیا تو وہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے اور خود پروردگارِ عالم نے بندوں کو وہ سبب بتا دیا ہے۔ جس کے لئے قرآن میں قصہ جات اور انذار (ڈرانے والی باتوں) کی تکرار آئی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے "وَصَرَّفْنَا فِيْهِ مِنَ الْوَعِيْدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ اَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا".

دوسرا فائدہ تاکید۔

تیسرا فائدہ اُس چیز پر تنبیہ کی زیادتی ہے جو کہ تہمت کی نفی کرتی ہے تاکہ کلام کا مقبول ہونا مکمل ہو جائے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَقَالَ الَّذِیْ اٰمَنَ یَا قَوْمِ اتَّبِعُوْنِ اَهْدِكُمْ سَبِیْلَ الرَّشَادِ. یَا قَوْمِ اِنَّمَا هٰذِهِ الْحَیَاةُ الدُّنْیَا مَتَاعٌ" دیکھو اس میں اسی تنبیہ کے فائدہ کے لئے ندا کی تکرار آئی ہے۔

چوتھا نفع یہ ہے کہ جس وقت بات بڑھ جاتی ہے اور یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ کلام کا آغاز بھول جائے گا اُس وقت دوبارہ اُس کا اعادہ کر دیتے ہیں اور اُس اعادہ سے اُس کا تطریہ اور اُس کے عہد کی تجدید مراد ہوا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِیْنَ هَاجَرُوْا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوْا ثُمَّ جَاهَدُوْا وَصَبَرُوْا اِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا"۔ "وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ" الی قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوْا كَفَرُوْا بِهٖ" "لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ یَفْرَحُوْنَ بِمَا اَتَوْا وَّیُحِبُّوْنَ اَنْ یُّحْمَدُوْا بِمَا لَمْ یَفْعَلُوْا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ" اور "اِنِّیْ رَاَیْتُ اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَّالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَاَیْتُهُمْ"۔

پانچواں فائدہ تعظیم اور تہویل ہے جیسے "اَلْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ" "اَلْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ" اور "اَصْحَابُ الْیَمِیْنِ مَا اَصْحَابُ الْیَمِیْنِ" لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ "یہ نوع اپنے قبل والے نوع کی ایک قسم ہے۔ کیونکہ اُس نوع میں تکرار لفظ کے ساتھ تاکید پائی جاتی ہے لہٰذا اب اس کو ایک جداگانہ اور مستقل نوع شمار کرنا اچھا نہیں ہوسکتا۔ اور میں اس کا جواب یہ دیتا ہوں کہ وہ تاکید بہ تکرار لفظ اپنے جامع اور فارق اوصاف جداگانہ رکھتی ہے۔ اُس پر زیادتی ہونا اور اُس میں کمی کیا جانا ممکن ہے۔ اس لئے وہ بجائے خود ایک اصل ہے۔ کیونکہ وہ کبھی تکرار کے لحاظ سے تاکید ہوتی ہے اور گاہے نہیں بھی ہوتی اور ان دونوں کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اور کسی وقت صناعت (قاعدہ فن) کے اعتبار سے تکرار لفظ تاکید نہیں ہوتی اگرچہ معنی وہ تاکید کا فائدہ بھی دے۔ اور اس کی مثال وہ مثال ہے جس میں مکرر آنے والے دونوں لفظوں کے مابین جدائی واقع ہوگئی ہو اس واسطے کہ تاکید اور اُس کے موکد کے مابین فصل نہیں کیا جاتا ہے۔ جیسے "اِتَّقُوا اللّٰهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللّٰهَ" اور "اِصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلٰى نِسَاءِ الْعَالَمِیْنَ" کہ یہ آیتیں تکریر کے باب سے ہیں نہ کہ صناعی تاکید لفظی کے باب سے۔ اور اسی باب سے وہ بیشتر بیان کی گئی آیتیں بھی ہیں جن میں طول کلام کی وجہ سے تکرار کلمات ہوئی ہے اور وہ آیتیں بھی جن میں تعلقات کلمات کو تعدد حاصل ہے۔ یوں کہ دوسرا مکرر لفظ جس کلمہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے وہ اور ہے اور مکرر اول کا متعلق کچھ اور ہی ہے۔ اور اس قسم کا نام تردید رکھا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِیْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّیٌّ یُّوْقَدُ مِنْ" اس میں چار مرتبہ تردید واقع ہوئی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "فَبِاَیِّ اٰلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ" بھی اسی قبیل سے قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ گو اس کی تکرار اکتیس مرتبہ آئی ہے تاہم ہر ایک آیت اپنے ماقبل ہی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اور اسی واسطے اُس کی تعداد تین سے زائد ہوئی ورنہ کہیں ان تمام مکرر آیتوں کا تعلق ایک ہی شے کے ساتھ ہوتا تو اُن کی تکرار کبھی تین سے زائد مرتبہ نہ آتی۔ اس واسطے کہ تاکید اس تعداد سے آگے نہیں بڑھا کرتی ہے۔ اس بات کو ابن عبدالسلام وغیرہ نے کہا ہے۔ اور اس کے علاوہ اگرچہ اس میں سے

بعض آیتیں نعمۃ بھی نہیں ہیں تاہم تحذیر (ڈرانے) کے لئے نعمۃ (خفگی اور عذاب) کی یاد دہانی بھی ایک نعمت ہی ہے۔
کسی سے سوال کیا گیا تھا کہ قولہ تعالیٰ "کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ" میں کون سی نعمت (کا ذکر) ہے؟" تو اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں اور اُن میں سب سے اچھا جواب یہ ہے "خدا تعالیٰ کے اس فرمان میں یہ نعمت کیا کم ہے کہ انسان کو دارالہموم (دنیا) سے دارالسرور (آخرت) کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے اور مومن اور نیکوکار کو فاجر کے ہاتھوں سے نجات دلا دی جاتی ہے"۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَیْلٌ یَّوْمَئِذٍ لِّلْمُکَذِّبِیْنَ" سورۃ المرسلات میں اس واسطے بار بار آیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے مختلف قصوں کو بیان فرمایا اور ہر ایک قصہ کے بعد یہ قول وارد کیا ہے۔ گویا کہ اُس نے یہ فرمایا کہ اس قصہ کو جھٹلانے والے کی اُس دن سخت خرابی ہے۔ پھر ایسے ہی سورۃ الشعراء میں قولہ تعالیٰ "اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَةً وَمَا کَانَ اَکْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِیْنَ وَاِنَّ رَبَّکَ لَهُوَ الْعَزِیْزُ الرَّحِیْمُ" آٹھ مرتبہ مکرر کیا گیا ہے۔ اور ہر مرتبہ ایک نئے قصہ کے بعد آیا ہے۔ لہٰذا ہر ایک ایسی آیت میں لفظ "بِذٰلِکَ" کے ساتھ اُس نبی کے قصہ کی جانب اشارہ ہوا ہے جو کہ پہلے مذکور ہو لیا ہے۔ اور اُس قصہ میں جس قدر خدا کی قدرت کی نشانیاں اور عبرت دلانے والی باتیں ہیں اُن کی طرف بھی اس نے اشارہ کیا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَا کَانَ اَکْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِیْنَ" سے بالخصوص اُسی نبی کی قوم کی جانب اشارہ ہے اور چونکہ اُس کا مفہوم یہ تھا کہ اُس کی قوم کے بہت ہی کمتر آدمی ایمان لائے۔ لہٰذا خدا تعالیٰ نے اپنے دو وصف عزیز اور رحیم بیان کئے تا کہ اس سے اُس قوم کے نہ ایمان لانے والوں پر عزت (گراں ہونے) اور ایمان قبول کرنے والوں پر رحمۃ (مہربان ہونے) کا اشارہ پایا جائے۔
اور ایسے ہی سورۃ القمر میں "وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّکْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّکِرٍ" کی تکرار ہوئی ہے۔
زمخشریؒ کہتا ہے "اس کی تکرار کا مدعا یہ ہے کہ لوگ اُس میں ہر ایک خبر سننے کے وقت ایک طرح کی نصیحت اور تنبیہ پائیں اور معلوم کریں کہ اُن خبروں میں سے ہر ایک خبر اعتبار کی مستحق اور اس کے ساتھ مخصوص ہے اور انہیں متنبہ ہو جانا لازم ہے تا کہ سرور اور غفلت ان پر غالب نہ آ جائے۔
کتاب عروس الافراح میں بیان ہوا ہے "پس اگر تم یہ کہو کہ ہر ایک آیت سے اُسی کا ماقبل مراد ہے تو یہ بات اطناب کچھ نہیں بلکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک لفظ سے وہ بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے لفظ کی مراد سے جداگانہ ہے؟" تو میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ اگر ہم لفظ کے عموم کا اعتبار کریں اور اس کے قائل بنیں تو کہیں گے کہ ہر ایک سے وہی بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے سے مراد ہے۔ لیکن اس کی تکرار اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مائلی (متصل) قصہ میں نص اور مائلی کے غیر میں ظاہر رہے۔ پھر اگر تم کہو کہ "اس امر کے ماننے سے تاکید لازم آتی ہے"۔ تو میں کہوں گا کہ "ہاں بات یہی ہے۔ اور اس پر یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ تاکید تین مرتبہ سے زائد نہیں آتی۔ کیونکہ یہ قاعدہ اُس تاکید میں جاری ہوتا ہے جو کہ تابع ہے اور یہ بات کہ ایک شے کا ذکر تین سے زائد متعدد مقاموں میں کیا جائے تو یہ ہرگز ممتنع نہیں ہے"۔
اسی کے قریب قریب وہ قول بھی ہے جس کو ابن جریرؒ نے قولہ تعالیٰ "وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ۚ وَلَقَدْ وَصَّیْنَا الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ مِنْ قَبْلِکُمْ وَاِیَّاکُمْ اَنِ اتَّقُوا اللّٰهَ ۚ وَاِنْ تَکْفُرُوْا فَاِنَّ لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ۚ وَکَانَ اللّٰهُ غَنِیًّا حَمِیْدًا" اور قولہ تعالیٰ "وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ۚ وَکَفٰی بِاللّٰهِ وَکِیْلًا" کی

تفسیر میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے "اگر کہا جائے کہ یہاں پر یکے بعد دیگرے دو آیتوں میں برابر قولہ تعالیٰ "وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" کے تکرار کی کیا وجہ ہے؟ تو ہم جواب دیں گے کہ اس کی وجہ دونوں جگہ آسمانوں اور زمین کی موجودات کی خبر دہی کے معنوں میں اختلاف ہونا ہے۔ کیونکہ دو آیتوں میں سے ایک آیت میں موجود علوی اور سفلی کے بابت جو خبر دی گئی ہے وہ اس بات کا بیان ہے کہ وہ موجودات اپنے باری تعالیٰ کی محتاج ہیں۔ اور باری تعالیٰ جل شانہ اُن سے بالکل غنی ہے۔ اور دوسری آیت میں یہ بیان ہوا ہے کہ اُن کا باری تعالیٰ اُن کی حفاظت کرتا' اُن کا علم رکھتا اور اپنی تدبیر سے اُن کا نظام قائم رکھتا ہے"۔ ابن جریر کہتا ہے پھر اگر کوئی یہ کہے کہ اس جواب کی درستی کیونکر معلوم ہوسکتی ہے کیونکہ یہاں تو "وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيْدًا" اور "وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيْلًا" کہا گیا ہے اور اس میں حفظ و تدبیر کا کہیں بھی نام نہیں آیا؟ تو اس کے جواب میں کہنا چاہیے کہ "پہلی آیت میں کوئی ایسی بات پائی نہیں جاتی جو اپنی معیت میں خدا تعالیٰ کو حفظ و تدبیر کے وصف سے بھی موصوف بنانے کے ساتھ ختم کیے جانے کی صلاحیت رکھتی ہو"۔

اور اللہ پاک فرماتا ہے "وَاِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقًا يَّلْوٗنَ اَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتٰبِ لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتٰبِ"۔

راغب کا بیان ہے۔ پہلا لفظ کتاب اُس نوشتہ پر دلالت کرتا ہے جسے اُن لوگوں نے اپنے ہاتھوں لکھا تھا اور جس کا ذکر قولہ تعالیٰ "فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِاَيْدِيْهِمْ" میں آیا ہے۔ اور دوسری کتاب کے لفظ سے توراۃ مراد ہے۔ لفظ سوم سے کُتبِ الٰہی کی تمام تر جنس مراد ہے۔ یعنی کُتُبَ اللّٰهُ اور اس کے کلام کی ہر ایک شے۔

جس کلام کو تکرار کی قسم سے خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ اس باب سے نہیں ہوتا اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "قُلْ يَا اَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ" تا آخر سورۃ۔ اس میں لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ سے مراد ہے کہ تم آئندہ زمانہ میں جن کی عبادت کرو گے "وَلَا اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ" یعنی بحالت موجودہ۔ "مَا اَعْبُدُ" آئندہ زمانہ میں "وَلَا اَنَا عَابِدٌ" یعنی فی الحال "مَا عَبَدْتُّمْ" زمانہ ماضی میں "وَلَا اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ" زمانہ آئندہ میں "مَا اَعْبُدُ" یعنی موجودہ زمانہ میں۔ غرض کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماضی' حال اور استقبال تینوں زمانوں میں اس سورۃ کے ذریعہ سے کفار کے معبودوں کی عبادت کا انکار مقصود رکھا ہے۔

اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدٰىكُمْ" جس کے بعد خداوند کریم فرماتا ہے "فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَآءَكُمْ" اور بعد ازیں پھر ارشاد کرتا ہے "وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْٓ اَيَّامٍ مَّعْدُوْدٰتٍ" ان سب آیتوں میں جتنی مرتبہ ذکر اللہ کی تاکید وارد ہوئی ہے۔ اُن میں ہر ایک ذکر سے ایک ایسی بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے ذکر سے مراد نہیں لی جاتی۔

پہلے ذکر سے بمقام مزدلفہ۔ قزح میں وقوف (ٹھہرنا) کرنے کے وقت ذکر کرنا مراد ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدٰىكُمْ" اُسی ذکر کے دوبارہ اور سہ بارہ مکرر کرنے کی جانب اشارہ نکلتا ہے۔ اور اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے طواف اضافہ مراد لیا گیا ہو۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے عقب میں خدا تعالیٰ نے "فَاِذَا قَضَيْتُمْ" ارشاد فرمایا ہے۔ اور تیسرے ذکر سے "جَمْرَةُ الْعُقْبَة" کو کنکریاں مارنے کی طرف اشارہ ہے۔ پھر آخری ذکر سے تشریق کے دنوں میں

شیطانوں کو کنکریاں مارنے کا ایماء پایا جاتا ہے۔

اور اسی تکرار کے قبیل سے حرف اضراب کا مکرر لانا بھی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "بَلْ قَالُوْٓا اَضْغَاثُ اَحْلَامٍۭ بَلِ افْتَرٰىهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ" اور قولہ تعالیٰ "بَلِ ادّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِی الْاٰخِرَةِ بَلْ هُمْ فِیْ شَكٍّ مِّنْهَا بَلْ هُمْ مِّنْهَا عَمُوْنَ" اور اسی باب سے قولہ تعالیٰ "وَمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِیْنَ" کہ اس کے بعد فرمان ہوتا ہے "وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِیْنَ" دوسری مرتبہ اس بات کی تکرار آیت دوم میں یوں کی گئی تا کہ یہ حکم ہر ایک مطلقہ عورت کے واسطے عام ہو جائے۔ کیونکہ پہلی آیت کا حکم اُسی طلاق میں دی گئی عورت سے خاص تھا جس کو ادائے مہر اور مس کرنے سے قبل ہی طلاق مل گئی ہو۔ اور اس کے بارہ میں ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ پہلی آیت وجوب کی مشعر (خبر دینے والی) نہ تھی اسی واسطے جبکہ وہ نازل ہوئی اُس وقت کسی صحابیؓ نے یہ بات کہی کہ اختیار ہے تم چاہو تو اس کے ساتھ احسان کرو اور نہ چاہو تو نہ سہی۔ لہٰذا دوسری آیت نازل ہوئی''۔ اس روایت کا راوی ابن جریرؒ ہے۔

اور امثال (ضرب المثلون) کا مکرر لانا بھی مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَا یَسْتَوِی الْاَعْمٰى وَالْبَصِیْرُ وَلَا الظُّلُمٰتُ وَلَا النُّوْرُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُوْرُ وَمَا یَسْتَوِی الْاَحْیَآءُ وَلَا الْاَمْوَاتُ" اور اسی طرح خدا تعالیٰ نے سورۃ البقرہ کے شروع میں منافق لوگوں کی مثال آگ جلانے والے شخص سے اور پھر اُسی کی مثال اَصْحَابُ الصَّیِّبِ (بارش میں مبتلا ہونے والے لوگوں) کے ساتھ دی ہے۔ زمخشریؒ کہتا ہے ''یہ دوسری مثال پہلی مثال کی نسبت بلیغ تر ہے کیونکہ یہ حیرت کی زیادتی' معاملہ کی سختی اور اُس کے ناگوار ہونے پر زیادہ وضاحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے'' وہ کہتا ہے ''اور اسی واسطے خدا تعالیٰ نے اس مثال کو موخر کیا بحالیکہ وہ لوگ ایسی حالت میں اَهْوَنُ (آسان اور کم درجہ کے عذاب) سے اَغْلَظُ (سخت اور آفت خیز ترین عذاب) کی طرف تدریجی ترقی کرتے جاتے تھے۔ اور اسی باب سے قصص کا مکرر لانا بھی ہے مثلاً آدمؑ' موسیٰؑ اور نوحؑ وغیرہ انبیاء کے حالات اور قصص کا بار بار وارد ہونا۔ کسی عالم کا قول ہے کہ'' خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب کے ایک سو بیس مواضع میں موسیٰؑ کا ذکر فرمایا ہے۔

ابن العربی اپنی کتاب القواصم میں بیان کرتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے نوحؑ کا موسیٰؑ کا قصہ پچیس آیتوں میں اور موسیٰؑ کا قصہ نوے آیتوں میں بیان کیا ہے۔ اور بدر بن جماعۃؒ نے اس بارہ میں ایک مستقل کتاب ہی تالیف کر ڈالی ہے۔ جس کا نام اُس نے ''المقتنص فی فوائد تکرار القصص'' رکھا ہے۔ اُس نے اس کتاب میں قصص کی تکرار کے بہت سے فائدے درج کئے ہیں۔

از انجملہ ایک یہ فائدہ لکھا ہے کہ'' ہر ایک تکرار کے موضع میں کوئی ایسی چیز قصہ میں زیادہ کر دی گئی ہے۔ جس کا ذکر قبل ازیں دوسرے مقام پر اُسی قصہ میں نہیں ہوا تھا یا یہ کہ کسی نکتہ کی وجہ سے کوئی کلمہ دُوسرے کلمہ سے بدل دیا گیا ہے اور یہ بات فن بلاغت کے جاننے والوں کی عادت میں داخل ہے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ ایک شخص قرآن کریم کا کوئی قصہ سن کر اپنے وطن اور گھر بار کی طرف واپس چلا جاتا تھا۔ تو اس کے بعد دوسرے لوگ ہجرت کر کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آتے تھے اور اُس قرآن کو سنتے تھے جو کہ اُن کے

بیشتر جانے والے لوگوں کے چلے جانے کے بعد نازل ہوا تھا۔ اس لئے اگر قصص کی تکرار قرآن میں نہ ہوتی تو یہ دقت پڑتی کہ ایک قوم کو محض موسیٰ کا قصہ معلوم ہوتا۔ اور دوسری قوم محض عیسیٰ کے قصہ کے آگاہ بنتی۔ غرضیکہ اسی طرح تمام قصص کی حالت ہوتی کہ کوئی شخص کسی قصہ کو جانتا اور کسی کو کوئی قصہ معلوم ہوتا۔ لہٰذا خداوند کریم نے یہ ارادہ کیا کہ تمام لوگ اُن قصص کے علم میں باہم شریک رہیں اور اس طرح اُس قصہ کی تکرار میں ایک قوم کو فائدہ پہنچے تو دوسری قوم کو مزید تاکید حاصل ہو۔

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ ایک ہی کلام کو کثیر تونن (طریقوں) اور اسالیب (جمع اسلوب بمعنی انداز) مختلفہ کے ساتھ ظاہر کیا جائے جس کی فصاحت مخفی نہیں ہے۔

چوتھا نفع یہ تھا کہ جس طرح احکام کی نقل سے اُس کے دواعی (ترغیب دلانے والی باتیں) کی توفیر (زیادتی) ہوتی ہے اُس طرح پر قصص کے نقل سے اُن کی جانب توجہ دلانے والے اسباب کی کثرت نہیں ہوا کرتی۔ اس واسطے قصص کو بار بار بیان کیا گیا اور احکام کی تکرار نہیں ہوئی۔

پانچواں مفید امر یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس قرآن کو نازل فرمایا اور (عرب کی) قوم اس کا مثل لا سکنے سے عاجز رہی۔ پھر پروردگار عالم نے اُن کے عجز کا معاملہ یوں اور واضح کر دیا کہ ایک ایک قصہ کو کئی جگہوں میں مکرر ذکر کیا۔ اور اس طرح اُنہیں جتا دیا کہ وہ جس نظم کے ساتھ لانا چاہیں اور جیسے عبارت کے ساتھ تعبیر کرنا چاہیں کبھی قرآن کا مثل نہ لا سکیں گے اور اس بات سے عاجز ہی رہیں گے۔

چھٹا نفع یہ ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے اہل عرب سے تحدی کے طور فرمایا اور "فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ" اس وقت اگر کوئی قصہ ایک ہی جگہ میں ذکر کیا جاتا اور اُسی پر کفایت کر لی جاتی تو عربی شخص کہتا کہ "تم ہی اس کی ایسی ایک سورۃ بنالاؤ" لہٰذا خدا تعالیٰ نے ہر ایک قصہ کو متعدد سورتوں میں نازل فرمایا تا کہ ہر ایک وجہ سے مشرکین عرب کی حجت دفع کر دے۔

ساتواں نفع یہ ہے کہ ایک قصہ کی تکرار کی گئی تو ہر جگہ اُس کے الفاظ میں کمی بیشی اور تقدیم وتاخیر واقع ہوئی اور ہر مقام پر اُسلوب بیان دوسرے مقام کے اسلوب سے جداگانہ رہا۔ جس سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ ایک ہی معنی کو نظم عبارت کی مختلف اور ایک دوسرے سے بالکل الگ صورتوں میں بیان کرنے کا حیرت انگیز امر لوگوں کو حیران بنا گیا اور چونکہ انسانوں کی طبیعت جدت پسند ہے اس واسطے بحکم کلّ جدید لذیذٌ بار باران قصص کو کمال دلچسپی کے ساتھ سنتے رہے۔ اور علاوہ بریں قرآن کا یہ عجیب خاصہ بھی ظاہر ہوا کہ اُس میں باوجود ایک بات کو بار بار کہنے کے کہیں لفظی کمزوری نہیں پائی گئی ہے اور نہ لوگ اُس کے مکرر بیانوں کو سن کر ملول ہوتے ہیں۔ اور یہی بات اُسے مخلوق کے کلام سے تبائن اور ممتاز بناتی ہے۔

اور اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "پھر یوسفؑ کے قصہ کو مکرر نہ لانے اور اُسے ہی ایک انداز پر اور ایک ہی مقام میں بیان کر کے رہ جانے کی کیا حکمت ہے اور جبکہ اور قصص کی تکرار کی گئی ہے تو اس کے مکرر بیان نہ کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟" اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ اس کی کئی وجہیں ہیں

(۱) یہ کہ اس قصہ میں یوسفؑ سے عورتوں کے اظہارِ عشق کرنے کا حال اور عورتوں کی زبانی یوسفؑ کے حسن وجمال کی توصیف بیان ہوئی ہے۔ اور اُس خاتون اور اُن عورتوں کا حال اُس میں مذکور ہے جو دنیا کے حسین ترین انسان (یوسفؑ)۔

پر فریفتہ ہوگئی تھیں لہٰذا اس کا عدم تکرار بہت مناسب امر ہوا۔ کیونکہ اس میں قبائح یا شرمناک امور کے جانب سے چشم پوشی اور لوگوں کے رازوں کی پردہ داری کی خوبی پائی گئی۔ اور حاکم نے اپنے مستدرک میں وہ حدیث روایت کر کے صحیح قرار دی ہے جس میں عورتوں کو سورۃ یوسفؑ کی تعلیم دینے سے منع کیا گیا ہے''۔

(۲) یہ قصہ بخلاف دیگر قصص کے جو اس کے سوا ہیں۔ایک خصوصیت یہ رکھتا ہے کہ اس میں تکلیف اور مصیبت کے بعد راحت و آرام حاصل ہونے کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرے جس قدر قصص ہیں اُن کا مآل تباہی اور بربادی کا ذکر نکلتا ہے۔ جیسے ابلیس و آدم کا قصہ' قوم نوح کا حال' اور ہودؑ' صالحؑ اور دیگر انبیاء کی قوموں کے حالات۔ چنانچہ سورۂ یوسفؑ کی یہی خوبی جو اوپر بیان ہوئی اُس کے پڑھنے' سننے اور سمجھنے کی رغبت دلاتی ہے۔

استاذ ابواسحاق اسفرائنی کا قول ہے''خداوند تعالیٰ نے اور انبیاء کے قصص بار بار بیان کئے اور یوسفؑ کا قصہ محض ایک ہی مرتبہ۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ یہ کہ اہل عرب کا قرآن کے مثل لانے میں عاجز ہونا عیاں کیا جائے۔ اور گویا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین مکہ کو اس پردہ میں یہ بات سنائی ہے کہ اگر قرآن میرا خود ساختہ ہے تو ذرا تم یوسفؑ کے قصہ میں وہ بات کر دکھاؤ جو کہ میں نے اور تمام قصص میں کی ہے''۔

میں کہتا ہوں اور مجھ کو ایک چوتھا جواب بھی سوجھ پڑا ہے جو یہ ہے کہ سورۃ یوسف کا نزول صحابہ کی طلب کے سبب سے ہوا تھا اور اُن لوگوں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے یوسفؑ کا قصہ بیان کرنے کی درخواست کی تھی۔ جیسا کہ حاکم نے اپنے مستدرک میں اس بات کی روایت کی ہے۔ لہٰذا اس کا نزول پوری تفصیل کے ساتھ ہوا تا کہ صحابہؓ کو اُس کے ذریعہ سے قصوں کا مقصد حاصل ہو سکے اور قصوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ پوری طرح بیان ہوں اُن کے سننے سے دلچسپی حاصل ہو۔ اور اُن کے مبتدا اور منتہا دونوں طرفوں کا احاطہ کر لیا جا سکے۔

پھر پانچواں اور قوی تر جواب یہ ہے کہ انبیاء کے قصص کی تکرار سوجھ سے ہوئی کہ اُس کے ذریعہ سے ان لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبروں کا افادہ منظور تھا جنہوں نے اپنے رسولوں کو جھٹلایا تھا۔ اور چونکہ کفار مکہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بار بار تکذیب کیا کرتے تھے اس واسطے حاجت بھی تھی کہ ایسے قصص بار بار اُن کو سنائے جائیں۔ لہٰذا جس وقت وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلاتے تھے۔ اُسی وقت کوئی قصہ نزول عذاب کی دھمکی دینے والا نازل ہوتا تھا۔ اور کفار کو بتایا جاتا تھا کہ اگر وہ نہ مانیں گے تو اُن کا بھی وہی انجام ہوگا جو کہ اُن سے اگلے سرکش اور مکذب لوگوں کا انجام ہو چکا ہے۔ اور اسی سبب سے خداتعالیٰ نے کئی آیتوں میں ارشاد کیا''فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْاَوَّلِيْنَ. اَلَمْ يَرَوْا كَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ'' اور یوسف کے قصہ میں یہ غرض نہیں تھی۔ پس اُس کی تکرار غیر ضروری تھی۔ اور اسی بات سے اصحاب کہف' ذی القرنین' خضرؑ موسیٰؑ اور ذبیح کے قصص کی تکرار نہ کرنے کی حکمت بھی عیاں ہو جاتی مگر کوئی شخص اس پر یہ اعتراض کرے کہ پھر یحییٰؑ اور عیسیٰؑ کی ولادت کا قصہ دو بار کیوں بیان کیا گیا؟ حالانکہ وہ اس قبیل سے نہیں ہے جس کو تم نے ذکر کیا۔ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کا قصہ پہلی مرتبہ سورۃ کھیعص میں مذکور ہوا ہے۔ یہ سورۃ مکیہ ہے اور اس کا روئے سخن اہل مکہ کی طرف تھا اور دوبارہ اس قصہ کو سورۃ آل عمران میں بیان کیا گیا اور یہ سورۃ مدنیہ ہے اُس میں اُس قصہ کے نزول کی وجہ یہ تھی کہ اُن کے ساتھ نجران کے عیسائیوں اور یہودیوں کو اُس وقت مخاطب بنایا گیا تھا جبکہ وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تھے۔ اور

اسی سبب سے اُس کے ساتھ باہم حجت لانے اور مباہلہ کرنے کا ذکر متصل ہوا ہے۔

پانچویں نوع صفت ہے اور یہ کئی اسباب سے وارد ہوتی ہے۔

اول تخصیص فی النکرہ کے سبب سے مثلاً "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ"۔

دوم معرفہ میں توضیح یعنی مزید بیان کرنے کے لئے جیسے "وَرَسُوْلِهِ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ"۔

سوم مدح وثنا کے واسطے اور منجملہ اس کے خدا تعالیٰ کی صفتیں ہیں۔ مثلاً "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ○ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ○ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ○ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" اور "هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ" اور اسی قسم سے ہے "يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا" کیونکہ یہ وصف مدح اور اسلام کا شرف ظاہر کرنے کے لئے ہے۔ اور اس کے ذریعہ سے یہودیوں کی تعریض کرنا اور اُن کو ملت اسلام سے دور بتانا ہے جو کہ تمام انبیاء کا دین ہے اور اُن پر یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ وہ لوگ اس پاکیزہ مذہب سے بہت دور پڑے ہیں"۔ یہ بات زمخشری نے بیان کی ہے۔

چہارم ذم (مذمت) کے سبب سے مثلاً "فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ"۔

پنجم رفع ابہام کے لئے تاکید کے سبب سے۔ جیسے "لَا تَتَّخِذُوْا اِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ" یہاں "اِلٰهَيْنِ" تثنیہ کے لئے آچکا ہے لہٰذا اس کے بعد "اثنین" کا لفظ صفت موکدہ ہے اور خدا کے ساتھ کسی اور کو شریک عبادت کرنے سے ممانعت کی غرض سے آیا ہے۔ وہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ دو معبودوں کے اختیار کرنے سے منع کرنا محض اس وجہ سے ہے کہ وہ معبود صرف دو ہیں۔ اور وہ ان دونوں معبودوں کے عاجز ہونے کا کوئی فائدہ نہیں دیتا۔ اور چونکہ وحدۃ کے اطلاق سے نوعیۃ مراد لے جاتی ہے۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ((اِنَّمَا نَحْنُ وبنو المطلب شيءٌ وَاحِدٌ)) یعنی ہم اور مطلب کے بیٹے ایک ہی چیز ہیں۔ اور وحدۃ کے اطلاق سے عدۃ (شمار) کی نفی بھی مراد لی جاتی ہے۔ اور تثنیہ کے صیغہ میں بھی اُسی اطلاق کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی اگر فقط "لَا تَتَّخِذُوْا اِلٰهَيْنِ" کہا جاتا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ خدا تعالیٰ کی ممانعت الہ (معبودوں) کے دو جنسوں کو معبود بنانے کی بابت ہے اور یہ جائز ہے کہ ایک ہی نوع کے متعدد معبودوں کو اختیار کر لیا جائے۔ اور اسی بنا پر خدا تعالیٰ نے اپنے قول "اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ" کو وحدۃ کے ساتھ موکد بنایا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَاسْلُكْ فِيْهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ كُلٍّ" کو تنوین کے ساتھ پڑھنے کے اعتبار پر اسی قسم میں شمار ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ "فَاِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ نَفْخَةٌ وَّاحِدَةٌ" میں صور پھونکے جانے کے تعدد کا وہم رفع کرنے کیلئے تاکید وارد کی گئی ہے۔ کیونکہ یہ صیغہ (نَفْخَة) کبھی کثرت بھی دلالت کرتا ہے۔ جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا" اس میں نعمۃ کا لفظ کثرت دال پر ہے۔ مگر قولہ تعالیٰ "فَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ" میں "كَانَتَا" کا لفظ خود ہی تثنیہ کا فائدہ دے رہا ہے۔ پس "اِثْنَتَيْنِ" کے ساتھ اُس کی تفسیر کرنے سے کوئی مزید فائدہ نہیں حاصل ہوتا۔ اخفش اور فارسی نے اس بات کا جواب یوں دیا ہے کہ "اُس نے (اِثْنَتَيْنِ) صفت سے مجرد ہو کر محض عدد کا فائدہ دیا ہے کیونکہ یہاں پر "فَاِنْ كَانَتَا" کے بعد صَغِيْرَتَيْنِ یا كَبِيْرَتَيْنِ یا صَالِحَتَيْنِ یا اس کے سوا اور کوئی صفت کہہ دی جاتی تو یہ بات جائز ہوتی۔ مگر جبکہ قائل نے اِثْنَتَيْنِ کا لفظ کہہ دیا تو اُس نے یہ بات سمجھا دی کہ دو عورتوں کے فرض (حصہ میراث) نے محض اُن دونوں کے از روئے تعداد صرف دو ہونے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے"۔ اور یہ ایسا فائدہ ہے جو کہ مثنیٰ کی ضمیر سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور کہا گیا ہے کہ قائل (اللہ تعالیٰ)

نے یہاں پر "فَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَصَاعِدًا" مراد لی ہے اور اُس کے لئے "اِثْنَتَيْنِ" کے لفظ سے اکتفا (کفایت کر لینے) کے طور پر اُس سے کم درجہ اور بالا درجہ کی تعبیر کی ہے۔ پھر اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ "فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ" ہے۔ اور اس مثال میں احسن قول یہ ہے کہ ضمیر کا عود مطلق دو گواہوں پر ہوتا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَلَا طَائِرٍ يَطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ" صفت مؤکدہ ہی کی قسم سے ہے۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ يَطِيْرُ اس بات کی تاکید کے واسطے لایا گیا ہے کہ یہاں پر "طَائِرٍ" سے حقیقتاً پرند ہی مراد ہے ورنہ کبھی اس کا اطلاق مجاز کے طور سے پرند کے سوا اور جانور بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "بِجَنَاحَيْهِ" حقیقتِ طیران (اڑنے) کی تاکید کے لئے لایا گیا ہے۔ کیونکہ بعض اوقات طیران کا اطلاق مجازاً زور سے دوڑنے اور تیز چلنے پر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "يَقُوْلُوْنَ بِاَلْسِنَتِهِمْ" کیونکہ مجازاً قول کا اطلاق غیر لسانی قول پر بھی ہوا کرتا ہے جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ "وَيَقُوْلُوْنَ فِيْ اَنْفُسِهِمْ" اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُوْرِ" بھی ہے۔ اس واسطے کہ کبھی قلب کا اطلاق اسی طرح مجازاً آنکھ پر ہوتا ہے جس طرح کہ عین کا اطلاق مجازاً قلب پر قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ كَانَتْ اَعْيُنُهُمْ فِيْ غِطَآءٍ عَنْ ذِكْرِيْ" میں ہوا ہے۔

قاعدہ عام صفت خاص صفت کے بعد نہیں آیا کرتی اس واسطے "رَجُلٌ فَصِيْحٌ مُتَكَلِّمٌ" نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ "مُتَكَلِّمٌ فَصِيْحٌ" کہا جائے گا۔ اور اس قاعدہ پر قولہ تعالیٰ "وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا" سے اشکال واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قول اسماعیلؑ کے بارہ میں ہے اور نبی صفت عام۔ رسول صفت خاص کے بعد واقع ہوتی ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس قول میں "نبیا" حال واقع ہے صفت نہیں اور اس کے معنی ہیں کہ وہ اپنی نبوت کی حالت میں رسول تھے۔ چنانچہ تقدیم اور تاخیر کی نوع میں اس طرح کی کئی مثالیں بیان ہو چکی ہیں۔

قاعدہ جس وقت کسی صفت کا وقوع دو ایسی متضائف (باہم مضاف و مضاف الیہ ہونے والی) چیزوں کے بعد ہو جن میں سے پہلا لفظ عدد ہو تو اس وقت جائز ہوگا کہ اُس صفت کا اجرا مضاف اور مضاف الیہ دونوں میں سے ایک پر کیا جائے۔ مضاف پر صفت کا اجرا ہونے کی مثال ہے "سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا" اور مضاف الیہ پر اجرائی صفت ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "سَبْعَ بَقَرٰتٍ سِمَانٍ"۔

فائدہ جس وقت ایک ہی شخص کے لئے مکرر نعتیں (صفتیں) آئیں تو احسن یہ ہے کہ صفات کے معنوں میں عطف کے ذریعہ سے بُعد ڈالا جائے۔ مثلاً "هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ" اور اگر ایسا نہ ہو یعنی تکرار نعوت شخص واحد کے واسطے نہ ہو تو عطف کا ترک کر دینا اچھا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِيْنٍ هَمَّازٍ مَّشَّآءٍ بِنَمِيْمٍ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ اَثِيْمٍ عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيْمٍ"۔

فائدہ مدح اور ذم کے مقام میں صفتوں کا قطع[1] کر دینا اُن کے اجراء[2] کی نسبت سے بلیغ تر ہے۔ فارسی کا قول ہے جبکہ تم مدح یا ذم کے معرض میں کچھ صفتوں کا ذکر کرو تو اچھا یہ ہے کہ اُن صفات کے اعراب کو مختلف وارد کرو کیونکہ مقام اطناب کا مقتضی ہے۔ لہٰذا جبکہ اعراب میں اختلاف واقع کیا جائے گا تو اُس وقت مقصود اکمل ہوگا کیونکہ معانی میں اختلاف کے وقت تنوع اور تفنن ہوتا ہے اور اتحاد کی حالت میں وہ ایک ہی نوع کے رہتے ہیں۔ چنانچہ مدح میں اس کی مثال ہے قولہ

[1] قطع اختلاف اعراب کا نام ہے یعنی مدح اور ذم کے اعراب سے صفت کا اعراب جداگانہ رہے۔

[2] اجراء اتحاد اعراب کو کہتے ہیں یعنی مدح و ذم کا اور صفت کا اعراب ایک رہے۔

تعالیٰ "وَالْمُؤْمِنُوْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ" . "وَالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوۃَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّکٰوۃَ". "وَلٰکِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰہِ...... وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عَاهَدُوْا وَالصَّابِرِیْنَ" اور شاذ طور پر ایک قرأت "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" رفع ونصب "رَبِّ" کے ساتھ بھی کی گئی ہے۔ اور ذم میں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَامْرَاَتُهٗ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ".

چھٹی نوع ہے بدل: بدل سے ابہام کے بعد ایضاح مقصود ہوا کرتا ہے اور اس کا فائدہ ہے بیان اور تاکید۔ امر اول یعنی بیان کا فائدہ تو کھلا ہوا اور صاف ہے۔ اس لئے کہ جس وقت تم "رَاَیْتُ زَیْدًا اَخَاکَ" کہتے ہو اُس سے یہی مراد لیتے ہو کہ اس زید کو دیکھا جو کہ مخاطب کا بھائی نہ کہ اُس کے غیر کو۔ اور تاکید کا فائدہ اس طرح ہوتا ہے کہ وہ بدل تکرار عامل نیت سے آتا ہے۔ اس لئے گویا بدل اور مبدل منہ دو جملوں کے دو لفظ ہیں۔ اور اس لحاظ سے بھی کہ بدل اُسی بات پر دلالت کرتا ہے جس پر مبدل منہ دلالت کرتا ہو۔ اور یہ دلالت بدل الکل میں مطابقی اور بدل البعض میں تضمنی اور بدل الاشتمال میں التزامی ہوا کرتی ہے۔

بدل الکل کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" اور "اِلٰی صِرَاطِ الْعَزِیْزِ الْحَمِیْدِ اللّٰہِ" "لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِیَةِ نَاصِیَةٍ کَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ".

بدل البعض کی مثال ہے "وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْهِ سَبِیْلًا" اور "وَلَوْ لَا دَفْعُ اللّٰہِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ".

اور بدل الاشتمال کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَمَا اَنْسَانِیْهُ اِلَّا الشَّیْطَانُ اَنْ اَذْکُرَهٗ" "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِیْهِ قُلْ قِتَالٌ فِیْهِ کَبِیْرٌ" "قُتِلَ اَصْحَابُ الْاُخْدُوْدِ النَّارِ" اور "لَجَعَلْنَا لِمَنْ یَّکْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِبُیُوْتِهِمْ".

بعض لوگوں نے بدل کی ایک قسم بدل الکل من البعض اور بھی زیادہ کی ہے۔ قرآن میں اس قسم کے بدل کی ایک مثال پائی گئی ہے جو کہ قولہ تعالیٰ "یَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَلَا یُظْلَمُوْنَ شَیْئًا جَنّٰتِ عَدْنٍ" اس میں "جَنّٰتِ عَدْنٍ" لفظ "اَلْجَنَّةَ" سے بدل پڑا ہے کہ وہ جنات کا ایک حصہ (یا فرد) ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جنات کا لفظ بہشت کی نسبت بہت سے باغات ہونے کی تقریر کرتا ہے۔ اور اسے ایک ہی باغ نہیں ثابت ہونے دیتا۔

ابن السید کا بیان ہے "ہر ایک بدل سے یہی مقصود نہیں ہوتا کہ وہ مبدل منہ میں عارض ہونے والے اشکال ہی کو رفع کرے۔ بلکہ بعض بدل ایسے ہوتے ہیں جن سے باوجود اس بات کے کہ اُن کا ماقبل تاکید سے مستغنی ہوتا ہے پھر بھی تاکید مراد ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِنَّکَ لَتَهْدِیْٓ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ صِرَاطِ اللّٰہِ" دیکھو اگر اس مقام پر دوسری صراط کا ذکر نہ بھی ہوتا تو کوئی اس بات کا شک نہیں کر سکتا تھا کہ صراط المستقیم خدا تعالیٰ ہی کی راہ ہے۔ اور سیبویہ نے اس بات کو زور کے ساتھ بیان کیا ہے کہ بعض بدل ایسے ہوا کرتے ہیں جن کی غرض تاکید ہوتی ہے اور ابن عبدالسلام نے قولہ تعالیٰ "وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِیْمُ لِاَبِیْهِ اٰزَرَ" کو بھی بدل کے قبیل سے گردانا ہے۔ وہ کہتا ہے "اس میں کوئی بیان نہیں پایا جاتا اس واسطے کہ بیان کا التباس غیر کے ساتھ ہو ہی نہیں سکتا"۔ اور اُس کا یہ قول اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ اَب (باپ) کا لفظ دادا کی نسبت بھی بول دیا جاتا ہے لہٰذا "آزر" کو یہاں اُس کا بدل ڈالنا اس بات کو بیان کرنے کے حق میں مفید ہوا کہ اس جگہ

حقیقتاً باپ ہی کو مراد لیا گیا ہے۔

ساتویں نوع عطف بیان ہے۔ عطف بیان ایضاح کے بارہ میں صفت سے مشابہ ہے۔ لیکن اس بات میں اُس سے جداگانہ پایا جاتا ہے کہ بدل کو ایضاح پر دلالت کرنے کے لئے ایک ایسے اسم کے ساتھ واضح کیا گیا ہے جو کہ اُسی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور عطف بیان اس کے خلاف اُسی معنی پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا جو کہ اُس کے متبوع میں حاصل ہوتے ہیں۔

اور ابن کیسان نے بدل اور عطف بیان کے مابین یہ فرق بتایا ہے کہ بدل خود ہی مقصود اصلی ہوا کرتا ہے۔ یعنی گویا کہ تم بدل کو مبدل منہ کے موضع میں مقرر کر دیتے ہو۔ اور عطف بیان اور اُس کا معطوف یہ دونوں اپنی اپنی جگہ مقصود رہتے ہیں۔

ابن مالکؒ نے کافیہ کی شرح میں لکھا ہے ''عطف بیان اپنے متبوع کی تکمیل کے بارہ میں نعت کا قائم مقام بنتا ہے۔ مگر اس میں اور نعت میں فرق اتنا ہے کہ یہ اپنے متبوع کی تکمیل صرف شرح اور تبیین کے ساتھ کیا کرتا ہے نہ کہ متبوع میں پائے جانے والے کسی معنی یا سببیہ پر دال ہو کر۔ اور اپنی دلالت کی تقویت میں تاکید کا قائم مقام ہوتا ہے۔ مگر اُس سے اس قدر فرق بھی رکھتا ہے کہ یہ مجاز کا توہم رفع نہیں کرتا اور استقلال کی صلاحیت رکھنے میں بدل کا قائم مقام ہوتا ہے۔ لیکن اُس سے یہ امتیازی فرق پاتا ہے کہ اس سے اطراح کی نیت نہیں ہوا کرتی۔ عطف بیان کی مثالیں یہ ہیں ''فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ اِبْرَاهِيمَ'' اور ''مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ'' اور کبھی عطف بیان محض مدح کے لئے آیا کرتا ہے۔ اور اُس میں ایضاح کے معنی بالکل نہیں ہوتے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ'' یہاں پر بیت الحرام مدح کے لئے عطف بیان پڑا ہے نہ کہ ایضاح کے واسطے۔

آٹھویں نوع دو مترادف لفظوں میں سے ایک کا دوسرے پر عطف کرنا ہے اور اس سے تاکید کا بھی قصد کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''اِنَّمَا اَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي'' ''فَمَا وَهَنُوا لِمَا اَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَمَا ضَعُفُوا'' ''فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا'' ''لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشٰى'' ''لَا تَرٰى فِيهَا عِوَجًا وَلَا اَمْتًا''۔ خلیل کا قول ہے کہ ''عِوَجٌ (کجی) اور اَمْتٌ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ ''سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ'' ''شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا'' ''لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ'' ''اِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً'' ''اَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا'' ''لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ'' کیونکہ نصب اور لغب وزن اور معنی دونوں کے اعتبار سے باہم مشابہ ہیں۔ ''صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ'' ''عُذْرًا اَوْ نُذْرًا'' ثعلب کہتا ہے کہ یہ دونوں لفظ ایک معنی ہیں'' اور مبرد نے اس نوع کے قرآن میں پائے جانے سے انکار کیا ہے اور اوپر بیان کی گئی مثالوں کی اُس نے یہ تاویل کی ہے کہ ان میں دونوں الفاظ کے مختلف معنی ہیں اور کسی عالم کا قول ہے ''اس مشکل سے نجات پانے کی صورت یہ اعتقاد ہے کہ دونوں مترادف لفظوں کے مجموعہ سے ایک ایسے معنی حاصل ہوتے ہیں جو کہ الگ الگ اُن کے ایک ایک لفظ سے کبھی حاصل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ترکیب کلمات ایک زائد معنی پیدا کرتی ہے۔ اور جس حالت میں کہ حروف کی کثرت معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے۔ اُسی طرح کثرتِ الفاظ کی حالت میں بھی زائد معنی کا فائدہ حاصل ہونا مناسب ہے۔

نویں نوع خاص کا عطف عام پر۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ یوں خاص کی فضیلت پر متنبہ کر کے گویا یہ بتایا جاتا ہے کہ

وہ عام کی جنس سے نہیں ہے۔ یعنی وصف میں متغائر ہونے کو تغائر فی الذات کے مرتبہ میں رکھا جاتا ہے۔
ابوحیان نے اپنے شیخ ابی جعفر بن الزبیر سے روایت کی ہے کہ وہ کہتا تھا ''اس عطف کا نام تجرید رکھا جاتا ہے یعنی گویا کہ وہ جملہ سے مجرد کر کے بلحاظ تفضیل سے منفرد بالذکر کیا گیا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "حَافِظُوْا عَلَی الصَّلٰوٰةِ وَالصَّلاَةِ الْوُسْطٰی" "مَنْ کَانَ عَدُوًّ اللّٰهِ وَمَلٰئِکَتِهٖ وَجِبْرِیْلَ وَمِیْکَالَ" "وَلْتَکُنْ مِنْکُمْ اُمَّةٌ یَدْعُوْنَ اِلَی الْخَیْرِ وَیَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ" "وَالَّذِیْنَ یُمَسِّکُوْنَ بِالْکِتَابِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ" کیونکہ نماز کا قائم کرنا بھی تمسک بالکتاب ہی میں سے ہے اور اُس کا خاص طور پر ذکر کیا جانا اُس کا رتبہ ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہوا ہے۔ کیونکہ نماز دین کا ستون ہے اور جبریلؑ اور میکائیلؑ کا مخصوص طور پر ذکر ہونا یہودیوں کے اس دعویٰ کی تردید کے لئے ہے جو کہ اُنہوں نے ان دونوں فرشتوں کی عداوت کے بارہ میں کیا تھا۔ اور میکائیلؑ کو جبریلؑ کے ذکر سے منضم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرشتہ رزق ہے اور جس طرح کہ جبریلؑ فرشتہ وحی اور وحی قلوب اور روحوں کی حیات ہے۔ اُسی طرح میکائیل رزق کا فرشتہ ہے جس کے ذریعہ سے جسموں کی پرورش اور زندگی ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جبریلؑ اور میکائیل دونوں فرشتوں کے سردار ہیں۔ اس واسطے ان کو عام فرشتوں میں داخل نہیں کیا گیا اور یہ قاعدہ کی بات ہے کہ سردار کا ذکر فوج کے مسمیٰ میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کیا ہے۔ اور اسی قبیل کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ یَظْلِمْ نَفْسَهٗ" اور قولہ تعالیٰ "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰی عَلَی اللّٰهِ کَذِبًا اَوْ قَالَ اُوْحِیَ اِلَیَّ وَلَمْ یُوْحَ اِلَیْهِ شَیْءٌ" ان مثالوں میں صرف عطف تردید ''اَوْ'' کا استعمال ہوا ہے۔ اس بنا پر کہ یہ واؤ کے ساتھ مختص نہیں ہوتا۔ ابن مالک اس کے اور اس کے ماقبل دونوں کے بارہ میں یہی رائے رکھتا ہے۔ دوسری مثال میں معطوف کا ذکر خصوصیت کے ساتھ اس واسطے کیا گیا ہے کہ یہاں اُس کی مزید قباحت پر آگاہ کرنا مدنظر تھا۔

تنبیہ: اس مقام میں خاص اور عام سے وہ دو امر مراد ہیں جن میں سے پہلا امر دوسرے امر کو شامل ہوتا ہے اور وہ خاص و عام مراد نہیں جو کہ اصطلاحِ اُصول کے لحاظ سے خاص و عام کہلاتا ہے۔

دسویں نوع ہے عام کا عطف خاص پر۔ یعنی لوگوں نے غلطی سے اس طرح کے عطف کا وجود تسلیم نہیں کیا ہے۔ حالانکہ اس کا فائدہ عیاں ہے یعنی تعمیم۔ اور اول یعنی عام کو منفرد بالذکر کرنے کی علت اُس کے حال پر توجہ کرنا اور اُس سے خاص اعتنا رکھنا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ" کہ اس میں "نُسُکُ" بمعنی عبادت کے آیا ہے اور وہ عام تر ہے "اٰتَیْنٰکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِیْمَ" "رَبِّ اغْفِرْلِیْ وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَّلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ" "فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلٰهُ وَجِبْرِیْلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمَلٰئِکَةُ بَعْدَ ذٰلِکَ ظَهِیْرٌ" اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ "قُلْ مَنْ یَّرْزُقُکُمْ" کے بعد اُس کے قول "وَمَنْ یُّدَبِّرُ الْاَمْرَ" کو بھی عطف العام علی الخاص کی نظیر بتایا ہے۔

گیارہویں نوع "اَلْاِیْضَاحُ بَعْدَ الْاِبْهَامِ یعنی ابہام کے بعد ایضاح کرنا۔ اہل بیان کا قول ہے ''اگر تم پہلے ایک گول بات کہہ کر پھر اُس کو صاف اور واضح کرنا چاہو تو یہ بات طلب شمار ہوتی ہے'' اس کا فائدہ یا تو یہ ہے کہ معنی کا نظارہ ابہام اور ایضاح کی دو مختلف صورتوں میں ہوتا ہے اور یا یہ نفع ہے کہ نفس میں وہ معنی حد سے زائد جاگزیں ہو جاتے ہیں اس

واسطے کہ اب وہ طلب کے بعد واقع ہوئے ہیں اور بغیر کسی مشقت کے معلوم ہو جانے والی بات سے دقت و تکلیف اٹھا کر معلوم کی جانے والی بات کی قدر بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور یا یہ فائدہ مطلوب ہوتا ہے کہ اُس سے لذتِ علم کی تکمیل ہو جائے اس لئے کہ جس وقت کسی معنی کا علم اُس کی بہت سی وجوہ میں سے کسی ایک وجہ کے ساتھ ہو جاتا ہے تو خواہ مخواہ طبیعت میں یہ شوق پیدا ہوتا ہے کہ باقی وجوہ سے بھی اُس بات کا علم حاصل ہو جائے اور اب باقی وجوہ کے اعتبار سے اُس کے علم کا حصول مزید لذت و سرور کا موجب ہوتا ہے۔ اور اس کی اتنی خوشی ہوتی ہے جس قدر کہ ایکبارگی اُس شے کا جمیع وجوہ کے ساتھ علم ہو جانے سے ہرگز نہیں ہوتی۔ اس کی مثال ہے "رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِیْ" اس میں "اِشْرَحْ" متکلم کی کسی شے کا شرح طلب کرنے کے حق میں مفید ہے اور "صَدْرِی" اُس طلب کی تفسیر اور اُس کا بیان کرتا ہے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "یَسِّرْ لِیْ اَمْرِیْ" بھی ہے کہ اُس کا مقام بوجہ اُس ارسال کے جو کہ مصائب میں مبتلا ہونے کا مخبر ہے تاکید کا اقتضاء کر رہا ہے۔ "اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ" میں بھی مقام تاکید کا متقضی ہے اس وجہ سے کہ یہ امتنان اور تفخیم کی جگہ ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَقَضَیْنَا اِلَیْهِ ذٰلِکَ الْاَمْرَ اَنَّ دَابِرَ هٰؤُلَآءِ مَقْطُوْعٌ مُّصْبِحِیْنَ" بھی ہے۔

منجملہ اُنہی فوائد کے جو کہ ایضاح بعد الابہام سے حاصل ہوتے ہیں ایک یہ فائدہ بھی ہے کہ اجمال کے بعد تفصیل کا نفع حاصل ہوتا ہے۔ جیسے "اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَاللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا...... مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" اور یا اس کے برعکس ہوتا ہے۔ یعنی تفصیل کے بعد اجمال ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ فِی الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ تِلْکَ عَشَرَةٌ کَامِلَةٌ" اس آیت میں "عَشَرَةٌ" کا ذکر دوبارہ اس واسطے کیا گیا ہے تاکہ وہ "وَسَبْعَةٌ" میں واو کے معنی "اَوْ" ہونے کے توہم اس سے رفع ہو جائے۔ ورنہ "ثَلٰثَةٌ" بھی اسی سات کی تعداد میں داخل ہوتا۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "خَلَقَ الْاَرْضَ فِیْ یَوْمَیْنِ" کے بعد اُس کے قول "وَجَعَلَ فِیْهَا رَوَاسِیَ مِنْ فَوْقِهَا وَبٰرَکَ فِیْهَا وَقَدَّرَ فِیْهَا اَقْوَاتَهَا فِیْ اَرْبَعَةِ اَیَّامٍ" میں واو عاطفہ "اَوْ" حرف عطف تردید کے معنی میں آیا ہے اور مذکورہ قبل دو دن بھی منجملہ انہی چار دنوں کے ہیں نہ کہ اُن سے علاوہ اور آیت کریمہ کے بارہ میں یہ جواب سب جوابوں سے اچھا ہے۔ اسی کی طرف زمخشریؒ نے اشارہ کیا ہے اور اسی کو ابن عبدالسلام نے ترجیح دی ہے۔ اور زملکانی اپنی کتاب اسرار التنزیل میں اس جواب پر جزم (وثوق) کرتا ہے اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ "وَوٰعَدْنَا مُوْسٰی ثَلٰثِیْنَ لَیْلَةً وَّاَتْمَمْنٰهَا بِعَشْرٍ" احتمال کو رفع کرتا ہے کہ وہ دس دن میعاد میں نہیں رکھے گئے تھے۔

ابن عسکر کہتا ہے "اس کا فائدہ پہلے تیس دنوں کا وعدہ کر کے پھر دوبارہ دس دنوں کا اور وعدہ کرنا ہے تاکہ وعدہ کی مدت گزرنے کا قرب موسیٰؑ کو از سر نو معلوم ہو جائے اور وہ اس عرصہ میں کلام الٰہی سننے کے لئے آمادہ رہیں، ہوش و حواس جمع رکھیں اور اُن کی طبیعت حاضر رہے۔ کیونکہ اگر اُن سے پہلے ہی چالیس دنوں کی میعاد بیان کر دی جاتی تو اُس وقت تمام ایام مساوی ہوتے ہیں۔ مگر جبکہ دس دن کی مدت جدا کر دی گئی تو منتظر طبیعت کو مدت انتظار تمام ہونے کا قرب محسوس ہونے لگا اور اس بات سے اس کے ارادہ اور ہمت میں ایسی تازہ روح پیدا ہو گئی جو کہ اس سے پہلے نہ تھی۔

اور کرمانیؒ اپنی کتاب العجائب میں قولہ تعالیٰ "تِلْکَ عَشَرَةٌ کَامِلَةٌ" کی تفسیر کرتا ہوا اس کے متعلق آٹھ جواب تحریر کرتا ہے۔ ایک جواب تفسیر کی رو سے دیا ہے دوسرا لغت کے اعتبار سے تیسرا بلحاظِ معنی اور چوتھا قاعدہ حساب سے۔ میں

نے اُن تمام جوابات کو اپنی کتاب اسرار التنزیل میں تفصیل بیان کیا ہے۔

بارہویں نوع تفسیر ہے۔ اور یہ اہل بیان کے قول میں کلام کے اندر التباس اور خفاء (پوشیدگی) ہونے کا نام ہے اور اُس کے لئے کوئی ایسی بات لائی جاتی ہے جو کہ اُس پوشیدگی کو زائل کرتی اور اُسے واضح بنا دیتی ہے۔ اور اُس کی مثال ہے "اِنَّ الْاِنسانَ خلِقَ هَلُوْعًا o اِذا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَاِذا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا" کہ قولہ تعالیٰ "اِذا مَسَّهُ" مَهْلُوْع کی تفسیر ہے جیسا کہ ابوالعالیہ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "اَلْقَيُّوْمُ لا تَاْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ" یہی کی تفسیر ہے "اِنَّ مَثَلَ عِيْسٰى عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ......" اس میں "خَلَقَهُ" اور اس کا مابعد مثل کی تفسیر واقع ہوا ہے "لا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّىْ وَعَدُوَّكُمْ اَوْلِيَآءَ تُلْقُوْنَ اِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ" اس میں تلقون سے لے کر آخر آیت تک جس قدر عبارت ہے وہ اُن لوگوں کے دوست بنائے جانے کی تفسیر واقع ہے "اَلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ......" محمد بن کعب القرظی کہتا ہے "لَمْ يَلِدْ......" آخر آیت تک لفظ صَمَدْ کی تفسیر ہے۔ اور اس کی مثالیں قرآن میں بہت ہیں"۔ ابن جنی کا قول ہے "اور جس وقت کوئی جملہ تفسیر ہوتا ہے اُس وقت اُسے ملائے بغیر صرف اُس کے ماقبل پر وقف کر لینا اچھا نہیں ہوتا اس واسطے کہ شے کی تفسیر اُس کے ساتھ لاحق اُس کی تمام بنانے والے اور اُس کے بعد اجزاء کے قائم مقام ہوا کرتی ہے۔

تیرہویں نوع اسم ظاہر کو اس مضمر کی جگہ پر رکھنا ہے۔ میں نے اس نوع کے بیان میں مستقل کتاب ابن الصائغ کی تالیف کردہ دیکھی ہے۔ وضع الظاہر موضع المضمر کے بہت سے فائدے ہوتے ہیں۔

ازانجملہ ایک فائدہ تقریر (قرار دینے) اور تمکین (جگہ دینے اور استوار بنانے) کی زیادتی ہے مثلاً "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اللّٰهُ الصَّمَدُ" کہ اس کی اصل "هُوَ الصَّمَدُ" اور قولہ تعالیٰ "وَبِالْحَقِّ اَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ" "اِنَّ اللّٰهَ لَذُوْ فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُوْنَ" "لِتَحْسَبُوْهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ" اور "وَيَقُوْلُوْنَ هُوَ مِنْ عِنْدِاللّٰهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِاللّٰهِ"۔

دوسرا فائدہ تعظیم کا قصد ہے۔ جیسے "يُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيْمٌ" "اُولٰٓئِكَ حِزْبُ اللّٰهِ اَلَا اِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" "وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوْدًا" اور "وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ"۔

سوم اہانت اور تحقیر کا قصد ہے۔ جیسے "اُولٰٓئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ اَلَا اِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُوْنَ" اور "اِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ اِنَّ الشَّيْطَانَ"۔

چہارم وہاں پر لبس کا زائل کرنا جس جگہ ضمیر اس بات کا وہم دلاتی ہو کہ وہ اول کے سوا دوسری چیز ہے۔ جیسے "قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِى الْمُلْكَ" اگر یہاں "تُؤْتِيْهِ" کہا جاتا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ ضمیر کا رجوع پہلے ملک کی طرف ہے جو کہ "مَالِكَ الْمُلْكِ" میں ہے۔ یہ بات ابن الخشابؒ نے بیان کی ہے اور قولہ تعالیٰ "يَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ السَّوْءِ" کہ اگر خدا تعالیٰ "عَلَيْهِمْ دَائِرَتُهُ" فرماتا تو اُس سے وہم پیدا ہوتا کہ ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَبَدَاَ بِاَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَآءِ اَخِيْهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِّعَآءِ اَخِيْهِ" یہاں پر خدا تعالیٰ نے "مِنْهُ" نہیں فرمایا تاکہ اس سے اَخ کی طرف ضمیر کے عود کرنے کا وہم نہ پیدا ہو اور یہ بات ایسی ہو جائے کہ گویا وہ بذات خاص اُس پیمانہ کے نکلنے کی طلب کر رہا ہے حالانکہ صورت واقعہ اس طور پر نہ تھی کیونکہ یوسف کا خود ہی پیمانہ کے تجسس میں مصروف ہونا

ان کی خودداری کے خلاف تھا۔ لہٰذا یہاں پر لفظ ظاہر کا اس بات کی نفی کے لئے اعادہ کیا گیا۔ اور "وعاۂ" اس واسطے نہیں کہا تا کہ ضمیر کے یوسف کی طرف عود کرنے کا وہم نہ دلائے کیونکہ "اِستخرجھا" کی ایک ضمیر اُن کی طرف عائد ہو چکی ہیں۔

پنجم یہ مقصد ہوتا ہے کہ کوئی رعب اور ہیبت دلانے کا مقتضی اسم ذکر کر کے سامع کو ہیبت زدہ اور مرغوب بنایا جائے۔ جس طرح تم کہتے ہو کہ "الخلیفہ امیر المومنین یَاْمُرُکَ بِکَذا" یعنی خلیفہ المومنین تم کو ایسا حکم دیتے ہیں۔ اور قرآن میں اس کی مثال ہے "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰی اَھْلِھَا" اور "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ"۔

ششم مامور (جس کو حکم دیا جائے) کے داعیۃ (ترغیب دلانے والی چیز) کی تقویت کا قصد ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہے "فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰہِ۝ اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الْمُتَوَکِّلِیْنَ"۔

ساتواں فائدہ ایک بات کو بڑا کر کے دکھانے کا ہے۔ جیسے "اَوَلَمْ یَرَوْا کَیْفَ یُبْدِئُ اللّٰہُ الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیْدُہٗ اِنَّ ذٰلِکَ عَلَی اللّٰہِ یَسِیْرٌ" "قُلْ سِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا کَیْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ" "ھَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ حِیْنٌ مِّنَ الدَّھْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئًا مَّذْکُوْرًا اِنَّا خلقنا الْاِنْسَانَ"۔

آٹھواں نفع یہ ہے کہ ایک بات کے ذکر سے لذت حاصل کی جائے۔ مثلاً "وَاَوْرَثَنَا الْاَرْضَ نَتَبَوَّاُ مِنَ الْجَنَّۃِ" اس میں "مِنْھَا" نہیں کہا گیا اور اسی واسطے ارض کے ذکر سے جنت کے ذکر کی طرف عدول کیا۔

نواں فائدہ۔ ظاہر سے وصف کی بت توصل (پہنچنے اور ملاپ کرنے) کا قصد ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَاٰمِنُوْا بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہِ النَّبِیِّ الْاُمِّیِّ الَّذِیْ یُؤْمِنُ بِاللّٰہِ" کہ خدا تعالیٰ نے یہ بات اپنے رسول کے قول "اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ" کے ذکر کے بعد کی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "فَاٰمِنُوْا بِاللّٰہِ رَبِّیْ" اس واسطے نہیں کہا کہ یہاں پر مذکورہ آیت صفات کا اجراء منظور تھا تا کہ اُن اوصاف سے معلوم ہو سکے کہ جس شخص پر ایمان لانا اور جس کی پیروی کرنا واجب ہے وہ ان صفات سے متصف ہے اور اگر اس جگہ ضمیر لائی جاتی تو بوجہ اس کے کہ ضمیر کو موصوف نہیں ڈالا جا سکتا یہ بات ناممکن نہ ہوتی۔

دسواں فائدہ یہ ہے کہ اس طرح حکم کی علت (سببیۃ) پر تنبیہ کی جاتی ہے مثلاً "فَبَدَّلَ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا غَیْرَ الَّذِیْ قِیْلَ لَھُمْ فَاَنْزَلْنَا عَلَی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا رِجْزًا فَاِنَّ اللّٰہَ عَدُوٌّ لِّلْکَافِرِیْنَ" یہاں پر خدا تعالیٰ نے "لَھُمْ" (ضمیر) نہیں ارشاد کیا۔ کیونکہ اس سے یہ خبر دہی منظور تھی کہ جو شخص ان لوگوں (رسولوں) سے عداوت کرے گا وہ کافر ہے اور خدا تعالیٰ اُس سے بوجہ اُس کے کفر ہی کے دشمنی رکھتا ہے۔ "فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰی عَلَی اللّٰہِ کَذِبًا اَوْ کَذَّبَ بِاٰیَاتِہٖ" "اِنَّہٗ لَا یُفْلِحُ الْمُجْرِمُوْنَ۝ وَالَّذِیْنَ یُمَسِّکُوْنَ بِالْکِتَابِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوۃَ اِنَّا لَا نُضِیْعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِیْنَ۝ اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اِنَّا لَا نُضِیْعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا"۔

گیارہویں عموم کا قصد ہے۔ مثلاً "وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌ" یہاں اِنَّھَا نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ کہیں اُس سے خاص متکلم کا اپنے نفس کی بابت یہ کہنا نہ سمجھ لیا جائے۔ اور قولہ تعالیٰ "اُولٰئِکَ ھُمُ الْکَافِرُوْنَ حَقًّا وَّاَعْتَدْنَا لِلْکَافِرِیْنَ عَذَابًا"۔

بارہویں خصوص کا قصد مثلاً "وَامْرَءَ ۃً مُؤْمِنَۃً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ" اس جگہ تم سے یہ تصریحاً نہیں کہا کہ وہ بات اُسی کے ساتھ خاص ہے۔

تیرہویں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ جملہ پہلے جملہ کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ مثلاً "فَاِنْ يَّشَآءِ اللّٰهُ يَخْتِمْ عَلٰى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ" یہاں پر "وَيَمْحُ اللّٰهُ" حکم شرط میں داخل نہیں بلکہ وہ استئناف (ازسرنو دوسرا جملہ شروع ہوا) ہے۔

چودھواں فائدہ متجانس کلمات کی رعایت کرتا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ......" اس بات کو شیخ عزالدین نے ذکر کیا ہے۔ اور ابن الصائغ نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ" کو پیش کیا ہے کہ اس کے بعد خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے "عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ كَلَّآ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَيَطْغٰى" یہاں پر پہلے انسان سے جنس انسان مراد ہے اور دوسرے انسان سے آدمؑ مراد ہیں یا وہ شخص جو کہ کتابت کو جانتا ہے۔ یا ادریسؑ اور تیسرے انسان سے ابوجہل مراد ہے۔

پندرہواں امر ترصیع اور ترکیب میں الفاظ کے ہموزن ہونے کی مراعاۃ ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے قولہ تعالیٰ "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰهُمَا الْاُخْرٰى" کے تحت میں ذکر کیا ہے۔

سولھواں یہ امر ہے کہ اسم ظاہر کسی ایسی ضمیر کا احتمال کرے جو کہ ضروری ہے اور اس کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "اَتَيَآ اَهْلَ قَرْيَةِ نِ اسْتَطْعَمَآ اَهْلَهَا" ہے۔ اگر اس جگہ "اِسْتَطْعَمَاهَا" کہا جاتا تو یہ اس واسطے صحیح نہ ہوتا کہ خضرؑ اور موسیٰؑ نے گاؤں سے کھانا طلب نہیں کیا تھا۔ یا "اِسْتَطْعَمَاهُمْ" کہا جاتا تو اس کی بھی یہی حالت ہوتی کیونکہ "اِسْتَطْعَمَا" قریہ کی صفت ہے اور قریہ نکرہ ہے اور یہ اہل کی صفت نہیں۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اہل میں کوئی ضمیر ہو جو کہ قریہ کی طرف عود کرے اور یہ بات بغیر ظاہر طور پر تصریح کرنے کے اور کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ علامہ سبکی نے صلاح الصفدی کے سوال کے جواب میں جو کہ اُس نے اس آیت کے متعلق کیا تھا یونہی تحریر کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے۔

اَسَيِّدَ نَاقَاضِي الْقُضَاةِ وَمَنْ اِذَا
بَدَا وَجْهُهُ اسْتَحْيٰى لَهُ الْقَمَرَانِ

"ہمارے سردار قاضی القضاۃ کہ جن کے رخ تاباں کے روبرو شمس وقمر شرمندہ ہوتے ہیں"۔

وَمَنْ كَفُّهُ يَوْمَ النَّدَا وَيَرَاعُهُ
عَلٰى طُرْسِهِ بَحْرَانِ يَلْتَقِيَانِ

"سخاوت کے دن ان کے ہاتھ اور قلم سے اُن کے پرچۂ احکام کے کاغذ پر دو دریا باہم مل جاتے ہیں"۔

وَمَنْ اِنْ دَجَتْ فِي الْمُشْكِلَاتِ مَسَائِلُ
جَلَاهَا بِفِكْرٍ دَائِمِ اللَّمَعَانِ

وہ ایسے شخص ہیں کہ اگر مسائل میں کچھ مشکلات کی تاریکیاں پیدا ہو جاتی ہیں تو وہ اپنی چمکنے والی تیز فہم سے اُن کو روشن بنا دیتے ہیں۔

رَاَيْتُ كِتَابَ اللّٰهِ اَكْبَرَ مُعْجِزٍ

لَافْضَلِ مَنْ يَّهْدِىْ بِهِ الثَّقَلَانِ

میں نے کتاب اللہ کو اُس ذات عالی کا سب سے بڑا معجزہ پایا۔ جس کے ذریعہ سے ہر دو جہان کو ہدایت حاصل ہوئی ہے۔

وَمِنْ جُمْلَةِ الْاِعْجَازِ كَوْنُ اخْتِصَارِهٖ
بِاِيْجَازِ اَلْفَاظٍ وَبَسْطِ مَعَانٍ

کتاب اللہ کے اعجاز میں سے ایک معجزہ اُس کا اختصار ہے کہ اُس کے لفظوں میں ایجاز اور معانی میں بسط رکھا گیا ہے۔

وَلٰكِنَّنِيْ فِي الْكَهْفِ اَبْصَرْتُ اٰيَةً
بِهَا الْفِكْرُ فِيْ طُولِ الزَّمَانِ عَيَانٍ

مگر میں نے سورۃ الکہف میں ایک ایسی آیت دیکھی جس میں عرصہ دراز سے فکر بیکار ہو رہی ہے۔

وَمَا هِيَ اِلَّا اسْتَطْعَمَهَا اَهْلَهَا فَقَدْ
نَرٰى اسْتَطْعَمَاهُمْ مِثْلُهُ بِبَيَانِ

وہ آیت "اِسْتَطْعَمَا اهلها" ہے کہ ہم بیان مفہوم ہیں۔ "استطعماهم" کو بھی اسی کے مانند پاتے ہیں۔

فَمَا الْحِكْمَةُ الْغَرَّاءُ فِيْ وَضْعِ ظَاهِرٍ
مَكَانَ الضَّمِيْرِ اِنَّ ذَاكَ لِشَانٍ

آپ بتائیں کہ پھر اسم ظاہر کو بجائے مضمر رکھنے کی یہاں کیا حکمت ہے کیونکہ ضرور یہ کوئی اہم بات ہے۔

فَارْشِدْ عَلٰى عَادَاتِ فَضْلِكَ حَيْرَتِيْ
فَمَالِيْ بِهَا عِنْدَ الْبَيَانِ يَدَانِ

اپنی بزرگ عادت کے ذریعہ سے میری حیرت دور کیجئے کیونکہ بیان کے وقت میں اس کی تفسیر سے عاجز رہ جاتا ہوں۔

تنبیہ: اسم ظاہر کا اعادہ اس کے معنی میں بہ نسبت اُس کے بلفظہٖ اعادہ کرنے کے احسن ہے۔ جیسا کہ "اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِيْنَ" "اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا" اور اسی کی مثل دیگر آیتوں میں پایا جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "مَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِيْنَ اَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللّٰهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهٖ مَنْ يَشَآءُ" کیونکہ خیر کا نازل کرنا ربوبیت کے لئے مناسب ہے اور اس کا اعادہ "اللّٰہ" کے لفظ سے کیا کیونکہ غیر کے علاوہ انسان آدمیوں کی تخصیص خیر کے ساتھ کرم خداوندی کے لئے مناسب ہے اور اس کی وجہ ربوبیت کے دائرہ کا وسیع تر ہوتا ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ ...... بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ" اور اسم ظاہر کا دوسرے جملہ میں دوبارہ لانا بہ نسبت اُس کے ایک ہی جملہ میں لانے کے احسن ہے کیونکہ وہ دونوں جملے منفصل ہیں اور طول کلام کے بعد اظہار اسم اُس کی ضمیر لانے کی نسبت سے یوں احسن ہوتا ہے کہ ذہن اُس چیز کے سبب سے مشغول نہیں

رہتا۔ جس پر ضمیر کا عود ہوا اور اس طرح جس چیز کو شروع کیا گیا ہے وہ سامع کی فہم سے فوت نہیں ہو سکتی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَتِلْكَ حُجَّتُنَا اٰتَيْنٰهَا اِبْرٰهِيْمَ عَلٰى قَوْمِهٖ" اور یہ بات خدا تعالیٰ نے اپنے قول "وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِيْمُ لِاَبِيْهِ اٰزَرَ" کے بعد فرمائی ہے۔

چودھویں نوع ہے ایغال۔ امکان کو کہتے ہیں اور اُس کی تعریف یہ ہے کہ "کلام کو کسی ایسی بات پر ختم کیا جائے جو کہ کسی ایسے نکتہ کا فائدہ دیتی ہو کہ کلام کے معنی بغیر اُس نکتہ کے بھی تام ہو جاتے ہوں۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ بات شعر کے ساتھ مخصوص ہے۔ مگر اس قول کی تردید اُس کے قرآن میں واقع ہونے کے ساتھ کر دی گئی ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "يٰقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِيْنَ اتَّبِعُوْا مَنْ لَّا يَسْـَٔلُكُمْ اَجْرًا وَّهُمْ مُّهْتَدُوْنَ" یہاں قولہ تعالیٰ "وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ" ایغال ہے اس واسطے کہ اگر اُس کو نہ کہا جاتا تو بھی کلام کے معنی پورے ہو جاتے۔ اس لئے کہ رسول لامحالۃ راہ یافتہ ہوتا ہے مگر چونکہ اس جملہ میں لوگوں کو رسولوں کی پیروی پر اُبھارنے اور اُن کو اس بات کی ترغیب دلانے میں ایک قسم کا زائد مبالغہ تھا اس واسطے اسے وارد کیا۔ اور ابن الاصبع نے قولہ تعالیٰ "وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَآءَ اِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِيْنَ" کو اسی قبیل سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں قولہ تعالیٰ "اِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِيْنَ" اُن کے نفع نہ اٹھانے کا مبالغہ کرنے کے لئے اصل معنی مراد پر زائد ہے کیونکہ یہ وعدہ ثابت اور اس کا واقع ہونا بداہتاً معلوم ہے اُس میں کوئی شک نہیں کر سکتا۔

پندرہویں نوع ہے تذییل اور وہ اس کا نام ہے کہ ایک جملہ کے پیچھے دوسرا جملہ لایا جائے اور یہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کے منطوق یا مفہوم کی تاکید کے واسطے اُس کے معنی پر شامل ہوتا کہ جس شخص نے جملہ اولیٰ کو نہیں سمجھا ہے۔ اس کے لئے معنی کو ظاہر کر دے اور جس شخص نے وہ معنی سمجھ لئے اُس کے نزدیک ان معنوں کا تقرر کر دے۔ مثلاً "ذٰلِكَ جَزَيْنٰهُمْ بِمَا كَفَرُوْا وَهَلْ نُجٰزِيْٓ اِلَّا الْكَفُوْرَ" اور "وَقُلْ جَآءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا" "وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ اَفَاۡئِنْ مِّتَّ فَهُمُ الْخٰلِدُوْنَ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ" "وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ يَكْفُرُوْنَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيْرٍ"

سولہویں نوع ہے۔ طرد اور عکس طیبی کہتا ہے طرد اور عکس اس بات کا نام ہے کہ دو کلام اس طرح لائے جائیں جن میں سے پہلا کلام اپنے منطوق کے ذریعہ سے کلام ثانی کے مفہوم کی تقریر کرتا ہو۔ اور یا اس کے برعکس ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ..... لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ" کہ خاص کر ان اوقات میں اجازت حاصل کرنے کا منطوق ان کے ماسوا دیگر اوقات میں رفع جناح کے مفہوم کا مقرر (قرار دینے والا) ہے اور اس کے بالعکس۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ" بھی طرد اور عکس کی قسم سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ایجاز کی صفت میں اس نوع کے مقابل احتباک کی نوع ہے۔

سترہویں نوع ہے تکمیل۔ اس کا نام احتراس بھی رکھا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایسے کلام میں جو خلاف مقصود ہونے کا وہم دلاتا ہو کوئی ایسی بات لائی جائے جو کہ اُس وہم کو دفع کر دے مثلاً "اَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اَعِزَّةٍ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ" کہ اگر اس جگہ محض "اَذِلَّةٍ" پر کفایت کر لی جاتی تو اس سے وہم ہوتا کہ یہ بات اُن کی کمزوری کے باعث سے ہے لہٰذا اس وہم کو خدا تعالیٰ نے اپنے قول "اَعِزَّةٍ" کے ساتھ دفع کر دیا۔ اور اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَشِدَّآءُ عَلَى

الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ" کہ اگر اس میں صرف "اَشِدَّآءُ" پر اکتفا کر لی جاتی تو اس سے وہم پیدا ہوتا کہ یہ بات اُن کی بدمزاجی کے سبب سے ہے۔ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوْءٍ اور "لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٰنُ وَجُنُوْدُهٗ وَهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ" احتراس کی مثال ہے تاکہ اس سے سلیمان کی جانب نسبت ظلم کا توہم نہ ہو۔ اور اسی کی مثال ہے "فَتُصِيْبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ" اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "قَالُوْا نَشْهَدُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُهٗ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكَاذِبُوْنَ" کہ اس مثال میں وسط کا جملہ احتراس ہے تاکہ وہ تکذیب کے فی نفس الامر ہونے کے وہم سے محفوظ رکھے۔

کتاب عروس الافراح میں آیا ہے'' پھر اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ بالا مثالوں میں سے ہر ایک نے ایک نئے معنی کا فائدہ دیا ہے اس لئے یہ اطناب میں شمار نہیں ہوگا۔ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ گو اس کے فی نفسہ ایک ہی معنی ہیں لیکن اس حیثیت سے یہ اپنے ماقبل کا اطناب ہے کہ اس نے اپنے غیر کا توہم رفع کیا ہے۔

اٹھارہویں نوع ہے۔ تتمیم اس بات کا نام ہے کہ ایسے کلام میں جو کہ غیر مراد کا وہم نہ دلاتا ہو۔ ایک فضلہ (متعلق جملہ) اس طرح کا لایا جائے جو کہ کسی نکتہ کا فائدہ دے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَيُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ" میں "عَلٰى حُبِّهٖ" متعلق جملہ مبالغہ کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ باوجود طعام کی محبت یعنی اُس کی اشتہا (خواہش) کے مسکینوں کو کھانا کھلا دیتے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں مساکین کو کھانا کھلانا بہت ہی زائد ثواب کا موجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ" بھی اسی کی مثال ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ" میں "وَهُوَ مُؤْمِنٌ" کا جملہ تتمیم کے لئے آیا ہے اور یہ نہایت خوشنما تتمیم ہے۔

انیسویں نوع ہے استقصاء۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک معنی کو لے کر اُس کا استقصاء (کرید) کرے اور اس کے تمام ذاتی اوصاف کی جستجو اس طرح کر کے کہ اُس شخص کے بعد کوئی دوسرا آدمی اُسی معنی کو استعمال کرے تو اسے گنجائش زبان کھولنے کی نہ ملے۔ اُس معنی کے تمام عوارض اور لوازم بیان کر دے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَيَوَدُّ اَحَدُكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيْلٍ وَّاَعْنَابٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ لَهٗ فِيْهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَاَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهٗ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَاَصَابَهَا اِعْصَارٌ فِيْهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْاٰيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُوْنَ" اگر اللہ تعالیٰ یہاں صرف "جَنَّةٌ" ہی کہہ کر بس کر دیتا تو یہ بات کافی ہوتی۔ مگر اس نے اسی مقام پر توقف نہیں کیا بلکہ اُس کی تفسیر میں "مِنْ نَّخِيْلٍ وَّاَعْنَابٍ" (کھجور کے پتوں اور انگور کی بیلوں کا باغ) فرمایا۔ کیونکہ ایسے باغ کے مالک کو اُس کی تباہی سے سخت رنج پہنچتا ہے۔ پھر اس پر "تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ" اُس کے نیچے نہریں بہ رہی ہیں کی صفت اضافہ کر کے باغ کی صفت پوری کی اور اس کے بعد مزید تکملۂ وصف کے طور پر ارشاد کیا "فِيْهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ" اُس میں ہر طرح کے میوے موجود ہیں۔ اور اس طرح باغ میں جتنی خوبیاں ہونی چاہئیں اُن سبھوں کو بیان کر دیا تاکہ اُس کی تباہی پر نہایت سخت رنج و تاسف ہو سکے۔ اور بعدہ مالک باغ کی صفت میں فرمایا "وَاَصَابَهُ الْكِبَرُ" اور اُس کا بڑھاپا آ گیا ہو۔ پھر ایسی بات کے ساتھ جو مصیبت کی بڑائی کا موجب بنے۔ اس بارہ میں معنی کی اور بھی جستجو فرما کر مالک باغ کے بڑھاپے کی حالت بیان کرنے کے بعد یہ بھی ارشاد کیا کہ "وَلَهٗ ذُرِّيَّةٌ" اور اس کے اولاد بھی ہے۔ مگر اتنی بات پر اکتفا نہ کر کے ذریۃ کی صفت "ضُعَفَآءُ" کے

ساتھ بھی کر دی۔ بعدازاں باغ کے استیصال (تباہ کرنے) کا ذکر کیا جو کہ اُس مصیبت زدہ شخص کا تمام وکمال سرمایہ اور بسراوقات کا ذریعہ تھا۔ اور چشم زدن میں اُس کے ہلاک کر ڈالنے کا بیان فرماتے ہوئے کہا "فَاَصَابَهَا اِعْصَارٌ" پھر اُس پر بگولہ آئے۔ مگر چونکہ یہ بات معلوم تھی کہ بگولے سے سرعت ہلاک حاصل نہیں ہوسکتی اس واسطے "فِيْهِ نَارٌ" اس میں آگ ہے۔ فرمایا اور اس پر بھی توقف نہیں کیا بلکہ اُس کے جل ہی جانے کی خبر دے دی کیونکہ یہاں احتمال ہوسکتا تھا کہ بگولے کی آگ کمزور ہوگی۔ اور باغ میں پانی کی نہروں اور درختوں کی رطوبت کے باعث وہ آگ اُس کے جلانے کے واسطے کافی نہ ہوگی۔ لہٰذا اس احتمال سے احتراس کرنے کے واسطے ارشاد کیا "فَاحْتَرَقَتْ" یعنی پھر وہ جل گئی۔ غرضیکہ یہ ایک کلام میں واقع ہونے والی بہترین، تمام تر اور بہت ہی کامل استقصاء ہے۔

ابن ابی الاصبع کہتا ہے 'استقصاء اور تتمیم اور تکمیل' ان تینوں کے مابین باہمی فرق حسب ذیل ہے۔ تتمیم کا ورود ناقص معنوں پر اس لئے ہوتا ہے کہ وہ معنی تام ہو جائیں اور اس کے آنے سے وہ مکمل ہو جاتے ہیں۔ تکمیل کا ورود ایسے معنی پر ہوا کرتا ہے جس کے اوصاف تام ہوں۔ اور استقصآء کا ورود تام اور کامل معنی پر ہوتا ہے۔ پس وہ اُس معنی کے لوازم، عوارض، اوصاف اور اسباب کی کرید کر کے تمام اُن باتوں کا استیعاب کر لیتا ہے جن پر اُس معنی کے متعلق خیال جا سکے۔ یہاں تک کہ پھر کسی شخص کے واسطے اُس معنی میں گفتگو کی گنجائش یا کوئی بات پیدا کرنے کی جگہ باقی نہیں رہتی۔

بیسویں نوع ہے اعتراض۔ قدامۃ نے اسی نوع کا نام التفات رکھا ہے۔ اعتراض اس بات کا نام ہے کہ ایک کلام یا دو کلاموں کے مابین دفع ابہام کے سوا کسی اور نکتہ کے لئے ایک جملہ یا ایک سے زائد اس طرح کے جملے لائیں جن کا اعراب میں کوئی محل نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَيَجْعَلُوْنَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُوْنَ" اس جگہ قولہ تعالیٰ "سُبْحَانَهُ" خداتعالیٰ کے بیٹیاں ہونے سے اُس کی تنزیہ اور خداوندکریم کے لئے بیٹیاں ٹھہرانے والوں کی خواری کرنے کے لئے بطور جملہ معترضہ کے وارد ہوا ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ" میں "اِنْ شَآءَ اللّٰهُ" کا جملہ جملہ معترضہ ہے اور برکت حاصل کرنے کی غرض سے لایا گیا ہے۔ اور ایک جملہ سے زائد جملوں کے معترضہ واقع ہونے کی مثال ہے "فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ. نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ" اس جگہ قولہ "نِسَآؤُكُمْ" قولہ "فَاْتُوْهُنَّ" کے ساتھ متصل ہے۔ کیونکہ یہ اُس کا بیان ہے اور ان دونوں جملوں کے مابین اور جس قدر جملے ہیں وہ سب معترضہ ہے اُن کی غرض پاکیزہ رہنے پر آمادہ بنانا اور پشت کی جانے سے مباشرت کرنے سے پرہیز کرنے کی تاکید ہے اور قولہ تعالیٰ "يٰاَرْضُ ابْلَعِيْ مَآءَكِ وَيٰسَمَآءُ اَقْلِعِيْ وَغِيْضَ الْمَآءُ وَقُضِيَ الْاَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ وَقِيْلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ" اس آیت میں تین معترضہ جملے ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) وَغِيْضَ الْمَآءُ (۲) وَقُضِيَ الْاَمْرُ (۳) وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ"۔

کتاب اقصی القریب میں آیا ہے کہ اس بات کا نکتہ (باریکی) یہ ہے کہ اُمور مذکورہ کا بطور جملہ معترضہ آنا ان کے لامحالہ دونوں قولوں کے مابین واقع ہونے کا وثوق ہے اس واسطے اگر ان کو بعد میں لایا جاتا تو ان کا متاخر ہونا نمایاں ہو جاتا اور اب ان کے وسط میں لانے سے یہ فائدہ ہوا کہ ان کا غیر متاخر ہونا کھل گیا۔ پھر اس میں یہ بات بھی ہے کہ یہاں پر

اعتراض دراعتراض ہے۔ یعنی جملہ ہائے معترضہ کے مابین بھی جملہ معترضہ آیا ہے اس واسطے کہ "وَقُضِيَ الْاَمْرُ". وَغِيْضَ. اور۔ واسْتَوَتْ" کے دونوں جملوں کے مابین جملہ معترضہ پڑا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ "اِسْتَوَآءَ" کا حصول پانی خشک ہونے کے عقب ہی میں ہوسکتا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ o فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ o ذَوَاتَآ اَفْنَانٍ o فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ o فِيْهِمَا عَيْنٰنِ تَجْرِيٰنِ o فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ o فِيْهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجٰنِ o فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ o مُتَّكِـِٕيْنَ عَلٰى فُرُشٍۢ بَطَاۗىِٕنُهَا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ ۭ وَجَنَا الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ o فَبِاَيِّ اٰلَاۗءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ o میں "عَلٰى فُرُشٍ" تک جس قدر عبارت ہے اُس میں سات معترضہ جملے اُس وقت میں آتے ہیں جبکہ اس کا اعراب "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ" سے حال: ال کر کیا جائے۔ اور اعتراض دراعتراض واقع ہونے کی مثالوں میں سے ہے قولہ تعالیٰ "فَلَآ اُقْسِمُ بِمَوٰقِعِ النُّجُوْمِ وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ" کہ یہاں قسم اور اُس کے جواب کے مابین قولہ تعالیٰ "وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ" جملہ معترضہ پڑا ہے اور قسم اور اس کی صفت (عظیمٌ) کے مابین قولہ تعالیٰ "لَوْ تَعْلَمُوْنَ" معترض ہوکر مقسم بہ کی تعظیم۔ اُس کے اجلال کی تحقیق اور اس بات کو معلوم کرانے کا فائدہ دیتا ہے کہ جس کی قسم کھائی جاتی ہے اُس کی عظمت ایسی ہے جس کو وہ لوگ نہیں جانتے۔

طیبیؒ نے کتاب تبیان میں بیان کیا ہے "حسنِ اعتراض کی وجہ فائدہ دینے کی خوبی ہے اور اسی کے ساتھ اُس کا آنا ایک غیر مترقب (جس کی اُمید نہ ہو ایسی) چیز کا آنا ہے لہٰذا وہ اس وقت میں ایسی خوبی کی طرح ہوگی جو کہ نامعلوم طور پر یا جدھر سے تم کو اُس کے حصول اور آنے کی اطلاع نہ ہو خود بخود آ جائے اور حاصل ہو جائے۔

اکیسویں نوع ہے تعلیل اور اس کا فائدہ تقریر (ایک بات کو قرار دے دینا) اور ابلغیت (حد درجہ کو پہنچا دینا) ہوتا ہے۔ کیونکہ انسانی طبیعتیں ایسے احکام کے قبول کرنے پر خوب آمادہ ہوا کرتی ہیں۔ جن کی علت اُن کے سوا اور امور کے ساتھ بیان کی گئی ہو۔ اور قرآن میں بیشتر تعلیل اس طرح آئی ہے کہ کسی ایسے سوال کا جواب مقدر کیا گیا ہو جس سوال کو جملہ اولیٰ (پہلے جملہ) نے چاہا ہے۔ تعلیل کے حروف یہ ہیں لام۔ اِن. اَنْ. اِذْ. بَاء. کَے. مِن اور لَعَلَّ۔ اور اُن کی مثالیں ادوات کی نوع میں گزر چکی ہیں۔ اُن چیزوں میں سے جو کہ تعلیل کی مقتضی ہوتی ہیں ایک حکمت کا لفظ ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "حِكْمَةٌۢ بَالِغَةٌ" اعلیٰ درجہ کی حکمت اور آفرینش کی غایت (علت غائی) کا ذکر۔ جیسے قولہ تعالیٰ "جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَاۗءَ بِنَاۗءً" اور "اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًا وَّالْجِبَالَ اَوْتَادًا".

نوع ستاون

خبر اور انشاء

اعلیٰ درجہ کے علماء فن نحو اور علم بیان کے تمام علمائے کلام کا انحصار خبر اور انشاء ہی کی دو قسموں میں کرتے ہیں اور ان کے سوا کلام کی کوئی تیسری قسم نہیں قرار دیتے۔ ایک قوم نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کلام کی دس قسمیں حسب ذیل ہیں:
ناء، مسئلہ، امر، تشفع، تعجب، قسم، شرط، وضع، شک اور استفہام۔ ایک قول میں استفہام کو نکال کر صرف نو قسمیں رکھی گئی ہیں کیونکہ استفہام سوال میں داخل ہے۔ پھر ایک اور قول یہ ہے کہ کلام کی سات قسمیں ہیں۔ اس قول کے قائل نے شک کو بھی نکال ڈالا ہے کیونکہ وہ خبر کی ایک قسم ہے۔

اخفش کہتا ہے کہ کلام کی سات قسمیں خبر، استخبار، امر، نہی، نداء اور تمنی ہیں۔

بعض لوگ اس سے بھی ایک کم یعنی پانچ قسمیں بتاتے ہیں۔ خبر، امر، تصریح، طلب اور نداء۔ پھر ایک گروہ کے نزدیک خبر، استخبار، طلب اور نداء چار ہی قسمیں ہیں اور بہت سے لوگوں نے محض تین قسمیں خبر، طلب اور انشاء قرار دی ہیں۔ جس کی دلیل حصر یہ ہے کہ کلام میں یا تصدیق وتکذیب کا احتمال ہوگا اور یا یہ احتمال نہ ہوگا۔ اول یعنی اگر اس میں احتمال تصدیق و تکذیب پایا جاتا ہے وہ خبر ہے۔ اور دوم یعنی جس میں یہ احتمال نہ ہو اگر اُس کے معنی اُسی کے لفظ سے مقترن ہوں گے تو وہ انشاء ہے اور جبکہ اُس کے معنی لفظ کے ساتھ مقترن نہ ہوں بلکہ اُس سے متاخر ہیں تو وہ طلب ہے۔

اہل تحقیق اس بات کے قائل ہیں کہ طلب بھی انشاء میں داخل ہے کیونکہ مثلاً لفظ اِضْرِبْ کے معنی ہیں ضرب کی طلب اور یہ معنی اپنے لفظ سے مقترن ہیں لیکن وہ ضرب جو کہ اس لفظ کے بعد پائی جاتی ہے وہ طلب کے متعلق ہے نہ کہ خود ہی طلب بھی۔

لوگوں نے خبر کی تعریف میں اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ دشواری کی وجہ سے خبر کی جامع اور مانع تعریف ہو ہی نہیں سکتی۔ دوسرا قول ہے کہ اُس کی تعریف یوں نہیں کی جاتی کہ وہ ایک بدیہی چیز ہے جو انسان بلاکسی مزید غور و تامل کے انشاء اور خبر کے مابین فرق کر لیتا ہے۔ امام نے کتاب محصول میں اسی قول کو ترجیح بھی دی ہے اور اکثر لوگ یہ کہتے ہیں کہ نہیں خبر کی جامع اور مانع تعریف کی جاسکتی ہے چنانچہ قاضی ابوبکر اور فرقہ معتزلہ کے علماء کہتے ہیں خبر وہ کلام ہے جس میں صدق اور کذب داخل ہوتا ہو۔ اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی خبر فقط صادق ہی ہوتی ہے۔ قاضی نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی خبر صادق ہی ہوتی ہے لیکن لغت کے لحاظ سے وہ اس تعریف میں ضرور داخل ہو سکتی ہے اور اُس پر اس تعریف کا اطلاق صحیح ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ''جس کلام میں تصدیق وتکذیب داخل ہو اور اسی کے ساتھ وہ مذکورہ بالا اعتراض سے بھی سالم رہے وہ خبر ہے''۔

امام ابوالحسن بصری کا قول ہے ''جو کلام خود ہی کسی نسبت کا فائدہ دے وہ خبر ہے''۔ اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اس

طرح تو لفظ ''قُم'' صیغہ امر بھی خبر کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے۔ اور تعریف جامع و مانع نہیں رہتی۔ کیونکہ قیام ایک منسوب امر ہے اور طلب بھی منسوب شے ہوتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ ''جو کلام بنفسہٖ کسی نہ کسی امر کی اضافت از روئے نفی اور اثبات کے کسی دوسرے امر کی طرف کرنے کا فائدہ دیتا ہو وہ خبر ہے''۔ اور پھر یوں بھی اُس کی تعریف کی جاتی ہے کہ ''جو قول اپنے صریح (معنی اور لفظ) کے ذریعہ سے نفی یا اثبات کے ساتھ ایک معلوم کی نسبت دوسرے معلوم کی طرف کرنا چاہے وہ خبر لاتا ہے''۔

بعض متاخرین کہتے ہیں ''انشاء وہ کلام ہے جس کا مدلول کلام کے ساتھ خارج میں حاصل ہوتا ہو اور خبر وہ کلام ہے جو اس کے خلاف ہو اور جن لوگوں نے کلام کا انحصار صرف تین قسموں میں کیا ہے۔ اُن میں سے بعض اشخاص کا بیان ہے کہ ''کلام اگر اپنی وضع کے ذریعہ سے کسی طلب کا فائدہ دیتا ہو تو وہ اس بات سے خالی نہ ہوگا کہ ماہیت کے ذکر یا اُس کی تحصیل۔ اور یا اُس سے باز رہنے کی طلب کرے۔ ان میں سے پہلی قسم کا کلام استفہام' دوسرا امر اور تیسرا نہی۔ لیکن اگر وہ بالوضع طلب کا فائدہ نہ دیتا ہو۔ تو اس حالت میں اُس کے محتمل صدق و کذب نہ ہونے کی صورت میں اُسے تنبیہ اور انشاء کے نام سے موسوم کریں گے کیونکہ تم نے اُسی کے ذریعہ سے دوسرے کو اپنے مقصد پر مطلع بنایا ہے اور بغیر اس بات کے کہ وہ کلام موجود فی الخارج رہا ہو۔ تم نے اُس کو انشاء یعنی از سر نو صورت پذیر کیا ہے۔ اس بارہ میں یہ سب حالتیں برابر ہیں کہ وہ لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ دیتا ہو۔ جیسے تمنیٰ' ترجی' نداء اور قسم میں ہے یا لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ نہ دے۔ جیسے ''انتِ طالِقٌ'' میں ہے اور اگر وہ کلام صدق و کذب کا احتمال مَنْ حَيْثُ هُوَ (اپنے کلام محتمل صدق و کذب ہونے کی حیثیت سے) کرتا ہو تو وہ خبر ہے۔

فصل: خبر کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو بات کا فائدہ پہنچایا جائے یعنی اُس کو کسی بات کا علم دلایا جائے۔ بعض اوقات خبر امر کے معنی میں بھی وارد ہوا کرتی ہے۔ جیسے ''وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ'': ''وَالْمطلقات يَتَرَبَّصْنَ'' اور نہی کے معنی میں بھی خبر کا ورود ہوتا ہے۔ مثلاً: ''لَا يَمَسُّهُ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ'' اور دعا کے معنی میں بھی جیسے: ''وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ'' یعنی ہماری اعانت کر۔ اور اسی قسم سے ہے۔ ''تَبَّتْ يَدَا اَبِیْ لَهَبٍ وَّتَبَّ'' کہ یہ ابی لہب کے حق میں دعائے بد ہے اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ: ''قَاتَلَهُمُ اللّٰهُ. غُلَّتْ اَيْدِيْهِمْ وَلُعِنُوْا بِمَا قَالُوْا'' بھی ہے اور ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ: ''حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ'': کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ منافقین مدینہ کے حق میں بددعا ہے اس لئے کہ اُن کے دل معرکۂ احد میں جنگ کرنے سے تنگ ہو گئے ہیں۔

ابن العربی نے مذکورہ بالا لوگوں کے ساتھ اُن کے اس قول میں کہ ''خبر امر اور نہی کے معنی میں بھی وارد ہوتی ہے'' نزاع کی ہے۔ اُس نے قولہ تعالیٰ: ''فَلَا رَفَثَ'' کے بارہ میں کہا ہے کہ یہ رفث کے پائے جانے کی ہی نفی نہیں ہے بلکہ اُس کی مشروعیت کی نفی ہے کیونکہ بعض لوگوں سے رفث وجود میں آتا ہے اور خدا تعالیٰ کی خبر کا اپنی خبر دہی کے خلاف واقع ہونا جائز نہیں۔ لہٰذا اب یہ نفی رفث کے وجود شرعی کی طرف راجع ہوگی نہ یہ کہ اُس کے محسوس وجود کی جانب۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ''وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ'' اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے ایسا کریں نہ کہ محسوس ہونے کے اعتبار سے۔ اس واسطے کہ ہم کو بعض مطلقہ عورتیں ایسی بھی دکھائی دیتی ہیں۔ جو تَرَبُّص: (انتظار عدت) نہیں کرتیں۔ لہٰذا نفی

کا عود خواہ مخواہ شرعی حکم کی طرف ہو گا نہ کہ وجود حسی کی جانب۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: "لَا یَمَسُّهٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ" بھی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ از روئے شرع کوئی ناپاک آدمی مصحف کو نہ چھوئے۔ لہٰذا اگر کوئی اُس کو حالتِ عدم طہارت میں مس کرنے بھی تو وہ حکم شرع کے خلاف ورزی کرے گا"۔ ابن العربی کہتا ہے "اور یہ ایسا دفینہ ہے جس کو علماء دریافت نہ کر سکے اور کہنے لگے کہ خبر نہی کے معنی میں آتی ہے۔ حالانکہ یہ بات نہ کبھی پائی گئی اور نہ اس کا پایا جانا صحیح ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں امر یعنی خبر اور طلب (نہی) حقیقت میں ایک دوسرے سے مختلف اور از روئے وضع باہم تبائن ہیں۔

فرع: صحیح ترین قول کے اعتبار پر تعجب خبر کی ایک قسم ہے۔ ابن الفارس کہتا ہے تعجب ایک شے کو اُس کے مانند چیزوں پر فضیلت دینے کا نام ہے۔ اور ابن الصائغ کا بیان ہے "تعجب نام ہے اُس صفت کے عظیم بنانے کا جس کے ساتھ متعجب منہ کو اُس کے مانند اُمور سے ممتاز بنایا گیا ہو"۔ اور زمخشری کہتا ہے "تعجب کے معنی یہ ہیں کہ سامعین کے دلوں میں ایک امر کی عظمت قائم کی جائے۔ کیونکہ تعجب اُسی شے سے حاصل ہوتا ہے جو کہ اپنے نظائر اور ہمشکلوں سے خارج ہو"۔ اور رمانی کا بیان ہے "تعجب میں ابہام (بات کو گول بنانا) مطلوب ہوا کرتا ہے اس لئے کہ لوگوں کو عادتاً اُسی بات سے حیرت پیدا ہوتی ہے۔ جس کا سبب نہ معلوم ہوتا ہو۔ لہٰذا ہر ایک ایسی چیز جس کا سبب مبہم ہو اُس سے تعجب بہتر ہوگا۔ وہ کہتا ہے اور تعجب کی اصل وہی معنی ہیں جن کا سبب پوشیدہ رہے اور لفظ تعجب صرف اس وجہ سے کہ وہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے مجازاً تعجب کہلاتا ہے۔ اور ابہام ہی کی وجہ سے نعم کا استعمال جنس کے سوا اور کہیں نہ ہوا۔ اور جنس میں اُس کا استعمال تفخیم کی غرض سے کیا گیا تاکہ تفسیر تفخیم کے طریقہ پر اضمار قبل الذکر کے ساتھ واقع ہو۔ پھر تعجب کے لئے چند صیغے اُسی کے لفظ سے بنائے گئے جو کہ ما افعلَ اور افعِل بہ ہیں اور چند صیغے اُس کے لفظ کے علاوہ دیگر الفاظ سے وضع ہوئے۔ مثلاً مکبر قولہ تعالیٰ: "كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ" اور "كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ" اور "كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ"

قاعدہ: محقق لوگوں نے کہا ہے "جس وقت تعجب کا ورود اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہو تو وہ مخاطب کی طرف پھیر دیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "فَمَاۤ اَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ" یعنی ان لوگوں پر تعجب کرنا واجب ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی توصیف تعجب کے ساتھ اس واسطے نہیں کی جاتی کہ گو یہ استعظام (عظمت دینا) ہے تاہم اس کے ساتھ جہل (نادانی) کی شرکت رہتی ہے۔ اور پروردگار تعالیٰ اس بات سے منزہ ہے اور اسی لئے ایک جماعت بجائے تعجب کے خدا تعالیٰ کے بارہ میں تعجیب کے ساتھ تعبیر کرتی ہے یعنی یہ کہ ایسے مقاموں پر خداوند کریم اپنی طرف سے مخاطب لوگوں کو تعجب میں ڈالتا ہے اس کی نظیر خدا تعالیٰ کی طرف سے دعا اور ترجی کا آنا ہے۔ اور یہ بات صرف اہل عرب کے فہم مطالبہ کرنے کے لحاظ سے کہی گئی ہے۔ یا اس کے معنی یہ ہیں کہ "یہ ایسے لوگ ہیں جن کے واسطے تمہاری بول چال میں ایسا کہا جانا واجب ہے"۔

اسی سبب سے سیبویہ نے قولہ تعالیٰ: "لَعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى" کی تفسیر میں کہا ہے "اس کے معنی ہیں کہ تم دونوں اپنی اُمید اور توقع پر جاؤ" اور قولہ تعالیٰ: "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ" اور: "وَيْلٌ يَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِيْنَ" کے بارہ میں کہا ہے کہ "اس کو دعا نہ کہو کیونکہ ایسا کہنا بہت برا ہے مگر چونکہ اہل عرب اپنی زبان میں ایسا ہی بولتے تھے۔ اور قرآن کا نزول اُنہی کی لغت میں ہوا اور انہی کے محاورات کی اس میں پابندی کی گئی۔ اس لئے گویا اُن سے: "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ" اس معنی میں کہا گیا کہ یہ لوگ ان میں سے ہیں جن کے لئے ایسی بات کہنا واجب ہے۔ کیونکہ یہ کلام محض شریروں اور ہلاکت میں پڑنے والوں کے

واسطے کہا جاتا ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ یہ لوگ اُن میں سے ہیں جو کہ ہلاکت میں داخل ہوئے۔

فرع: خبر ہی کی قسموں میں سے ایک قسم وعدا اور وعید بھی ہے۔ مثلاً: "سَنُرِيهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ" اور: "سَيَعْلَمُ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا" مگر ابن قتیبہ کے کلام میں ایسی بات آئی ہے جو اس کے انشاء ہونے کا وہم دلاتی ہے۔

فرع: نفی بھی خبر کی ایک قسم بلکہ وہ پورے کلام کا ایک حصہ ہے (یعنی کلام کی دو ہی قسمیں اثبات اور نفی ہوا کرتی ہیں اس لحاظ سے نفی ہر طرح کے کلام میں نصف حصہ رکھتی ہے) نفی اور جحد کے مابین فرق اتنا ہے کہ دوم یعنی جحد (کا کہنے والا) اگر صادق ہو تو اس کے کلام کو نفی کے نام سے موسوم کریں گے اور جحد نہ کہیں گے۔ اور اگر وہ کاذب ہے تو اُس کو جحد اور نفی دونوں ناموں سے موسوم کریں گے۔ اس واسطے ہر ایک جحد نفی ہو سکتا ہے مگر ہر ایک نفی جحد نہیں ہو سکتی۔ اس بات کو ابو جعفر نحاس نے بیان کیا ہے اور ابن الشجری وغیرہ نے بھی۔ نفی کی مثال ہے: "ما كان محمّدٌ ابا احد مِّنْ رِّجَالِكُمْ" اور جحد کی مثال فرعون اور اس کی قوم کا آیاتِ موسیٰ کی نفی کرنا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے: "فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ اٰيٰتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوْا هٰذَا سِحْرٌ مُّبِيْنٌ وَّجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ" نفی کے ادوات (حروف) لَا. لَاتَ. لَيْسَ. مَا. اِنْ. لَمْ: اور لَمَّا: ہیں۔ ان کے معانی سابق میں ادوات کی نوع میں بیان ہو چکے۔ اور ان کے فروق بھی اُسی جگہ بتا دیئے گئے ہیں ہاں اس مقام پر ہم ایک زائد فائدہ وارد کرتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ "خوبی نے کہا ہے ادوات نفی میں سے اصل حروف صرف لا اور مـا دو حروف ہیں کیونکہ نفی یا تو زمانہ گذشتہ (ماضی) میں ہوگی اور یا زمانہ آئندہ (مستقبل) میں۔ اور استقبال ہمیشہ ماضی کی نسبت زائد ہوتا ہے۔ پھر حرفِ لا بہ نسبت حرفِ مـا کے خفیف تر ہے۔ لہٰذا اخف کو اکثر کے لئے وضع کیا۔ اس کے بعد چونکہ ماضی میں نفی کی حالت مختلف ہوتی ہے۔ یعنی یا تو وہ ایک ہی استمراری نفی ہوا کرتی ہے اور یا ایسی نفی ہوتی ہے جس میں متعدد احکام ہوں اور یہی حالت نفی کی مستقبل میں بھی ہے۔ لہٰذا اب نفی کی چار قسمیں ہو گئیں۔ اور ان کے واسطے مَا: اور لَمْ: اور لَنْ: اور لَا: چار کلمات اختیار کئے گئے۔ اور باقی دو کلمے اِنْ: اور لَمَّا: کوئی اصل نہیں ہیں۔ پس مـا اور لا ماضی اور مستقبل دونوں زمانوں میں باہم متقابل ہیں۔ اور لَمْ ایسا ہے کہ گویا وہ لا اور ما سے ماخوذ ہے اس لئے کہ لَمْ لفظاً استقبال میں نفی کے واسطے آتا ہے اور معنیً زمانہ ماضی میں نفی کے واسطے چنانچہ لا جو کہ نفی مستقبل کے واسطے آتا ہے اُس میں سے حرف لام اور ما جو کہ نفی ماضی کے لئے ہے اُس میں سے حرفِ میم کو لے کر ان دونوں کو اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے باہم جمع کر دیا کہ لـم میں مستقبل اور ماضی دونوں زمانوں کی طرف اشارہ موجود ہے اور لام کو میم پر مقدم کرنے سے یہ اشارہ رکھا کہ نفی کی اصل صرف لا ہے اور اسی وجہ سے اثنائے کلام میں جو نفی کی جاتی ہے وہ اسی حرفِ لا کے ساتھ آتی ہے۔ مثلاً: "لَمْ يفعل زيدٌ وَّلَا عمرٌو" اور باقی رہا لَمَّا: تو اس میں ترکیب در ترکیب ہے گویا کہ کہنے والے نے کہا لَمْ: اور ما: تا کہ اس سے ماضی میں معنیٰ نفی کی تاکید ہو اور استقبال کا فائدہ بھی دے اور اسی وجہ سے لَمَّا: استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔

تنبیہیں:

(۱) بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ کسی شے سے نفی کرنے کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ منفی عنہ بھی اُسی شے کے متصف ہو۔ مگر یہ قول پروردگارِ عالم کے ارشاد: "وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُوْنَ" "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا" اور: "لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ" اور اسی کی دوسری نظیروں سے رد کر دیا گیا ہے اور درست یہ ہے کہ ایک چیز سے کسی چیز کا نفی کیا جانا

بھی اس لئے ہوتا ہے کہ وہ شے اُس منفی عنہ شے میں از روئے عقل شمار نہیں ہو سکتی۔ اور کبھی یہ انتفاء اس لئے ہوا کرتا ہے کہ وہ شے منفی باوجود امکانِ وقوع کے شئے منفی عنہ سے واقع نہیں ہوتی۔

(۲) ذات موصوفہ کی نفی کبھی ذات کے علاوہ محض صفت کی نفی ہوا کرتی ہے اور گاہے ذات اور صفت دونوں کی نفی ہو جاتی ہے۔ پہلی صورت کی مثال: "وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ" ہے یعنی بلکہ وہ جسد ہیں اور طعام کو کھاتے ہیں اور دوسری صورت کی مثال ہے: "لَا يَسْئَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا" یعنی وہ بالکل سوال ہی نہیں کرتے اس لئے اُن سے انحاف (گڑگڑانا) وقوع ہی میں نہیں آتا۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ: "مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ" یعنی اُن کے کوئی شفیع ہی نہیں۔: "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ" یعنی اُن کے ایسے شفاعت کرنے والے نہیں ہیں جن کی شفاعت اُن کو نفع دے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ: "فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ" اور اس نوع کا نام اہل بدیع کی اصطلاح میں: "نفی شی بایجابہ" رکھا گیا ہے۔ اور ابن رشیق اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ "کلام اپنے ظاہر سے ایک شے کا ایجاب کرتا ہو اور باطن کلام سے اُس شے کی نفی پیدا ہوتی ہو۔ یوں کہ وہ کلام اس شے کی نفی کرتا ہو جو ایجاب کی سبب ہے۔ مثلاً اُس کا وصف (ایجاب کے ساتھ) ایسی حالت میں کرتا جبکہ وہ باطن میں منفی ہے۔ اور کوئی دوسرا شخص ابن رشیق کے علاوہ اسی مفہوم کو اس عبارت میں ادا کرتا ہے کہ "ایک شے کی نفی مقید کے طور سے کرتا ہو اور مراد یہ ہو کہ مبالغہ نفی اور اُس کی تاکید کی غرض سے اُس شے کی مطلقاً نفی کی جائے۔ چنانچہ اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ" کہ خدا کے ساتھ کوئی اور معبود بلا کسی برہان (دلیل) کے ہو ہی نہیں سکتا۔ اور قولہ تعالیٰ: "وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ" کیونکہ انبیاء کا قتل ناحق طور پر ہو سکے سوا کسی اور طرح ممکن ہی نہیں اور قولہ تعالیٰ: "رَفَعَ السَّمٰوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا" اور دراصل آسمان کا سائبان بلا کسی ستون کے قائم ہے۔

(۳) کبھی نفی سے ایک شے کا وصف کامل نہ ہونے اور اُس کا کوئی ثمرہ نہ حاصل ہونے کی وجہ سے اُس کی براہِ راست نفی مراد ہوا کرتی۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ اہل دوزخ کی حالت بیان کرتے ہوئے ارشاد کرتا ہے کہ: "لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ" اس مقام پر دوزخی شخص سے موت کی نفی کر دی گئی۔ اس واسطے کہ وہ صریحی موت نہیں اور حیات کی بھی اُس سے نفی کر دی کیونکہ وہ کوئی اچھی اور مفید زندگی نہیں ہے۔ قولہ: "وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ"۔

معتزلہ نے اسی آیت سے دیدارِ الٰہی کی نفی پر حجت قائم کی ہے اور کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ: "إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" میں ابصار (آنکھوں سے دیکھنے) کا مستلزم نہیں ہے۔ مگر اُن کا یہ قول اس طرح رد بھی کر دیا گیا ہے کہ دیدارِ الٰہی کے مرتبہ پر فائز ہونے والے لوگ خدا تعالیٰ کو اُس کی جانب متوجہ ہونے کی حیثیت سے دیکھیں گے۔ اور یہ نہ ہوگا کہ وہ کوئی چیز آنکھوں سے دیکھتے ہوں۔ اور قولہ تعالیٰ: "وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ" میں پروردگار جل شانہ نے پہلے تو کید قسمی کے طریقہ پر اُن لوگوں کا وصف علم کے ساتھ کر کے بالآخر اُن کے موجبِ علم پر نہ چلنے کی وجہ سے اس وصف کو اُن سے نفی بھی کر دیا ہے۔ یہ بات سکا کی نے بیان کی ہے۔

(۴) علماء کا قول ہے کہ بخلاف حقیقت کے مجاز کی نفی صحیح ہوا کرتی ہے۔ مگر اس قول پر قولہ تعالیٰ: "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ" سے یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ آیت میں حقیقت کی نفی کی گئی ہے اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے

کہ اس جگہ رمی سے وہ چیز مراد ہے جو کہ اس پر مترتب ہوتی ہے۔ اور وہ شے اُسی رمی کا کفار تک پہنچنا ہے لہٰذا یہاں جس چیز پر نفی کا ورود ہوتا ہے وہ مجاز ہے نہ کہ حقیقت۔ اس اعتبار پر تقدیر عبارت: "مَا رَمَیْتَ خَلْقًا اِذْ رَمَیْتَ کَسْبًا۔ یا۔ مَا رَمَیْتَ اِنْتِھَآءً اِذْ رَمَیْتَ اِبْتِدَاءً" ہے۔

(۵) استطاعت کی نفی سے کسی حالت میں قدرت اور امکان کی نفی مراد ہوا کرتی ہے۔ اور گاہے امتناع کی نفی منظور ہوتی ہے اور کسی جگہ یہ مراد ہوتا ہے کہ کلفت اور مشقت میں مبتلا ہونے کا اظہار کیا جائے۔ امر اول کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "فَلَا یَسْتَطِیْعُوْنَ تَوْصِیَۃً" یعنی تم اُس کو رد نہیں کرتے اور قولہ تعالیٰ: "فَمَا اسْتَطَاعُوْا اَنْ یَّظْھَرُوْہُ وَمَا اسْتَطَاعُوْا لَہٗ نَقْبًا" اور نفی امتناع کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ: "ھَلْ یَسْتَطِیْعُ رَبُّکَ" دونوں قراتوں (یا اور تا کے ساتھ ہونے) کے اعتبار پر یعنی کیا خدا تعالیٰ ایسا کرے گا۔ یا یہ کہ "کیا تم ہماری بات منظور کر کے خدا تعالیٰ سے مائدہ نازل کرنے کی استدعا کرو گے؟" کیونکہ اُن لوگوں کو یہ بات بخوبی معلوم تھی کہ خدا تعالیٰ مائدہ نازل کرنے پر قادر ہے۔ اور عیسیٰؑ کو سوال کی قدرت حاصل ہے اور وقوعِ مشقت اور کلفت کی مثال ہے: "اِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیْعَ مَعِیَ صَبْرًا" یعنی اگر تم میرے ساتھ رہو گے تو سخت دقت میں مبتلا ہو گے۔

قاعدہ: عام کی نفی۔ خاص کی نفی پر دلالت کیا کرتی ہے۔ مگر عام کا ثبوت خاص کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتا۔ اور خاص کا ثبوت عام کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن خاص کی نفی عام کی نفی پر دلالت نہیں کرتی۔ اور اس میں شک نہیں کہ لفظ سے مفہوم کا زیادہ ہونا حصول لذت کا موجب ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ عام کی نفی خاص کی نفی سے احسن ہوتی ہے۔ اور خاص کا اثبات عام کے اثبات سے بہتر ہوتا ہے۔ اول یعنی نفی عام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "فَلَمَّا اَضَاءَتْ مَاحَوْلَہٗ ذَھَبَ اللّٰہُ بِنُوْرِھِمْ" خدا تعالیٰ نے اپنے قول اضاءت کے بعد بضوئھم اس لئے نہیں فرمایا کہ نور بہ نسبت ضوء کے عام تر ہے کیونکہ نور کم اور زیادہ ہر طرح کی روشنی پر بولا جاتا ہے۔ اور ضوء خاص کر نور کثیر کے لئے بولا جاتا ہے چنانچہ اسی باعث سے اللہ پاک نے فرمایا: "ھُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَآءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا" غرضیکہ ضوء میں نور پر دلالت موجود ہے۔ اور اس طرح نور بہ نسبت ضو کے خاص تر ہے لہٰذا نور کا نہ ہونا ضوء کے نہ ہونے کا موجب ہوگا۔ اور اس کا عکس نہیں ہوتا یعنی ضوء کے نہ پائے جانے سے نور کا نہ پایا جانا لازم نہیں آتا۔ اور اس جگہ خدا تعالیٰ کا قصد یہ ہے کہ اُن لوگوں سے نور کا بالکل ازالہ فرمادے اور اسی واسطے تعالیٰ شانہ نے اس آیت کے عقب میں فرمایا: "وَتَرَکَھُمْ فِیْ ظُلُمٰتٍ" اور اسی قسم کی مثال: "لَیْسَ بِیْ ضَلٰلَۃٌ" بھی ہے کہ یہاں: "وَقَالُوْا اِنَّا لَنَرٰکَ فِیْ ضَلٰلٍ" کی طرح ضلالٌ نہیں کہا۔ بوجہ اس کے کہ وہ ضلالۃٌ کی نسبت اعم ہے۔ اور اس طرح یہ قول ضلال کی نفی میں بہت ہی بلیغ رہا۔ اور اس طرح کی نفی کو دوسری عبارت میں یوں تعبیر کی ہے کہ واحد کی نفی سے بلاشبہ جنس کی نفی اور ادنیٰ کی نفی سے اعلیٰ کی نفی لازم آتی ہے اور دوسری شکل یعنی ثبوتِ خاص کے ثبوت عام پر دلالت کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَجَنَّۃٍ عَرْضُھَا السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ" یہاں حق سبحانہ وتعالیٰ نے: "وطولھا" نہیں کہا جس کی وجہ یہ ہے کہ عرض (چوڑائی) نسبت طول کے خاص چیز ہے۔ اور ہر ایک ایسی چیز جس میں عرض ہوگا طول بھی اُس میں ضرور ہوگا مگر اس کا عکس نہیں ہوسکتا۔ اور اس قاعدہ کی نظیر یہ ہے کہ فعل میں مبالغہ کی نفی کرنا اصل فعل کی نفی کا مستلزم نہیں ہوتا۔

لیکن یہ دو آیتیں (۱): "وَمَا رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْدِ" اور (۲): "وَمَا کَانَ رَبُّکَ نَسِیًّا" بے شک اس قاعدہ پر اشکال وارد کرتی ہیں۔ چنانچہ ان میں سے پہلی آیت کے متعلق رفع اشکال کے واسطے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

از انجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ظلاما کا لفظ اگرچہ کثرت کے معنی میں آتا ہے لیکن یہاں اُس کو "عبید" کے مقابلہ میں لایا گیا ہے۔ اور یہ صیغہ جمع کثرت کا ہے۔ پھر اس کی ترشیح یوں ہوتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے دوسری جگہ: "عَلَّامُ الْغُیُوْبِ" کہہ کر فعال کا صیغہ کا جمع سے مقابلہ کیا ہے۔ اور ایک دوسری آیت میں: "عَالِمُ الْغَیْبِ" فرما کر صیغہ فاعل کو جو کہ اصل فعل پر دلالت کرتا ہے واحد کے مقابلہ میں رکھا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے ظلم کثیر کی نفی اس لئے فرمائی تا کہ اُس کے ذریعہ سے ظلم قلیل کی نفی ضرورۃً ہو جائے۔ اس واسطے کہ ظالم اگر ظلم کرتا ہے تو اُس سے فائدہ اٹھانے کا خواہاں ہوتا ہے۔ پس جبکہ باوجود زیادتی نفع کے ظلم کثیر کو ترک کر دے تو پھر ظلم قلیل کا ترک بدرجہ اولیٰ کرے گا۔

جواب سوم یہ ہے کہ ظلاما یہاں نسبت کے طریق پر آیا ہے یعنی اُس کا اصل مدعا: "ذِیْ ظُلْمٍ" اس بات کو ابن مالک نے محققین سے روایت کیا ہے۔

جواب چہارم یہ کہ وہ صیغہ مبالغہ کا نہیں بلکہ فاعل کے معنی میں آیا اور معنی کثرت سے بالکل خالی ہے۔

جواب پنجم یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ سے کم تر از کمتر مقدار ظلم کی بھی وارد ہوتو وہی بہت ہو جائے گی۔ جیسا کہ مشہور مقولہ ہے کہ "جاننے والے کی ادنیٰ غلطی بھی بڑی سخت قباحت ہے۔

چھٹا جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے تاکید نفی کے لئے لَیْسَ بِظَالِمٍ. لَیْسَ بِظَالِمٍ. لَیْسَ بِظَالِمٍ: مراد لیا ہے۔ اور اس کی تعبیر: "لَیْسَ بِظَلَّامٍ" سے کی ہے۔

ساتواں جواب ہے کہ "یہ اُس شخص کو جواب دیا گیا ہے جس نے "ظَلَّامٌ" کہا تھا۔ اور جس وقت کوئی بات خاص کلام کا جواب وارد ہوتی ہے۔ اُس وقت تکرار کا کوئی مفہوم نہیں ہوا کرتا۔

آٹھواں جواب ہے کہ صفات اللہ تعالیٰ میں مبالغہ اور غیر مبالغہ دونوں کے صیغے بحالتِ اثبات یکساں رہتے ہیں اُن میں کسی طرح کا فرق اور امتیاز نہیں ہوتا' چنانچہ نفی میں بھی اسی امر کی پابندی کی گئی۔

نواں جواب یہ ہے کہ یہاں تعریض کے قصد سے ایسا ارشاد ہوا ہے اور بتانا یہ ہے کہ دنیا میں ظالم حکام بندوں پر سخت ظلم کرتے ہیں۔ اور دوسری آیت کے اشکال کا جواب بھی انہی مذکورہ بالا جوابات کے ساتھ دیا جاتا ہے۔ اور مزید براں اُس کے لئے دسواں جواب یہ بھی ہے کہ اُس میں آیتوں کے آغازوں کی مناسبت کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

فائدہ: کتاب الیاقوتہ کے مولف کا بیان ہے "ثعلب اور مبرد کا قول ہے کہ اہل عرب جس مقام پر دو کلاموں کے مابین دو جحد لایا کرتے ہیں وہاں کلام خبر ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے: "وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَّا یَاْکُلُوْنَ الطَّعَامَ" کہ اس کے معنی: "اِنَّمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا یَاْکُلُوْنَ الطَّعَامَ" ہیں یعنی ہم نے اُن کو کھانا کھانے والے جسم بنایا۔ اور جہاں کہیں جحد آغاز کلام میں لاتے ہیں وہاں حقیقی جحد ہوتا ہے مثلاً "مَا زَیْدٌ بِخَارِجٍ" اور جبکہ آغاز کلام میں دو جحد فراہم ہوں تو اُن میں سے ایک جحد زائد ہوگا۔ اس کی مثال ایک قول کی رُو سے "مَا اِنْ مَّکَّنَّاکُمْ فِیْهِ" ہے۔

فصل ۔ انشاء کے اقسام میں سے ایک قسم استفہام ہے۔ استفہام طلب فہم کو کہتے ہیں اور وہ استخبار کے معنی میں آتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ استخبار وہ ہوتا ہے جو کہ بیشتر پہلی مرتبہ بیان ہو چکا ہواور پوری طرح سمجھ میں نہ آیا ہو۔ لہٰذا جبکہ تم دوبارہ اُسے دریافت کرو گے تو یہ استفسار دوم استفہام کے نام سے موسوم ہوگا۔ اس بات کو ابن فارس نے کتاب فقہ اللغۃ میں بیان کیا ہے۔

ادوات ۔ استفہام ۔ ہمزہ ۔ ھل. ما. من. ای. لم. کیف. این. انی. متی اور ایان ہیں۔ اوران کے بیان نوع ادوات میں گزر چکا ہے۔ ابن مالک کتاب المصباح میں کہتا ہے۔ ہمزہ کے علاوہ اور تمام باقی حروف اُسی کے نائب ہیں اور چونکہ استفہام اس بات کا نام ہے کہ خارجی شے کی صورت کا ذہن میں مرتسم کیا جانا طلب کیا جائے۔ اس واسطے جب تک اُس کا صدور کسی اس طرح کے شک کرنے والے شخص سے نہ ہو جو کہ اعلام (علم دلانے) کا مصدق ہے اُس وقت تک استفہام کے لئے یہ بات لازمی ہے کہ وہ حقیقت نہ ہو کیونکہ شک نہ کرنے والا شخص جس وقت استفہام کرے گا تو اُس کا یہ فعل تحصیل حاصل ہوگا اور اطلاع دہی کے امکان کی تصدیق نہ کرے تو استفہام کا فائدہ جاتا رہتا ہے۔ کسی امام کا قول ہے قرآن میں جو باتیں استفہام کے طور پر آئی ہیں وہ اللہ پاک کے خطاب میں بایں معنی واقع ہوتی ہیں کہ مخاطب کے نزدیک اس اثبات یا نفی کا علم حاصل ہو'' ۔ اور کبھی صیغۂ استفہام میں بھی مجازاً استعمال کرلیا جاتا ہے۔

اوراس بارہ میں علامہ شمس الدین بن الصائغ نے ایک خاص کتاب تصنیف کی ہے جس کا نام روض الافہام فی اقسام الاستفہام رکھا ہے علامہ مذکور اُسی کتاب میں لکھتا ہے'' اہل عرب نے گنجائش پیدا کر کے استفہام کو چند معانی کی وجہ سے اُس کی حقیقت سے خارج بنا دیا ہے یا یہ کہ اُنھوں نے وہ معنی استفہام میں پہنائے ہیں۔ اور استفہام میں مجاز کا آنا کچھ ہمزہ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ۔ مگر اس میں صفار کا اختلاف ہے یعنی وہ مجاز فی الاستفہام کے لئے حرف ہمزہ ہی کی خصوصیت مانتا ہے اور وہ معانی حسب ذیل ہیں:

اول ۔ انکار اوراس کے اندر نفی کے اعتبار پر استفہام کے معنی پائے جاتے ہیں اور اُس کا مابعد منفی ہوا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اُس کے ساتھ الاحرف استثناء ضرور آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ: ''فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ'': ''وَهَلْ يُجَازِي إِلَّا الْكَفُورُ'' اور قولہ تعالیٰ: ''فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ'' میں ایسے ہی استفہام پر منفی کو عطف کیا گیا ہے۔ جس کے معنی ''لَا يَهْدِي'' ہوئے ۔ اوراسی کی مثالیں ہیں: قولہ تعالیٰ: ''أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ'': ''أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا'' یعنی لَا نُؤْمِنُ. ''أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ'' ''أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى: یعنی لَا يَكُونُ هذا. '' أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ'' یعنی مَا شَهِدُوا ذَالِكَ : اور اکثر حالتوں میں تکذیب بھی اسی کے ساتھ لگی رہتی ہے جو کہ ماضی میں بمعنی لَمْ يَكُنْ اور مستقبل میں بمعنی لَا يَكُونُ آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ''أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ......'' یعنی لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ اور قولہ تعالیٰ: ''أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ'' یعنی لایکون هذا الالزام۔

دوم معنی توبیخ ہے۔ بعض لوگوں نے اس کو از قبیل انکار ابطال بتایا ہے اور یہ انکار توبیخ ہے۔ اور اس اعتبار پر کہ اس کا مابعد (امر) واقع ہوتا ہے۔ معنی نفی کیے جانے کے سزاوار ہیں۔ اس لئے یہاں پر مذکور بالا معنی استفہام کے برعکس نفی غیر قصدی ہوتی ہے اور اثبات قصدی ہوا کرتا ہے اور اس کی تعبیر تقریع کے ساتھ بھی کی جاتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ

"اَفَعَصَیْتَ اَمْرِیْ" : "اَتَعْبُدُوْنَ مَا تَنْحِتُوْنَ": "اَتَدْعُوْنَ بَعْلاً وَّتَذَرُوْنَ اَحْسَنَ الْخَالِقِیْنَ" اور توبیخ کا وقوع اکثر ایسے ثابت امر میں ہوتا ہے جس کے کرنے پر سرزنش کی گئی ہو۔ جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے اور بعض اوقات اس کا وقوع ایسے فعل کے ترک پر ہوتا ہے جس کا وقوع مناسب تھا جیسے قولہ: "اَوَلَمْ نُعَمِّرْکُمْ مَا یَتَذَکَّرُ فِیْهِ مَنْ تَذَکَّرَ" : "اَلَمْ تَکُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِیْهَا"۔

سوم معنی ہیں تقریر یہ اس بات کا نام ہے کہ مخاطب کو کسی ایسے امر کے اقرار اور اعتراف پر آمادہ کیا جائے جو کہ اُس کے نزدیک قرار پذیر ہو چکا ہے۔ ابن جنی کہتا ہے "جس طرح کہ تقریر کے معنی کا استعمال اور سب ادواتِ استفہام کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح اُس کو حرفِ ھل کے ساتھ استعمال نہیں کیا جاتا" اور کندی کا قول ہے قولہ تعالیٰ: "هَلْ یَسْمَعُوْنَکُمْ اِذْ تَدْعُوْنَ اَوْ یَنْفَعُوْنَکُمْ" میں اکثر علماء اس طرف گئے ہیں کہ تقریر اور توبیخ کے معنی ہیں ھل ہمزہ کے ساتھ شرکت رکھتا ہے۔ مگر میں نے اباعلی کو اس بات سے منکر ہوتے دیکھا ہے۔ اور وہ اس امر میں یوں معذور ہے کہ مثال مذکورہ بالا انکار کے قبیل سے ہے اور ابوحیان نے سیبویہ سے نقل کیا ہے کہ استفہام تقریر ہل کے ساتھ نہیں آتا بلکہ اُس میں صرف ہمزہ استعمال کیا جاتا ہے"۔ پھر بعض لوگوں سے نقل کیا ہے کہ ہل تقریر کے طور پر بھی آتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ: "هَلْ فِیْ ذٰلِکَ قَسَمٌ لِّذِیْ حِجْرٍ" میں آیا ہے۔ اور تقریر کے ساتھ کلام موجب (مثبت) ہوا کرتا ہے۔ اسی واسطے اُس پر صریحی موجب کلام کا عطف ہوتا ہے اور صریحی موجب کلام پر استفہام تقریری کو عطف کیا جاتا ہے۔ اُس پر کلام موجب کے عطف ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ وَوَضَعْنَا عَنْکَ وِزْرَکَ" : "اَلَمْ یَجِدْکَ یَتِیْمًا فَاٰوٰی وَوَجَدَکَ ضَآلًّا فَهَدٰی" : "اَلَمْ یَجْعَلْ کَیْدَهُمْ فِیْ تَضْلِیْلٍ وَّاَرْسَلَ" اور شق دوم یعنی استفہام تقریری کے کلام موجب پر معطوف ہونے کی مثال ہے: "اَکَذَّبْتُمْ بِاٰیَاتِیْ وَلَمْ تُحِیْطُوْا بِهَا عِلْمًا" اُس اعتبار پر جس کو جرجانی نے اسے قولہ تعالیٰ: "وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَیْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا" کے قبیل سے گردان کر قرار دیا ہے۔ اور استفہام تقریری کی حقیقت یہ ہے کہ وہ انکار کا استفہام ہے اور انکار ہے نفی۔ پھر اُس کا داخلہ نفی ہی پر ہوا۔ اور یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے۔

استفہام تقریری کی مثال ہے: "اَلَیْسَ اللّٰهُ بِکَافٍ عَبْدَهٗ" اور: "اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ" اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ: "اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" کو بھی اسی کی مثال بتایا ہے۔

چوتھے معنی ہیں تعجب یا تعجیب (تعجب دلانا) مثلاً: "کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ" اور: "مَالِیَ لَا اَرَی الْهُدْهُدَ" اور یہ قسم اور دونوں اس کی سابق کی قسمیں قولہ تعالیٰ: "اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ" میں مجتمع ہوگئی ہیں۔ زمخشری کہتا ہے "اس آیت میں ہمزہ استفہام تقریر کے معنی میں مع توبیخ اور اُن کی حالت سے تعجب دونوں کے لئے آیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "مَا وَلّٰهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمْ" تعجب اور استفہام حقیقی ہونے کا محتمل ہے۔

پانچویں معنی عتاب (غصہ ظاہر کرنا) ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "اَلَمْ یَاْنِ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِکْرِ اللّٰهِ" ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ اُن لوگوں کے ایمان اور اسلام لانے اور اس آیت کے ساتھ معرض عتاب میں آنے کے مابین صرف چار سال کا فاصلہ تھا۔ اس قول کو حاکم نے روایت کیا ہے اور سب سے لطیف عتاب وہ ہے جس کے ساتھ خدا

تعالیٰ نے اپنے خیر خلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معتوب بنایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے: "عَفَی اللّٰہُ عَنْکَ لِمَ اَذِنْتَ لَھُمْ" مگر زمخشری نے اپنی معمولی بے ادبی کے انداز پر اس آیت کی تفسیر میں ادبِ الٰہی کی پیروی نہیں کی ہے۔

چھٹے معنی ہیں تذکیر (یاد دہانی) اور اس معنی میں ایک طرح کا انتصار پایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "اَلَمْ اَعْھَدْ اِلَیْکُمْ یَا بَنِیْ اٰدَمَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوا الشَّیْطَانَ" اور: "اَلَمْ اَقُلْ لَّکُمْ اِنِّیْ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" اور: "ھَلْ عَلِمْتُمْ مَّا فَعَلْتُمْ بِیُوْسُفَ وَاَخِیْہِ"۔

ساتویں معنی ہیں افتخار جیسے: "اَلَیْسَ لِیْ مُلْکُ مِصْرَ"۔

آٹھویں تفخیم مثلاً: "مَا لِھٰذَا الْکِتَابِ لَا یُغَادِرُ صَغِیْرَۃً وَّلَا کَبِیْرَۃً"۔

نویں تحویل (ہول دلانا) اور تخویف مثلاً: "اَلْحَاقَّۃُ مَاالْحَاقَّۃُ" اور: "اَلْقَارِعَۃُ مَا الْقَارِعَۃُ"۔

دسویں معنی سابق کے برعکس یعنی تسہیل اور تخفیف کے معنی جیسے: "وَمَاذَا عَلَیْھِمْ لَوْ اٰمَنُوْا"۔

گیارہویں تہدید اور وعید مثلاً: "اَلَمْ نُھْلِکِ الْاَوَّلِیْنَ"۔

بارہویں تکثیر۔ جس طرح: "وَکَمْ مِّنْ قَرْیَۃٍ اَھْلَکْنَاھَا"۔

تیرہویں تسویہ اور وہ ایسا استفہام ہے جو کہ اس طرح کے جملہ پر داخل ہوتا ہے جس کے محل میں مصدر کا حلول صحیح ہو۔ مثلاً: "سَوَآءٌ عَلَیْھِمْ ءَاَنْذَرْتَھُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْھُمْ"۔

چودھویں امر جیسے "اَسْلَمْتُمْ" یعنی "اَسْلِمُوْا" "فَھَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَھُوْنَ" یعنی "اِنْتَھُوْا" اور اَتَصْبِرُوْنَ: یعنی تَصْبِرُوْ: پندرھویں تنبیہ۔ اور وہ امر کی قسموں میں سے ایک قسم ہے مثلاً: "اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّالظِّلَّ" یعنی اُنْظُرْ: "اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّۃً"۔

کشاف کے مصنف نے اس بات کی نقل سیبویہ سے کی ہے۔ اور اسی واسطے اس کے جواب میں فعل کو رفع دیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "فَاَیْنَ تَذْھَبُوْنَ" بھی استفہام تنبیہ ہی کی قسم سے گردانا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ ضلال (گمراہی) پر متنبہ بناتا ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ: "مَنْ یَّرْغَبُ عَنْ مِّلَّۃِ اِبْرَاھِیْمَ اِلَّا مَنْ سَفِہَ نَفْسَہٗ" بھی اسی باب سے ہے۔

سولہویں نوع ترغیب کے معنی مثلاً: "مَنْ ذَا الَّذِیْ یُقْرِضُ اللّٰہَ قَرْضًا حَسَنًا" اور: "ھَلْ اَدُلُّکُمْ عَلٰی تِجَارَۃٍ تُنْجِیْکُمْ" سترھویں نہی جیسے: "اَتَخْشَوْنَھُمْ فَاللّٰہُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشَوْہُ" قولہ تعالیٰ: "فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِیْ" کی دلیل سے۔ اور قولہ تعالیٰ: "مَاغَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَرِیْمِ" یعنی لَا تَغِرَّ (غرہ نہ کر)۔

اٹھارہویں دعا اور یہ بھی نہی ہی کی طرح ہے۔ مگر یہ کہ دعا ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے: "اَتُھْلِکُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَھَآءُ" یعنی لَا تُھْلِکْنَا۔

انیسویں استرشاد (طلب رہنمائی کرنا) جیسے "اَتَجْعَلُ فِیْھَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْھَا"۔

بیسویں تمنی مثلاً "فَھَلْ لَّنَا مِنْ شُفَعَآءَ"۔

اکیسویں استبطاء۔ جیسے "مَتٰی نَصْرُ اللّٰہِ"۔

بائیسویں عرض "اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ یَّغْفِرَ اللّٰہُ لَکُمْ"۔

تیسویں تخصیص جیسے "اَلاَ تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَكَثُوْا اَيْمَانَهُمْ".

چوبیسویں تجاہل مثلاً "ءَاُنْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا".

پچیسویں تعظیم۔ جیسے "مَنْ ذَا الَّذِيْ يَشْفَعُ عِنْدَهٗ اِلَّا بِاِذْنِهٖ".

چھبیسویں تحقیر جیسے "اَهٰذَا الَّذِيْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا" اور اس معنی اور اس کے قبل کے معنی دونوں کا احتمال "مَنْ فِرْعَوْنَ" کی قرأت میں پایا جاتا ہے۔

ستائیسویں اکتفاء۔ جیسے "اَلَيْسَ فِيْ جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِيْنَ".

اٹھائیسویں استبعاد۔ جیسے "اَنّٰى لَهُمُ الذِّكْرٰى".

انتیسویں ایناس (اُنس دلانا) جیسے "وَمَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يٰمُوْسٰى".

تیسویں تہکم اور استہزاء مثلاً "اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ". "اَلَا تَاْكُلُوْنَ مَالَكُمْ لَا تَنْطِقُوْنَ".

اکتیسویں تاکید۔ بوجہ اُس کے جو کہ قبل ازیں ادات استفہام کے معنی میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ اَفَاَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ".

موفق عبداللطیف بغدادی کا قول ہے "اس کا مدعا یہ ہے کہ جس شخص پر کلمۃ العذاب حق ہو گیا تو اُس کو نجات نہ دلا سکے گا۔ اس میں "مَنْ" شرط کے لئے اور فا جواب شرط بن کر آیا ہے اور "اَفَاَنْتَ" میں ہمزہ کا دخول عود الی الاستفہام کے طور پر طول کلام کی وجہ سے ہوا ہے اور یہ بھی انواع استفہام میں سے ایک نوع ہے۔ اور زمخشری کا بیان ہے "ہمزۂ ثانیہ وہی ہمزہ اولیٰ ہے جس کی تکرار معنی انکار کی تاکید اور استبعاد کے لئے کی گئی ہے"۔ بتیسویں نوع اخبار (خبر دہی) کے معنی ہیں۔ اور اس کی مثال ہے "اَفِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمِ ارْتَابُوْا" اور "هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ".

تنبیہیں:

(۱) کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان مذکورہ بالا چیزوں میں استفہام کے معنی موجود ہیں اور پھر ان کے ساتھ ایک اور معنی بھی مل گیا ہے؟ یا یہ کہ یہ چیزیں استفہام کے معنی سے بالکلیہ مجرد ہو کر انہی معنوں کے لئے مخصوص ہو گئی ہیں۔ کتاب عروس الافراح میں کہا گیا ہے کہ یہ امر غور کے قابل ہے اور جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ پہلی ہی شق ہے یعنی استفہام کے ساتھ ان معنوں کا شامل ہو کر پایا جانا اور پھر تنوخی کا وہ قول جو کہ کتاب اقصی القریب میں آیا ہے وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ "لعلّ مع بقائے ترجی کے استفہام کے لئے ہوا کرتا ہے"۔

تنوخی کہتا ہے "اور جس لَمْ سے اس کی ترجیح ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ تمہارے قول "كَمْ اَدْعُوْكَ" کے معنی یہ ہیں کہ اب دعا اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ مجھے اُس کی تعداد کا علم بھی نہیں رہا۔ اس واسطے میں خواہش کرتا ہوں کہ اُن کی تعداد معلوم کروں۔ اور یہ امر عادت کا مقتضی ہے کہ جس وقت کسی شخص سے کوئی بات بے شمار سرزد ہو۔ اور اُسے تعداد یاد نہ رہے تو وہ اور لوگوں سے جو دیکھنے والے تھے اُس کی تعداد دریافت کیا کرتا ہے۔ اور اُس کے اس تعداد کی فہم طلب کرنے میں ایک اس طرح کی بات پائی جاتی ہے جو کہ استبطاء کی مشعر ہوا کرتی ہے۔ اور تعجب کی یہ کیفیت ہے کہ اُس کے ساتھ استفہام کا استمرار رہتا ہے۔ لہٰذا جو شخص کسی شے سے متعجب ہوتا ہے تو وہ اپنی زبانِ حال سے اُس شے کا سبب دریافت کرتا اور گویا یہ

کہتا ہے کہ "اَیُّ شَیٍ عَرَضَ لِیْ فِیْ حَالِ عدم رویۃ الھُدْھُد" یعنی ہدہد کو نہ دیکھنے کی حالت میں مجھ کو کیا بات لاحق ہو گئی ہے۔ اور کشاف میں اس آیت کے اندر استفہام کے باقی رہنے کی تصریح کر دی گئی ہے۔ اور ضلال پر متنبہ کرنے کے بارہ میں جو آیت آئی ہے اُس میں استفہام حقیقی ہے۔ کیونکہ "اَیْنَ تَذْھَبُ" کے معنی ہیں "تم کہاں جاتے ہو مجھ کو بتاؤ؟" کیونکہ میں اس بات کو نہیں جانتا۔ اور گمراہی کی غایت بھی یہی ہے کہ اُس کی انتہا کا پتا نہ ملے۔

اور تقریر کی نسبت اگر ہم یہ کہیں کہ اُس سے اُس کے ثبوت کے ساتھ حکم دینا مراد ہوتا ہے۔ تو وہ اس بات کی خبر ہے کہ اداتِ استفہام کے بعد جس امر کا ذکر کیا گیا ہے وہ واقع ہے۔ اور یا سائل کے عالم ہونے کے باوجود تقریر کے ساتھ مخاطب کے اقرار کا طلب کرنا منظور ہو تو اس صورت میں وہ تقریر استفہام ہے اور ایسا استفہام جو کہ مخاطب کی طرح تقریر کرتا ہے۔ یعنی اس طرح اُس سے امر معلوم کا مقر بننے کی خواہش کی جاتی ہے۔ اہل فن کے کلام میں اس طرح کی مثالیں موجود ہیں جو کہ ان دونوں احتمالوں کے مقتضی ہیں اور احتمال دوم زیادہ ظاہر ہے۔ اور ایضاح میں اُس کی تصریح موجود ہے۔ اس بات میں کوئی خرابی نہیں کہ جو شخص مستفہم عنہ کو جانتا ہو۔ اُس نے بھی استفہام کا صدور ہو۔ اس واسطے کہ استفہام طلب فہم کا نام ہے۔ خواہ مستفہم کی طلب فہم ہو اور چاہے جس شخص نے نہیں سمجھا ہے اُس کی فہم کا وقوع ہو اس میں سب برابر ہیں۔ اور اس بات سے مواقع استفہام کے بکثرت اشکالات خود بخود حل ہو جاتے ہیں۔ اور غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُمور مذکورہ میں سے ہر ایک امر کے ساتھ استفہام کے معنی باقی رہتے ہیں۔ انتہی ملخص۔

(۲) قاعدہ یہ ہے کہ جس امر کا انکار کیا گیا ہو۔ اُس کا ہمزۂ استفہام کے بعد ہی آنا اور اُس سے متصل رہنا ضروری ہے مگر قولہ تعالیٰ: "اَفَاَصْفٰکُمْ رَبُّکُمْ بِالْبَنِیْنَ" اس قاعدہ میں اشکال وارد کرتا ہے۔ کیونکہ یہاں جو امر ہمزہ کے بعد اُس سے ملا ہوا آیا ہے وہ "اِصْفَاءُ بِالْبَنِیْنَ" ہے حالانکہ وہ منکر نہیں بلکہ یہاں کفار کے قول "اِتَّخَذَ مِنَ الْمَلٰئِکَۃِ اِنَاثًا" کا انکار کیا گیا ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ اصفاء سے پتا چلتا ہے کہ اُن لوگوں نے اپنے سوا اور سبھوں کو بیٹیوں والا کہا یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ دونوں جملوں کے مجموعہ پر منکر ہونا مراد ہے۔ اور اُن دونوں سے مل کر ایک ہی کلام بنتا ہے جس کی تقدیر عبارت ہے "اَجَمَعَ بَیْنَ الْاِصْفَاءِ بِالْبَنِیْنَ وَاتِّخَاذِ الْبَنَاتِ" اور اسی قاعدہ سے قولہ تعالیٰ: "اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَکُمْ" پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ صرف لوگوں کو نیکوکاری کا حکم دینا کوئی قابل انکار امر نہیں ہو سکتا۔ اور اس طرح کا خیال ناروا ہے۔ حالانکہ مذکورہ بالا قاعدہ اس کی خواہش کرتا ہے کہ "اَمْرُ النَّاسِ بِالْبِرِّ" کے لئے کوئی مدخل نہیں رہ جاتا۔ پھر دونوں امور کا مجموعہ بھی کچھ منکر نہیں۔ اس لئے کہ اُس سے عبادت کا جزءِ منکر ہونا لازم آتا ہے۔ اور نہ امر کی شرط سے نسیانِ نفس ہی کوئی خراب بات رہ جاتی ہے۔ یوں کہ نسیان مطلقاً بری چیز ہے اور بحالت امر نسیانِ نفس غیر امر کی حالت میں اُس کے نسیان سے بڑھ کر برا نہیں ہو سکتا ہے۔ اور معصیت کے طاعت کے ساتھ منضم ہونے سے کچھ اُس کی برائی اور بدنمائی زائد نہیں ہو جاتی۔ جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں۔ کہ گو انسان اپنے نفس کو بھولا رہے تاہم اُس کے لئے نیکوکاری کا حکم دینا واجب ہے۔ اور پھر انسان کا اپنے سوا اور لوگوں کو نیک کام کرنے کا حکم دینا نسیان کی خطا میں کیونکر اضافہ کر دے گا؟ جبکہ شر کے معاوضہ میں خیر کا حاصل ہونا غیر ممکن امر ہے"۔

اور کتاب عروس الافراح میں آیا ہے کہ اس کا جواب یوں بھی دیا جاتا ہے "دوسروں کو بدی سے منع کرتے ہوئے خود

اُس کا مرتکب ہونا بے حد نازیبا امر ہے۔ کیونکہ یہ وتیرہ انسان کی حالت متناقض بنا دیتا ہے۔ اور اُس کے قول کو فعل کا مخالف ٹھہرا کر اُسے بے اعتبار کر ڈالتا ہے۔ اور اسی واسطے جان بوجھ کر گناہ کرنا بہ نسبت نادانی کی غلطی کے زیادہ برا ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ جواب کہ ''خالص طاعت (بندگی) اُس معصیت کو کیونکر المضاعف بنا دے گی جو کہ اُس سے مقارہ اور اُس کی جنس سے ہو؟'' بے شک خالی از دقت نہیں ہے۔

فصل: انشاء کی ایک قسم امر ہے۔ امر طلبِ فعل کا نام ہے نہ کہ فعل سے باز رہنے کی طلب کا اور امر کا صیغہ اِفْعَلْ اور لِتَفْعَلْ ہے۔ امر ایجاب کی حالت میں حقیقت ہوا کرتا ہے۔ جیسے ''وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ'' اور ''فَلْیُصَلُّوْا مَعَکَ'' اور چند دوسرے معانی کی وجہ سے مجاز بھی آتا ہے کہ منجملہ اُن معانی کے ایک ندب (برانگیختہ کرنا) ہے۔ مثلاً ''وَاِذَا قُرِیَ الْقُرْآنُ فَانْصِتُوْا'' اور اباحت جیسے ''فَکَاتِبُوْھُمْ'' امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس آیت میں امر اباحت کے لئے آیا ہے اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ: ''وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا'' : اور کم درجہ والے کی جانب سے عالی کی طرف دعا کے لئے بھی آتا ہے جیسے ''رَبِّ اغْفِرْلِیْ'' اور تہدید کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً ''اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ'' اس واسطے کہ یہاں یہ مراد نہیں کہ ہر ایک کام جس کو وہ چاہیں اُس کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ اور اہانت کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً ''ذُقْ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْکَرِیْمُ'' اور تسخیر کے لئے یعنی ذلیل بنانے کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً : ''کُوْنُوْا قِرَدَۃً خَاسِئِیْنَ'' اس قول کے ساتھ ان معذب لوگوں کے ایک حال سے دوسرے حال کی طرف نقل کئے جانے کو تعبیر فرمایا ہے۔ اور یہ نقل اُن کو ذلیل بنانے کے واسطے ہوا تھا اس لئے یہ اہانت کی نسبت سے ایک خاص تر امر ہے۔ اور تعجیز کے معنی میں آتا ہے جیسے ''فَاْتُوْا بِسُوْرَۃٍ مِّنْ مِّثْلِہٖ'' کیونکہ خدا تعالیٰ کی مراد اُن سے اس بات کو طلب کرنے کی نہیں۔ بلکہ اُن کی عاجزی کا اظہار مقصود تھا۔ اور امتنان (احسان پذیری) کے معنی میں آیا ہے۔ جیسے ''کُلُوْا مِنْ ثَمَرِہٖ اِذَا اَثْمَرَ'' اور متعجب ہونے کے معنی میں آیا ہے جیسے ''اُنْظُرْ کَیْفَ ضَرَبُوْا لَکَ الْاَمْثَالَ'' اور بمعنی تسویہ (برابر کردن) جیسے ''فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا'' اور ارشاد کے معنی میں بھی مثلاً ''وَاَشْھِدُوْا اِذَا تَبَایَعْتُمْ'' اور احتقار کے معنی میں۔ جیسے ''اَلْقُوْا مَا اَنْتُمْ مُلْقُوْنَ'' اور انذار کے معنی میں جیسے ''تَمَتَّعُوْا'' اور اکرام کے معنی میں جیسے ''اُدْخُلُوْھَا بِسَلَامٍ اٰمِنِیْنَ'' اور تکوین کے معنی میں اور یہ معنی تسخیر کے معنی سے بڑھے ہوئے ہیں۔ جیسے ''کُنْ فَیَکُوْنُ'' اور انعام یعنی نعمت کی یاددہانی کے معنی میں مثلاً ''کُلُوْا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللّٰہُ'' اور تکذیب کے معنی میں جیسے ''قُلْ فَاْتُوْا بِالتَّوْرَاۃِ فَاتْلُوْھَا اِنْ کُنْتُمْ صَادِقِیْنَ'' اور ''قُلْ ھَلُمَّ شُھَدَآءَ کُمُ الَّذِیْنَ یَشْھَدُوْنَ اِنَّ اللّٰہَ حَرَّمَ ھٰذَا'' اور مشورت کے معنی میں جیسے ''فَانْظُرْ مَا ذَا تَرٰی'' اور بمعنی اعتبار۔ مثلاً ''فَانْظُرُوْا اِلٰی ثَمَرِہٖ'' اور بمعنی تعجب جیسے ''اَسْمِعْ بِھِمْ وَاَبْصِرْ'' اس بات کو سکاکی نے انشاء کے خبر کے معنوں میں استعمال ہونے کے بیان میں ذکر کیا ہے۔

فصل: اور نہی بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ نہی کسی فعل سے باز رہنے کی طلب کو کہتے ہیں۔ اُس کا صیغہ ہے۔ لَا تَفْعَلْ۔ نہی تحریم کے معنی میں حقیقت ہے اور مجاز کے طور پر کئی معنوں کے واسطے آیا کرتی ہے۔

ازانجملہ ایک معنی کراہت ہے۔ جیسے ''وَلَا تَمْشِ فِی الْاَرْضِ مَرَحًا:

(۲) دعا جیسے ''رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا''۔

(۳) ارشاد جیسے۔: ''لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَاءَ اِنْ تُبْدَلَکُمْ تَسُؤْکُمْ''۔

(۴) تسویت جیسے "اَوْلاَ تَصْبِرُوْا".

(۵) احتقار اور تقلیل کے معنی میں۔ مثلاً: "وَلاَ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ ......" یعنی وہ چیز قلیل اور حقیر ہے۔

(۶) بیان عاقبت مثلاً "وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَاءٌ" یعنی جہاد کا انجام کار حیات ہے نہ کہ موت۔

(۷) یاس کے معنی میں۔ مثلاً "لاَ تَعْتَذِرُوْا".

(۸) بمعنی اہانت۔ مثلاً اِخْسَئُوْا فِيْهَا وَلاَ تُكَلِّمُوْنَ".

فصل۔ تمنی بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ تمنی اس کا نام ہے کہ بسبیل محبت کسی شے کے حصول کی طلب کی جائے۔ اور تمنی کئے جانے والے امر کا امکان مشروط نہیں بخلاف ترجی کے کہ اُس کا امکان مشروط ہے۔ لیکن ہم امر محال کی تمنی کو طلب کے نام سے موسوم کرنے میں یوں نزاع کر سکتے ہیں کہ جس امر کی توقع ہی نہ ہو اُس کے طلب کرنے کی صورت کیا ہے؟

عروس الافرح کے مصنف نے کہا ہے ''اس لئے امام اور اُس کے پیرو لوگوں کا یہ قول بہت اچھا ہے کہ تمنی' ترجی' نداء اور قسم۔ ان چیزوں میں کوئی طلب پائی نہیں جاتی بلکہ یہ تنبیہ ہیں اور تنبیہ کا نام انشاء رکھنے میں کوئی ہرج نہیں''۔ ایک قوم نے مبالغہ سے کام لے کر تمنی کو خبر کی ایک قسم قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس کے معنی ہیں نفی۔ اور زمخشری اُن لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اس کے خلاف جزم کیا ہے اور پھر اس کے جواب میں خبر کے داخل ہونے کا اشکال ڈالا ہے۔ اشکال کی مثال قولہ تعالیٰ: "يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُكَذِّبُ...... وَاِنَّهُمْ لَكَاذِبُوْنَ" کو بتا کر پھر اس کا خود ہی یوں جواب بھی دیا ہے کہ یہ قول معنی حدت کا متضمن ہے اور تکذیب کا تعلق اُس عدت کے معنی سے ہے۔ اور زمخشری کے سوا کسی دوسرے شخص کا بیان ہے کہ تمنی میں کذب صحیح نہیں ہوتا۔ البتہ کذب ہوتا ہے تو اس تمنا کی گئی چیز میں جس کا وقوع بنا کر تمنا کرنے والے کے نزدیک راجح ہوتا ہے۔ اس لئے ایسی حالت میں کذب اُس اعتقاد پر واقع ہوتا ہے جو کہ ظن ہے اور ظن صحیح خبر ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "اِنَّهُمْ لَكَاذِبُوْنَ" کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جس امر کی اُن لوگوں نے تمنا کی ہے وہ واقع ہونے والی چیز نہیں کیونکہ یہ قول اُن لوگوں کی مذمت کرنے کے معرض میں وارد ہوا ہے۔ اور اس تمنی میں کسی طرح کا ذم نہیں بلکہ ایک قسم کی تکذیب پائی جاتی ہے جو کہ ان لوگوں کے اپنی نسبت یہ خبر دینے پر وارد ہوئی ہے کہ وہ جھوٹ نہیں بولتے اور کہ وہ ایماندار لوگ ہیں۔

تمنی کا موضوع لہ حرف لَیت ہے۔ جیسے "يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ" "يَا لَيْتَ قَوْمِيْ يَعْلَمُوْنَ" "يَا لَيْتَنِيْ كُنْتُ مَعَهُمْ فَاَفُوْزَ" اور گاہے حرف ھل کے ساتھ بھی تمنا کی جاتی ہے اور یہ ایسے مقام پر ہوتا ہے۔ جہاں کہ آرزو کئے جانے والے امر کا فقدان معلوم ہوتا ہے۔ جیسے "فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوْا لَنَا" اور لَوْ کے ساتھ بھی تمنی کی جاتی ہے۔ مثلاً "فَلَوْ اَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُوْنَ" اور یہاں تمنی ہی کی وجہ سے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے۔ اور کبھی امر بعید کے بارہ میں لعل کے ساتھ تمنی کی جاتی ہے اور اُس کو جواب کے نصب دینے میں لَیت کا حکم عطا کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے "لَعَلِّيْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ".

فصل: ترجی بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ القرافی نے کتاب الفروق میں ترجی کے انشاء ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ اور اُس نے تمنی اور ترجی کے مابین فرق یہ بیان کیا ہے کہ ترجی ممکن امر کے بارہ ہوا کرتی ہے اور تمنی ممکن اور غیر ممکن دونوں

کے واسطے استعمال کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ فرق بھی ہیں کہ ترجی کا استعمال قریب میں اور تمنی کا استعمال بعید میں ہوتا ہے۔ ترجی متوقع امر میں اور تمنی غیر متوقع میں مستعمل ہے۔ اور یہ کہ تمنی کا استعمال مشغوف للنفس کے اندر ہوتا ہے اور ترجی اُس کے ماسوا میں مستعمل ہوا کرتی ہے۔ اور میں نے اپنے شیخ علامہ کافیجی کو یہ کہتے سنا ہے کہ تمنی اور عرض کے مابین جو فرق ہے وہی فرق اُس کے اور ترجی کے مابین بھی ہے" ترجی کا حرف ہے لعل اور عسی اور کبھی ترجی کا ورود مجازاً بھی ہوتا ہے۔ یہ ایسی حالت میں ہوتا ہے جبکہ کسی محذور کی توقع پائی جائے اور اس کا نام اشفاق (ڈر دلانا) رکھا جاتا ہے مثلاً "لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ"۔

فصل: نداء یہ بھی انشاء کی قسم سے ہے۔ ندا کسی ایسے حرف کے ساتھ جو قائم مقام اَدْعُو فعل کا ہو بلائے گئے (مدعو) شخص کو بلانے والے (داعی) کی طرف متوجہ کرنے کی طلب کا نام ہے۔ اکثر حالتوں میں نداء کا فعل امر اور نہی کے ساتھ رہتا ہے۔ اور بیشتر وہ مقدم ہی ہوا کرتا ہے۔ مثلاً "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ" "يَا عِبَادِيَ فَاتَّقُونَ" "يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ" "يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ" اور "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا" اور کبھی حرفِ ندا جملہ خبریہ کے ساتھ آتا ہے اور اس حالت میں اُس کے عقب میں امر کا جملہ آیا کرتا ہے۔ مثلاً "يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ" اور "يَا قَوْمِ هَٰذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا" اور کبھی جملہ امریہ اُس کے عقب میں نہیں بھی آتا ہے۔ جیسے "يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ" "أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ" "يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ" اور کبھی ندا کے ساتھ جملہ استفہامیہ آیا کرتا ہے جس طرح "يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ" "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ" "يَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ" اور کسی وقت میں ندا کی صورت مجازاً غیر ندا کے لئے بھی وارد ہوتی ہے جیسے "اِغْرَاء اور تَحْذِير اور یہ بات قولہ تعالیٰ "نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا" میں باہم جمع ہوگئی ہے۔ اور اختصاص کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ" اور تنبیہ کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ "أَلَّا يَسْجُدُوا" اور تعجب کے واسطے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ" اور تحسر کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ "يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا"۔

قاعدہ: ندا کی اصل اس بات کا بیان ہے کہ وہ حقیقتاً یا حکماً بعید کے واسطے ہو مگر کبھی اُس کے ساتھ قریب کی ندا بھی کر لی جاتی ہے۔ اور اس امر میں کئی نکتے (باریکیاں) ہوتے ہیں از انجملہ ایک نکتہ یہ ہے کہ اس کے اقبال مدعو پر واقع ہونے میں حرص کا اظہار ہو۔ مثلاً "يَا مُوسَىٰ أَقْبِلْ" اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ خطاب متلو معتنیٰ بہ (جس امر کی طرف زیادہ توجہ کی گئی ہو ایسا امر) ہو۔ مثلاً "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ" اور تیسرا نکتہ شان مدعو کی بڑائی ظاہر کرنا ہے۔ جیسے "یا رب" اور بے شک پروردگار تعالیٰ نے خود بھی فرمایا ہے "إِنِّي قَرِيبٌ" اور چوتھا نکتہ یہ ہے کہ مدعو کی شان کا انحطاط مقصود ہو جیسے کہ فرعون کا قول "وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا"۔

فائدہ: زمخشری اور دیگر لوگوں کا قول ہے کہ قرآن میں بہ نسبت اور حرف کے "يَا أَيُّهَا" کے ساتھ ندا کی کثرت ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کلمۂ ندا میں کئی وجہیں تاکید کی اور متعدد اسباب مبالغہ کے پائے جاتے ہیں۔ از انجملہ ایک بات تو یہ ہے کہ "یا" حرفِ نداء میں تاکید اور تنبیہ ہے اُس کے علاوہ حرف "ھا" میں بھی تنبیہ کے معنی موجود ہیں اور "ای" میں ابہام سے توضیح کی جانب تدرج (تدریجی ترقی) پایا جاتا ہے۔ اور مقام بھی مبالغہ اور تاکید کے لئے مناسب ہے اس لئے

کہ خدا تعالیٰ نے اوامر، نواہی، وعظ و پند، زجر و توبیخ، وعد اور وعید اور گزشتہ اقوام کے قصص کی قسم سے جتنی باتوں کے ساتھ اپنے بندوں کو ندا کیا ہے۔ اور اپنی کتاب کو اُن کے ساتھ ناطق بنایا ہے وہ سب بڑے عظیم الشان امور ہیں۔ اور نہایت قابل توجہ کام۔ وہ ایسے معانی ہیں جن کی آگاہی پانا بندوں پر واجب ہے اور اُن پر لازم ہے کہ اپنے دلوں اور بصیرتوں کے ساتھ اُس طرف مائل ہوں حالانکہ باوجود اس بات کے بندے اُن امور کی طرف سے غافل تھے لہٰذا مقتضائے حال یہی تھا کہ اُن کی نداء کے لئے نہایت بلیغ اور حد درجہ کا تاکید ظاہر کرنے والے لفظ ندا استعمال کیا جائے۔

فصل: قسم بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ قرافی نے ان کے انشاء ہونے پر اجماع کو نقل کیا ہے۔ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ وہ جملہ خبریہ کی تاکید کرتا اور سامع کے نزدیک اُس کی تحقیق کر دیتا ہے۔ اس کا مفصل بیان سڑسٹھویں نوع میں آئے گا۔

فصل: اور شرط بھی انشاء کی ایک قسم ہے (اس سے آگے مصنف نے ایک ورق کے قریب سادہ چھوڑ دیا ہے اور کچھ تفصیل نہیں دی)

نوع اٹھاون

قرآن کے بدایع

ابن ابی الاصبع نے اس کے بیان میں مستقل کتاب تصنیف کی ہے۔ اور اُس نے اس کتاب میں ایک سو انواع کے قریب قرآن کے بدائع بیان کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

مجاز، استعارہ، کنایۃ۔ ارادف۔ تمثیل۔ تشبیہ۔ ایجاز۔ اتساع۔ اشارۃ۔ مساوات۔ بسط۔ ایغال۔ تشریع۔ تمیم۔ انضاح۔ نفی الشی بایجابہ۔ تکمیل۔ احتراس۔ استقصاء۔ تذئیل۔ زیادۃ۔ تردید۔ تکرار۔ تفسیر۔ مذہب کلامی۔ قول بالموجب۔ مناقصہ۔ انتقال۔ اسجال۔ تسلیم۔ تمکین۔ توشیح۔ تسہیم۔ ردالعجز علی الصدر۔ تشابہ الاطراف۔ لزوم مالا یلزم۔ تخییر۔ ایہام یعنی توریہ۔ استخدام۔ التفات۔ استطراد۔ اطراد۔ انسجام۔ ادماج۔ افتنان۔ اقتدار۔ ائتلاف اللفظ مع اللفظ ائتلاف اللفظ مع المعنی۔ استدراک۔ استثناء۔ اقتصاص۔ ابدال۔ تاکید المدح بما یشبہ الذم۔ تفویف۔ تغایر۔ تقسیم۔ تدبیج۔ تنکیت۔ تجرید۔ تعدید۔ ترتیب۔ ترقی۔ تدلی۔ تضمین۔ الجناس۔ جمع وتفریق۔ جمع وتقسیم۔ جمع مع التفریق والتقسیم۔ جمع المؤتلف والمختلف۔ حسن النسق۔ عتاب المرء نفسہ۔ اور اس کے برعکس عنوان۔ فوائد۔ قسم۔ لف ونشر۔ مشاکلت۔ مزاوجۃ۔ موازنۃ۔ مراجعۃ۔ نزاہت۔ ایداع۔ مقارنۃ۔ حسن الابتداء۔ حسن الختام۔ حسن التخلص۔ مبالغۃ۔ مطابقت۔ مقابلۃ۔ اور استطراد۔

بہر حال مجاز سے اُس کے مابعد کی انواع ایضاح تک جس قدر امور ہیں اُن میں سے بعض کا بیان اس سے پہلے علیحدہ انواع میں ہو چکا ہے اور چند امور کا بیان مع دوسرے انواع مثلاً تعریض۔ احتباک۔ اکتفاء اطرد اور عکس کے ایجاز و اطناب کی نوع میں کیا گیا ہے۔ اور نفی الشی بایجابہ کا بیان اس نوع سے قبل کی نوع میں عرض کیا جا چکا۔ مذہب الکلامی اور اُس کے بعد کی پانچ باتوں کا ذکر مع چند دوسری مزید انواع کے تحت آگے چل کر جدل کی نوع میں آئے گا۔ اور تمکین اور

وُہ اس کے بعد کی آٹھ باتیں انواع فواصل کے تحت میں درج کی جائیں گی۔ حسن التخلص اور استطراد کی دونوعیں آگے چل کر مناسبات کی نوع میں مذکور ہوں گی۔ اور حسن الابتداء اور براعۃ الختام کا بیان فواتح اور خواتیم کی دونوں انواع میں ہوگا۔ چنانچہ ان کے علاوہ باقی چیزوں کا بیان مع ایسے زوائد اور نفائس کے اس جگہ وارد کرتا ہوں جو کہ اس کتاب کے سوا اور کسی کتاب میں اکٹھا کیے گئے دستیاب نہ ہوں گے''۔ ایہام اس کو توریہ بھی کہتے ہیں۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک ایسا ذو معنی لفظ استعمال کیا جائے۔ جس کے دو معنی اشتراک تواطی یا حقیقت اور مجاز کے لحاظ سے ہوں اور اُن میں سے کوئی ایک معنی قریب ہو اور دوسرا بعید مگر قصد معنی بعید کا کیا جائے۔ اور اُس کو معنی قریب کے پردہ میں اس طرح مخفی کر لیا جائے کہ سننے والا ابتداً اُس لفظ سے اِسی قریب معنی کے مقصود ہونے کا وہم کرے۔ زمخشری کہتا ہے ''علم بیان میں توریہ سے بڑھ کر دقیق اور لطیف اور نافع اور متشابہات کلام الٰہی اور کلام رسول کی تاویل کر سکنے میں اعانت کر دینے والا اور کوئی باب نظر ہی نہیں آ سکتا۔ اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ: ''اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى'' ہے کہ استواء کے دو معنی ہیں۔

اول استقراء فی المکان (ایک جگہ میں قرار پذیر ہونا) اور یہی معنی قریب اور موری بہ ہیں اور ایسے معنی ہیں کہ خدا تعالیٰ کے اس سے منزہ ہونے کے باعث غیر مقصود ہیں۔

اور دوسرے معنی ہیں استیلاء اور ملک اور یہ معنی بعید اور مقصود ہے جس کو مذکورہ بالا معنی قریب کے پردہ میں چھپا لیا گیا ہے''۔ اور یہ توریہ مجردہ ہے کیونکہ اس میں موریٰ بہ اور موری عنہ کے لوازم میں سے کسی لازم کا ذکر نہیں ہوا ہے۔

اور منجملہ اقسام توریہ کی دوسری قسم توریہ مرشحہ ہے۔ یہ اس قسم کے توریہ کو کہتے ہیں جس میں موریٰ بہ یا موری عنہ دونوں میں سے کسی کے کچھ لوازم بھی ذکر کیے گئے ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ''وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْدٍ'' کہ یہ بات یعنی آسمان کا ہاتھوں سے بنایا جانا۔ اول تو جارحہ (کارکن عضو۔ ہاتھ) کا احتمال رکھتا ہے اور یہی جارحہ موریٰ بہ ہے۔ جس کے لوازم میں بطور ترشیح کے بنیان (تعمیر کرنے) کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور دوسرا احتمال قوت اور قدرت کا رکھتا ہے جو کہ بعید اور مقصود معنی ہیں۔

ابن ابی الاصبع اپنی کتاب الاعجاز میں بیان کرتا ہے کہ منجملہ توریہ کی مثالوں کے قولہ تعالیٰ: ''تَاللّٰهِ اِنَّكَ لَفِىْ ضَلٰلِكَ الْقَدِيْمِ'' بھی ہے۔ اس میں ضلال کا لفظ اول محبت اور دوم ہدایت کی ضد دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ چنانچہ یہاں پر یعقوبؑ کے بیٹوں نے ہدایت کی ضد (خلاف) معنی کو محبت سے توریہ ڈال کر استعمال کیا۔ اور قولہ تعالیٰ: ''اَلْيَوْمَ نُنَجِّيْكَ بِبَدَنِكَ'' میں بھی توریہ ہے۔ مگر جبکہ بدن کی تفسیر درع (قمیص) کے ساتھ کی جائے۔ اُس وقت کیونکہ بدن کا اطلاق درع اور جسم دونوں پر ہوتا ہے اور یہاں معنی بعید یعنی جسد (جسم) ہی مراد ہے۔ اور اللہ پاک کا یہود و نصاریٰ میں سے اہل کتاب لوگوں کے ذکر کے بعد یہ فرمانا کہ: ''وَلَئِنْ اَتَيْتَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ بِكُلِّ اٰيَةٍ مَّا تَبِعُوْا قِبْلَتَكَ وَمَا اَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ'' اس کو بھی توریہ کی قسم میں شمار کیا گیا ہے۔ اور چونکہ موسیٰ کے ساتھ خطاب باری تعالیٰ عزل کی جانب سے ہوا تھا۔ لہٰذا یہودیوں نے اپنی توجہ مغرب کی سمت رکھی (یعنی قبلہ بنایا) اور نصاریٰ نے مشرق کی جانب توجہ کی (یعنی اپنا قبلہ مشرق کی جانب رکھا) بدیں وجہ اسلام کا قبلہ اُن دونوں قبلوں کے وسط میں رہا۔ اور اس کی بابت پروردگار تعالیٰ نے ارشاد کیا: ''وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا'' یعنی خیاراً۔ مگر بظاہر اس آیت کے لفظ سے توسط کا وہم پیدا ہوتا تھا جس کی

امداد مسلمانوں کے قبلہ کے توسط سے ہوتی تھی اور بوجہ اس کے لفظ وسط دونوں معنوں (خیار اور متوسط) کا احتمال رکھتا تھا۔ اس جگہ وسط پر صادق آیا کہ خدا تعالیٰ کو اُس سے موسوم کیا جائے لیکن چونکہ دونوں مذکورہ بالا معنوں میں سے مراد وہی معنی تھے جو کہ دور تر ہیں یعنی خیار (برگزیدہ) اس لئے یہ آیت توریہ کی مثال ہونے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ آیت مرشحہ اور موریٰ عنہ کو لازم لیتی ہے جو کہ قولہ تعالیٰ: "لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ" ہے۔ کیونکہ یہ بات مسلمانوں کے خیار (برگزیدہ) یعنی عدول (ثقہ) ہونے کے لوازم میں سے ہے (گواہی میں عدالت شرط ہے) اور اس آیت کے قبل کی دونوں آیتیں توریہ کی قسم سے ہیں۔ پھر مرشحہ کی اور مثال قولہ تعالیٰ: "وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ" ہے کہ نجم کا اطلاق کوکب (ستارہ) پر ہوتا ہے اور اس کی ترشیح (آرائش) شمس وقمر کا ذکر کرتا ہے اور نجم غیر تنہ دار نبات (جڑی) کو کہتے ہیں۔ اور یہ اس لفظ کے بعید معنی ہیں اور آیت میں یہی معنی مقصود ہیں۔

شیخ الاسلام ابن حجر کی تحریر سے منقول ہے کہ قرآن میں قولہ تعالیٰ: "وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ" توریہ کی قسم سے ہے۔ یوں کہ "كَافَّةً" کے معنی "مَانِعٌ" ہیں یعنی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو کفر اور خطا کاری سے روکیں۔ اور حرف ھا اس میں مبالغہ کے واسطے ہے۔ اور یہ معنی بعید ہیں اور جلد سمجھ میں آنے والے قریبی معنی یہ ہیں کہ اس (کافۃً) سے جامعۃً بمعنی جمیعًا (سب کے سب) مراد ہیں۔ لیکن لفظ کافۃ کو اس معنی پر حمل کرنے سے اس بات نے منع کیا کہ اس صورت میں تاکید موکد سے متراخی (پچھڑ جانے والی) ہو جائے گی۔ اس لئے کہ جس طرح تم "رَاَيْتُ جَمِيْعًا النَّاسَ" نہیں کہتے ویسے ہی "رَاَيْتُ كَافَّةَ النَّاسَ" بھی نہیں کہہ سکتے۔

استخدام۔ استخدام اور توریہ دونوں باتیں فن بدیع کی بہترین انواع ہیں۔ یہ دونوں امور ایکساں ہیں بلکہ بعض علماء نے استخدام کو توریہ پر فضیلت دی ہے۔ علمائے علم بدیع نے استخدام کی تعریف دو طرح کی ہے۔ اول یہ کہ ایک ایسا لفظ لایا جائے جس کے دو معنی ہوں اور اکثر مراد اس سے منجملہ دو معنوں کے کوئی ایک معنی لیا جائے پھر اُس معنی مراد کی ضمیر لائی جائے اور اس سے لفظ کے دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔ یہ طریقہ سکاکی اور اُس کے ہم خیال لوگوں کا ہے۔

دوسری تعریف استخدام کی یہ ہے کہ پہلے ایک مشترک لفظ لایا جائے اور اس کے بعد دو ایسے لفظ اور لائیں جن میں سے ایک لفظ مشترک لفظ کے کئی ایک معنی پر دلالت کرے۔ یہ طریقہ بدرالدین بن جماعۃ کا ہے۔ کتاب المصباح میں یہی مذکور ہے۔ ابن ابی الاصبع نے بھی اسی طریقہ کی پیروی کی ہے۔ اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ: "لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ......" کو پیش کیا اس میں لفظ کتاب امد محتوم (حتمی مدت) اور کتاب مکتوب (لکھا ہوا نوشتہ) دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور لفظ اجل پہلے معنی کی اور لفظ یمحو دوسرے معنی کی خدمت کرتا ہے۔ اور ابن ابی الاصبع کے علاوہ کسی دوسرے عالم نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ: "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى......" کو بیان کیا۔ اس میں لفظ صلوٰۃ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اُس سے صلوٰۃ کا فعل اور اُس کا موضع دونوں مراد لئے جائیں اور قولہ تعالیٰ: "حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ" پہلے معنی کی اور قولہ: "اِلَّا عَابِرِيْ سَبِيْلٍ" دوسرے معنی کی خدمت کرتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ قرآن میں کوئی مثال سکاکی کے طریقہ پر واقع نہیں ہوئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے اپنی فکر سے کام لے کر کئی آیتیں اس کے طریقہ پر نکالی ہیں از انجملہ ایک قولہ تعالیٰ "اَتٰى اَمْرُ اللّٰهِ" ہے کہ امر اللہ سے تین باتیں مراد ہیں۔ قیامت کا آنا۔ عذاب اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور یہاں

لفظ امراللہ سے اخیر معنی مراد لئے گئے ہیں۔ جیسا کہ ابن مردویہ سے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے قولہ تعالیٰ: "اَتٰی اَمْرُ اللّٰہِ" کے بارہ میں کہا" محمد (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم آ گئے) اور "تَسْتَعْجِلُوْہُ" کی ضمیر اُس پر قیامِ قیامت اور عذاب مراد لے کر عائد کی گئی ہے۔ اور دوسری بہت ہی ظاہر مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَۃٍ مِنْ طِیْنٍ" کہ اس سے آدمؑ مراد ہیں۔ پھر اس پر جو ضمیر عائد کی گئی اُس سے فرزند آدمؑ کو مراد لیا اور اس کے بعد فرمایا: "ثُمَّ جَعَلْنٰہُ نُطْفَۃً فِیْ قَرَارٍ مَّکِیْنٍ" اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: "لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَآءَ اِنْ تُبْدَلَکُمْ تَسُؤْکُمْ" بھی اسی کی مثال ہے کہ اُس کے بعد فرمایا: "قَدْ سَاَلَھَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِکُمْ" یعنی تم سے قبل ایک قوم نے دوسری چیزوں کو دریافت کیا ہے کیونکہ پچھلے لوگوں نے اُن اشیاء کی نسبت سوال نہیں کیا تھا۔ جن کو صحابہ نے دریافت کیا اور وہ اس کے پوچھنے سے منع کر دیئے گئے۔

التفات۔ ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف کلام کو نقل کر دینا یعنی اسلوب اول کے ساتھ تعبیر کرنے کے بعد تکلم، خطاب یا غیبت۔ انہی میں سے ایک کو کسی دوسرے کی طرف نقل کرنا التفات کہلاتا ہے اور اس کی مشہور تعریف یہی ہے۔ اور سکاکی کا قول ہے کہ "یا تو یہی مذکورہ فوق تعریف ہوگی۔ اور یا کسی ایسے کلام کی دو اسلوب میں سے ایک اسلوب کے ساتھ تعبیر کی جائے گی جس میں اُس اسلوب کے سوا دوسرے (متروک) اسلوب کے ساتھ تعبیر کیے جانے کا حق پایا جاتا ہے۔

التفات کے فوائد بہت ہیں۔ از انجملہ ایک بات کلام کی طراوت بڑھانا اور بوجہ اس کے کہ خلقی طور پر انسانی نفوس نئی نئی باتوں کی طرف منتقل ہونے کو پسند کرتے ہیں۔ لہٰذا اس ذریعہ سے قوت سامعت کو ملال اور پراگندگی سے محفوظ رکھنا ہے۔ اور یہ بھی نفع ہے کہ اس کے ذریعہ سے ایک ہی طریقہ پر برابر گفتگو کرتے رہنے کی خرابی سے بچ سکتے ہیں۔ غرضیکہ یہ تو التفات کا عام فائدہ ہے اور اس کے علاوہ یہ کلام کے ہر ایک موضع کو اُس کے محل اور موقع کے اختلاف کے لحاظ سے عمدہ عمدہ باریکیوں اور لطیفوں کے ساتھ خاص بناتا ہے۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر اُس کی مثالیں بیان کریں گے۔

تکلم سے خطاب کی طرف ملتفت ہونا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سننے والے کو آمادہ بنانا اور اُس کو سننے پر مستعد کرنا منظور ہوتا ہے گویا کہ متکلم نے مخاطب کی جانب رُخ کر کے اُسے ایسی عنایت کا شرف بخشا جو کہ رُو در رُو ہونے کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ: "وَمَا لِیَ لَآ اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَاِلَیْہِ تُرْجَعُوْنَ" اصل "وَاِلَیْہِ اُرْجِعُ" تھی (یعنی اور میں اسی کی طرف رجوع ہوں گا) پھر یہاں تکلم سے خطاب کی جانب التفات کی۔ اور اس کا نکتہ یہ ہے کہ متکلم (رسول صلی اللہ علیہ وسلم) نے خود اپنے تئیں نصیحت کرنے کے معرض میں کلام شروع کیا۔ اور اُس کی مراد یہ تھی کہ اپنی قوم کو نصیحت کرے۔ مگر اس طرح مہربانی کے انداز سے اور یہ بتا کر کہ وہ جو کچھ اپنے واسطے چاہتا ہے وہی اُن کے لئے بھی پسند کرتا ہے۔ اور پھر اس وجہ سے کہ وہ (متکلم) اُن کو (اپنی قوم والوں کو) عذابِ الٰہی سے خوف دلانے اور اُنہیں اللہ تعالیٰ کی طرف بلانے کے مقام میں تھا لہٰذا وہ اُن کی جانب ملتفت ہو گیا۔ اس آیت کو یوں التفات کی قسم سے قرار دیا ہے مگر اس میں ایک نظر (کلام) ہے اس لئے کہ یہ آیت التفات کی قسم سے صرف اُس حالت میں ہو سکتی ہے جبکہ دونوں جملوں میں متکلم نے اپنے نفس ہی سے خبر دینے کا قصد کیا ہو۔ حالانکہ اس جگہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہاں یہ کہنا بھی جائز ہے کہ قولہ "تُرْجَعُوْنَ" سے مخاطب لوگ مراد لئے گئے ہوں نہ کہ متکلم نے خاص اپنی ذات کو مراد لیا ہو۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ "اگر یہ مراد ہوتی تو پھر

استفہام انکاری صحیح نہ ہوتا کیونکہ بندہ کا اپنے آقا کی طرف رجوع لانا اس بات کا مستلزم نہیں ہے کہ اس راجع کے سوا کوئی غیر شخص اُس کی عبادت کرے پس یہاں یہ معنی ہیں کہ ''میں کیونکر اس کی عبادت نہ کروں جس کی طرف مجھے پلٹ کر جانا ہے'' لعد "وَاِلَيْهِ اَرْجِعُ" کہنے سے عدول کر کے "وَاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ" محض اس لئے کہا کہ وہ متکلم بھی انہی لوگوں میں داخل ہے۔ اور باوجود اس بات کے اس التفات نے یہاں ایک عمدہ فائدہ دیا ہے جو یہ ہے کہ متکلم نے مخاطب لوگوں کو اس بات پر متنبہ بنایا ہے کہ جس ذات پاک کی طرف واپس جانا ہے اُس کی عبادت کے وجوب میں وہ متکلم بھی اُنہی مخاطب لوگوں کے مانند ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "وَاُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ وَاَنْ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ" بھی ایسے ہی التفات کی مثال ہے۔

اور تکلم سے غیبۃ کی طرف التفات کرنے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ: "اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ" اور اس کی اصل "لِيَغْفِرَ لَكَ" اس کی وجہ یہ ہے کہ سامع کو سمجھا دیا جائے کہ متکلم کا انداز بیان اور اُس کا قصد سامع سے وہ حاضر ہو یا غائب ہر حالت میں یہی ہے۔ اور یہ کہ متکلم اپنے کلام میں ایسے لوگوں کی مانند نہیں ہے جو کہ تلون اور توجہ کا اظہار کرتے ہیں۔ اور پیٹھ پیچھے ایسے گفتگو کرتے ہیں جو روُ در رُو کلام کے خلاف ہوتی ہے۔ اور اسی طرح ہے قولہ تعالیٰ: "اِنَّا اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ" کہ اس کی اصل "فَصَلِّ لَنَا" اور قولہ تعالیٰ: "اَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا اِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ رَحْمَةً مِّنْ رَّبِّكَ" اور اصل "رَحْمَةً مِّنَّا" ہے اور قولہ: "اِنِّىْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا...... فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ" کہ اس کی اصل "فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَبِیْ" ہونی چاہئے۔ مگر دو نکتوں کے سبب سے اس بات سے عدول کیا گیا جن میں سے ایک نکتہ یہ ہے کہ اپنی ذات کی پاسداری کی تہمت دفع کرنا منظور تھا اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ مخاطب لوگوں کو بوجہ ذکر کی گئی خصوصیتوں اور صفتوں کے اپنے مستحق اتباع ہونے پر آگاہ بنانا مدنظر تھا۔ اور خطاب سے تکلم کی طرف انتقال کی مثال کلام الٰہی میں نہیں آئی ہے جو بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ: "فَاقْضِ مَا اَنْتَ قَاضٍ" کے بعد خدا تعالیٰ کے ارشاد: "اِنَّا اٰمَنَّا بِرَبِّنَا" کو اس قسم کی مثال قرار دیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ التفات کی شرط یہ ہے کہ اُس سے ایک ہی چیز مراد ہو۔ یعنی مخاطب اور متکلم دونوں کے صیغوں سے ایک ہی معنی حاصل ہوتے ہوں۔ اور خطاب سے غیبۃ کی جانب نقل کرنے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ: "حَتّٰى اِذَا كُنْتُمْ فِى الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ" جس کی اصل "جَرَيْنَ بِكُمْ" ہونی چاہئے۔ یہاں مخاطب لوگوں کے خطاب سے اُن کے غیر کے ساتھ اُن کے حکایت حال کی جانب عدول کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ اُن کے کفر اور فعل سے تعجب ظاہر کیا جائے۔ اس لئے کہ اگر اُن لوگوں کو مخاطب ہی بنانے پر استمرار کیا جاتا تو یہ فائدہ فوت ہو جاتا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس انتقال کا سبب ہے خطاب کا ابتدا تمام انسانوں کی طرف ہونا جس میں مومن اور کافر بھی شریک تھے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ: "هُوَ الَّذِىْ يُسَيِّرُكُمْ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" لہٰذا اگر یہاں "وَجَرَيْنَ بِكُمْ" کہا جاتا تو اس سے تمام انسانوں کی مذمت لازم آتی۔ بدین وجہ اول سے دوم کی طرف التفات اور یہ اشارہ فرمایا کہ اس کلام کا اختصاص اُن لوگوں کے ساتھ ہے جن کی شان اُنہی کی زبان سے آخر آیت میں ذکر ہوئی ہے۔ اور اس بات کا اصل مدعا خطاب عام سے خطاب خاص کی طرف عدول کرتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے بعض بزرگوں کا قول اس آیت کی توجیہ میں مذکورہ فوق توجیہ کے برعکس دیکھا ہے اور وہ توجیہ یہ ہے کہ اس خطاب کا آغاز خاص ہے اور اس کا آخری حصہ عام ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ: "حَتّٰى اِذَا كُنْتُمْ فِى الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ" کے بارہ میں کہا ''پہلے اُن لوگوں کی

باتیں بیان ہوئیں اور پھر اُن کے غیر کا ذکر چھیڑ دیا گیا۔ اور خدا تعالیٰ نے "وَجَرَيْنَ بِكُمْ" اس واسطے نہیں فرمایا کہ اُس نے ان لوگوں کو اُن کے غیروں اور جَـرَیـنَ کو اُن لوگوں کے سوا دیگر مخلوق کے ساتھ جمع کر دینا مقصود تھا۔ غرض کہ عبدالرحمٰن بن زید کی عبارت یہ ہے جو اوپر درج ہوئی۔ اور اس سے سلف کے ایسے لطیف معانی پر حد درجہ کا وقوف رکھنا عیاں ہوتا ہے جن کی تلاش میں پچھلے زمانہ کے لوگ مدت ہائے دراز تک سر مارا کرتے ہیں اور اُن کی تحقیق میں اپنی عمر گزار دیتے ہیں تاہم اصل مدعا حاصل نہیں کر سکتے بلکہ فضول تگ و دو میں پڑے رہ جاتے ہیں۔ اور اس آیت کی توجیہ میں یہ بات بھی ذکر کی گئی ہے کہ وہ لوگ جہاز پر سوار ہونے کے وقت حاضر تھے مگر وہ ہلاکت اور ہوائے مخالف کے غلبہ سے ڈرتے تھے لہٰذا اُن سے حاضر لوگوں کا ایسا خطاب کیا گیا۔ پھر جبکہ بامراد چلی اور وہ ہلاکت کے خوف سے مطمئن ہو گئے اُس وقت اُن کا وہ حضور قلب باقی نہیں رہا جیسا کہ ابتداء میں تھا۔ اور یہ انسان کی عادت ہے کہ وہ اطمینان قلب کی حالت میں خدا کو بھول جاتا ہے۔ اور جب وہ خدا کی طرف سے غائب ہو گئے تو خدا تعالیٰ نے بھی اُن کا ذکر غائب کے صیغہ سے کیا۔ اور یہ اشارہ صوفیہ کا ہے۔ نیز اسی التفات کی مثال ہے: "وَمَا اٰتَيْتُمْ مِنْ زَكٰوةٍ تُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ" "وَكَرَّهَ اِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوْقَ وَالْعِصْيَانَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الرّٰشِدُوْنَ" "اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ اَنْتُمْ وَاَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُوْنَ ○ يُطَافُ عَلَيْهِمْ" اور اصل میں عَلَيْكُمْ ہونا تھا۔ پھر اس کے بعد فرمایا۔ وَاَنْتُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ اور اسی طرح التفات کو مکرر کر دیا۔ اور ایسے التفات کی مثال میں غیبۃ سے تکلم کی جانب نقل کیا ہو قولہ تعالیٰ: "اَللّٰهُ الَّذِيْ يُرْسِلُ الرِّيٰحَ فَتُثِيْرُ سَحَابًا فَسُقْنٰهُ" ہے اور: "وَاَوْحٰى فِيْ كُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَهَا وَزَيَّنَّا" اور "سُبْحٰنَ الَّذِيْ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِيْ بٰرَكْنَا حَوْلَهٗ لِنُرِيَهٗ مِنْ اٰيٰتِنَا" اور اس کے بعد دوبارہ غیبۃ کی طرف التفات فرمایا ہے چنانچہ کہا ہے: "اِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ" اور حسن کی قرأت "لِيُرِيَهٗ" بصیغۂ غائب کے اعتبار سے وہ "بٰرَكْنَا" سے دوسرا التفات ہوگا اور "اٰيٰتِنَا" میں تیسرا التفات ہوگا اور "اِنَّهٗ" میں چوتھا التفات۔

زمخشریؒ نے کہا ہے "ان آیتوں اور انہی کی مثل دوسری آیتوں میں التفات کا فائدہ یہ ہے کہ قدرت کے ساتھ تخصیص پر آگاہ بنایا اور اس بات سے متنبہ کیا جائے کہ یہ امر کسی غیر خدا تعالیٰ کی قدرت کے تحت میں داخل نہیں ہوتا۔ اور غیبت سے خطاب کی جانب التفات کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا اِدًّا": "اَلَمْ يَرَوْا كَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ": "مَكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَّكُمْ" "وَسَقٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا اِنَّ هٰذَا كَانَ لَكُمْ جَزَآءً" اور "اَرَادَ النَّبِيُّ اَنْ يَّسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ" اور التفات کی عمدہ قسم وہ ہے جو کہ سورۃ الفاتحہ میں واقع ہوئی ہے کیونکہ بندہ جس کا خدائے واحد جل جلالہ کا ذکر کرے اور پھر اُس کی ایسی صفتوں کا بیان کرے جس میں سے ہر ایک صفت شدت اقبال (توجہ) کے باعث ہوتی ہے اور لطف یہ کہ اُن اوصاف کے آخر میں "مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" کا وصف موجود ہے جو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ خدا تعالیٰ ہی روزِ جزا کا مالک و مختار کل ہے تو خود بخود بندہ کی طبیعت بے اختیار ہو کر ایسے اوصاف والی ذات کی حد درجہ کے خشوع (عاجزی) سے مختص بنانے اور اُس سے اہم کاموں میں استعانت کرنے کی خواہاں ہوتی ہے۔

کہا گیا ہے کہ سورۃ الفاتحہ میں حمد کے لئے غائب کا لفظ اور عبادت کے واسطے مخاطب کا صیغہ اس واسطے اختیار کیا گیا

ہے تا کہ اس سے حمد کی عبادت سے رتبہ میں کم ہونے کا اشارہ عیاں ہو۔ کیونکہ آدمی ہم چشم کی حمد کرتا ہے اور اُس کی عبادت کبھی نہیں کرتا۔ لہٰذا الحمد کا لفظ صیغۂ غائب کے ساتھ اور عبادت کا لفظ صیغۂ مخاطب کے ساتھ استعمال ہوا تا کہ مخاطبت اور مواجہت کی حالت، میں ذاتِ عظیم تعالیٰ کی جانب بڑے رتبہ کی چیز منسوب کی جائے اور یہ ادب کرنے کا طریقہ ہے۔ پھر اسی انداز کے قریب قریب سورۃ کا آخری حصہ بھی آیا ہے۔ اُس میں کہا ہے "اَلَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" اس مقام پر منعم کا ذکر صراحت کے ساتھ کیا اور اُس کی طرف لفظوں میں انعام کا اسناد کیا ہے اور "صِرَاطَ الْمُنْعَمِ عَلَیْهِمْ" نہیں کہا جس میں اس قدر تصریح نہ تھی۔ اور اس کے بعد جبکہ غضب کے ذکر پر پہنچا تو ذاتِ واجب تعالیٰ سے غضب کا لفظ ہی دور کر دیا۔ یعنی لفظوں میں اُس کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف نہیں بلکہ ایسا لفظ وارد کیا جو کہ فاعل یعنی غاصب کے ذکر سے منحرف ہے۔ چنانچہ اُس نے رُو در رو عرض حال کرنے کی حالت میں پروردگارِ کریم کی جانب غضب کی نسبت کرنے سے صاف پہلو بچا لیا اور اسی واسطے: "غَیْرَ الَّذِیْنَ غَضَبْتَ عَلَیْهِمْ" نہیں کہا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ جس وقت بندہ نے سزاوارِ حمد ذات پاک کا ذکر کیا اور اُس پر رَبُّ الْعَالَمِیْنَ. رَحْمٰنَ رَحِیْم. اور مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ ہونے کی بڑی شاندار صفتیں جاری کیں۔ تو اُس وقت علم کا تعلق ایک ایسے عظیم الشان معلوم کے ساتھ ہو گیا۔ جو اپنے غیر کے سوا معبود اور مستعان ہونے کا سزاوار ہے۔ لہٰذا اُس کو اس طرح پر مخاطب بنایا تا کہ اُس کی شان کو عظمت دینے کے خیال سے اُسے مذکورہ صفات کے ساتھ تمیز دی جائے۔ یہاں تک کہ گویا بندہ نے عرض کیا "اے وہ ذات پاک جس کی یہ صفتیں ہیں میں تجھی کو عبادت کرنے اور مدد مانگنے کے ساتھ خاص بناتا ہوں نہ کہ تیرے سوا کسی اور کو" اور ایک قول ہے کہ اس بات کی خوبیوں میں سے یہ بھی ہے کہ خلق کا مبتدا (ابتداء) اُن کا خدا تعالیٰ کی طرف سے غائب ہونا۔ اُس کے حضور میں جانے اور اُس سے رُو در رُو گفتگو کرنے سے قاصر رہنا ہے اور پھر یہ بات بھی ہے کہ بندوں کے سامنے پروردگار کی عظمت کا حجاب پڑا ہوا ہے۔ مگر جبکہ اُنہوں نے خدا تعالیٰ کی اُس کے شایانِ شان تعریف کی اور اُس کی ثنا طرازی کے ذریعہ سے اُس کے قرب کا وسیلہ حاصل کر لیا۔ اُس کی محامد کا اقرار کیا۔ اور اپنے لائق حال طریقہ سے عبادت کا حق بجا لا چکے تو اب وہ خدا تعالیٰ کو مخاطب بنانے اور اُس سے مناجات کرنے کے اہل ہوئے۔ اور انہوں نے کہا "اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" یعنی ہم تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔

تنبیہیں:

(۱) التفات کی شرط یہ ہے کہ منتقل الیہ میں جو ضمیر ہوتی ہے وہ درحقیقت منتقل عنہ کی طرف عائد ہوتی ہو۔ اور اس بنا پر یہ نہیں لازم آتا کہ "اَنْتَ صَدِیْقِیْ" میں بھی التفات ہو۔

(۲) التفات کا دو جملوں میں ہونا بھی شرط ہے۔ اس بات کی تصریح مصنف کشاف اور دیگر لوگوں نے کی ہے۔ ورنہ اُس پر یہ لازم آئے گا کہ وہ ایک غریب (نادر) نوع ہو۔

(۳) تنوخی نے کتاب اقصی القریب میں اور ابن الاثیر وغیرہ علماء نے التفات کی ایک غریب (نادر) نوع بیان کی ہے اور وہ فاعل فعل کے خطاب یا تکلم کے بعد فعل کو مبنی للمفعول (فعل مجہول) کر دینا ہے۔ مثلاً "اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" خدا تعالیٰ "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ" فرمانا کیونکہ یہاں یہ معنی ہیں کہ اُن لوگوں کے سوا جن پر تو نے غضب فرمایا۔ اور کتاب عروس

الافراح کے مصنف نے اس قول میں توقف کیا ہے۔

(۴) ابن ابی الاصبع کا قول ہے "قرآن میں ایک حد درجہ کی انوکھی قسم التفات کی آئی ہے جس کی مثال مجھ کو اشعار میں کہیں نہیں ملی۔ اور وہ نوع یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام میں دو بالترتیب مذکور چیزوں کو مقدم کرے اور پھر اُن میں سے پہلے امر کی خبر دے کر اُس کے خبر دینے سے روگردانی کرتا ہوا اور دوسرے امر کی خبر دینے لگے۔ اور اس کے بعد پھر امر اول کی خبر دہی کرے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ وَاِنَّهٗ عَلٰى ذٰلِكَ لَشَهِيْدٌ" کہ اس میں متکلم انسان کی خبر دیتا ہوا اُس سے پلٹ کر اُس کے ربّ (خدا تعالیٰ) کی خبر بتانے کی طرف جا پہنچا اور پھر خدا تعالیٰ کی خبر دینے سے پلٹتا ہوا دوبارہ انسان کی خبر دینے لگا اور کہا "وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ". ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ "اس کا نام التفات الضمائر رکھنا بہت ہی اچھا ہوگا۔

(۵) واحد (ایک) تثنیہ (دو) یا جمع کے خطاب سے دوسرے شخص کے خطاب کی طرف کلام کو منتقل کر دینا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے یہ بات تنوخی اور ابن اثیر نے بیان کی ہے۔ اور اس کی بھی چھ قسمیں ہیں۔ واحد سے اثنین (دو) کی طرف نقل کلام کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "قَالُوْا اَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ اٰبَاءَنَا وَتَكُوْنَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِى الْاَرْضِ" اور واحد سے جمع کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "يَا اَيُّهَا النَّبِىُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ" اثنین (دو) سے واحد کی جانب نقل کلام کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "فَمَنْ رَّبُّكُمَا يَا مُوْسٰى" اور "فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى" اور جمع کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے: "وَاَوْحَيْنَا اِلٰى مُوْسٰى وَاَخِيْهِ اَنْ تَبَوَّاٰ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوْتًا وَاجْعَلُوْا بُيُوْتَكُمْ قِبْلَةً" اور جمع سے واحد کی جانب نقل کلام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ" اور اثنین کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ...... فَبِاَىِّ اٰلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ".

(۶) اور ماضی۔ مضارع یا امر سے ایک دوسرے کی جانب نقل کلام ہونا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے۔ اس کی مثال ماضی سے مضارع کی جانب نقل کلام ہونے کی قولہ تعالیٰ: "اَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيْرُ سَحَابًا" "مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ" "اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَيَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" اور امر کی طرف منتقل ہونے کی مثال ہے: "قُلْ اَمَرَ رَبِّىْ بِالْقِسْطِ وَاَقِيْمُوْا وُجُوْهَكُمْ" "وَاُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوْا" اور مضارع سے ماضی کی جانب نقل کلام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِى الصُّوْرِ فَصَعِقَ" "وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْاَرْضَ بَارِزَةً وَّحَشَرْنَاهُمْ" اور امر کی جانب منتقل ہونے کی مثال ہے: "قَالَ اِنِّىْ اُشْهِدُ اللّٰهَ وَاشْهَدُوْا اَنِّىْ بَرِىْءٌ" اور امر سے ماضی کی جانب نقل کلام ہونے کی مثال: "وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرَاهِيْمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا" ہے۔ اور مضارع کی طرف منتقل ہونے کی مثال ہے "وَاَنْ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّقُوْهُ وَهُوَ الَّذِىْٓ اِلَيْهِ تُحْشَرُوْنَ".

اطراد: اس بات کا نام ہے کہ متکلم ممدوح کے باپ دادا کے ناموں کا ذکر اُسی ترتیب سے کرے جو کہ بحکم ترتیب ولادت اُن کو حاصل ہے۔ ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ قرآن میں اس کی مثال خدا تعالیٰ کا وہ قول ہے جو اُس نے یوسفؑ کا حال بیان کرتے ہوئے اُن کی زبانی ارشاد کیا ہے کہ: "وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ اٰبَاءِىْٓ اِبْرَاهِيْمَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ". ابن ابی الاصبع

کہتا ہے کہ گو معمول اور دستور عام کے طور پر آباء کا ذکر یوں ہونا چاہئے کہ پہلے باپ پھر دادا اور پھر جد اعلیٰ کا نام آئے۔ لیکن یہاں اُس کے خلاف ترتیب رکھی گئی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس جگہ محض باپ دادا کا نام بیان کرنا ہی مقصود نہ تھا بلکہ یوسفؑ نے اُن کا ذکر اُن کی اُس ملت (مذہب) کا بیان کرنے کے لئے کیا تھا جس کی پیروی اُنہوں نے کی تھی۔ چنانچہ انہوں نے سب سے پہلے بانی مذہب کا ذکر شروع کیا اور پھر درجہ بدرجہ اُن لوگوں کے نام لئے جنہوں نے بانی مذہب سے اُس ملت کو اولاً فاولاً اخذ کیا تھا۔ اور اس ترتیب کا پورا خیال رکھا۔ اور اسی کے مانند اولاد یعقوبؑ کا یہ قول بھی ہے کہ "نَعْبُدُ اِلٰهَکَ وَاِلٰهَ اٰبَائِکَ اِبْرَاهِیْمَ وَاِسْمٰعِیْلَ وَاِسْحٰقَ".

انسجام: اس کا نام ہے کہ کلام بوجہ گنجلک سے خالی ہونے کے ایسا رواں ہو جیسا کہ جاری پانی کا چشمہ اپنی روانی دکھاتا ہے۔ اور اپنی ترکیب کی سہولت اور شیرینی الفاظ کی وجہ سے قریب قریب ایسا کلام ہو جو کہ رقت کے لحاظ سے بہت آسان معلوم دے اور قرآن از سرتا پا ایسا ہی ہے۔ اہل بدیع کا قول ہے کہ "نثر میں انسجام قوی ہو تو بلا قصد موزونیت پیدا کرنے کے اُس کی قرأت خود بخود قوت انسجام کے باعث ہو جاتی ہے۔ اور قرآن میں جس قدر موزوں عبارتیں واقع ہوئی ہیں وہ انسجام ہی کی قسم سے ہیں اور حسب ذیل ہیں۔

بحر طویل: "فَمَنْ شَآءَ فَلْیُؤْمِنْ وَمَنْ شَآءَ فَلْیَکْفُرْ".

بحر مدید: "وَاصْنَعِ الْفُلْکَ بِاَعْیُنِنَا".

بحر بسیط: "فَاَصْبَحُوْا لَا یُرٰی اِلَّا مَسٰکِنُهُمْ".

بحر وافر۔ "وَیُخْزِهِمْ وَیَنْصُرْکُمْ عَلَیْهِمْ وَیَشْفِ صُدُوْرَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِیْنَ".

بحر کامل: "وَاللّٰهُ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ".

بحر ہزج: "فَاَلْقُوْهُ عَلٰی وَجْهِ اَبِیْ یَاْتِ بَصِیْرًا".

بحر رجز: "وَدَانِیَةً عَلَیْهِمْ ظِلٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوْفُهَا تَذْلِیْلًا".

بحر رمل: "وَجِفَانٍ کَالْجَوَابِ وَقُدُوْرٍ رّٰسِیٰتٍ".

بحر سریع: "اَوْ کَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَةٍ".

بحر منسرح: "اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ".

بحر خفیف: "لَا یَکَادُوْنَ یَفْقَهُوْنَ حَدِیْثًا".

بحر مضارع: "یَوْمَ التَّنَادِ یَوْمَ تُوَلُّوْنَ مُدْبِرِیْنَ".

بحر مقتضب: "فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ".

بحر مجتث: "نَبِّیْٔ عِبَادِیْٓ اَنِّیْٓ اَنَا الْغَفُوْرُ الرَّحِیْمُ".

بحر متقارب سے: "وَاُمْلِیْ لَهُمْ اِنَّ کَیْدِیْ مَتِیْنٌ"

اِدماج۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے "ادماج اس بات کا نام ہے کہ تکلم ایک غرض کو دوسری غرض میں یا ایک بدیع کو دوسرے بدیع میں، اس طرح داخل و شامل کر دے کہ کلام میں دو غرضوں میں سے صرف ایک غرض یا دو بدیعوں میں سے

صرف ایک ہی بدیع ظاہر ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ: "وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ" یہاں مبالغہ کا ادماج مطابقت میں کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا آخرۃ میں منفرد بالحمد ہونا ایسے وقت میں ہوگا جبکہ اُس کے سوا کسی اور کی حمد نہ کی جائے گی اور یہ بات وقت میں انفراد و بالحمد کا مبالغہ ہے۔ پھر اگرچہ یہ بات بظاہر مبالغہ عیاں کرنے کے انداز سے بیان ہوئی ہے تاہم بباطن یہ امر حقیقت ہے اس واسطے کہ دراصل دونوں جہان میں خدا تعالیٰ ہی رب الحمد اور اُس کے ساتھ فرد ہونے والا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس آیت میں غرض میں ادماج ہونا کہا جاتا تو بہتر تھا اس واسطے کہ اس سے غرض یہ تھی کہ خدا تعالیٰ کا وصف حمد میں منفرد ہونا بیان کیا جائے اور اُسی میں بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) اور جزا کا ذکر بھی چھیڑ دیا گیا ہے۔

افتنان۔ کلام میں دو مختلف فنون لانے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" میں فخر اور تعزیت (ماتم پُرسی) دونوں باتوں کو باہم جمع کر دیا گیا ہے یوں کہ اللہ جل جلالہ نے تمام اصناف مخلوقات' انسان' جنات اور ملائکہ وغیرہ سب کو جو کہ قابلِ حیات ہیں اس آیت میں تسلی اور تسکین دی ہے اور موجودات کی نیستی کے بعد وصف بقا کے ساتھ دس لفظوں میں خود اپنی مدح فرمائی ہے۔ جس کے ساتھ ہی منفرد بالبقاء ہونے کے بعد اپنی ذات پاک کی صفت جلال اور اکرام کے وصفوں سے بھی کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا......" میں مبارکباد اور تعزیت دونوں کو ایک جا کیا گیا ہے اس واسطے وہ بھی افتنان ہی کی مثال ہے۔

اقتدار۔ اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک ہی معنی (مطلب) کو کئی صورتوں سے ظاہر کرے۔ جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُسے نظم اور ترکیب کلام پر ایسی قدرت حاصل ہوتی ہے کہ وہ معانی اور اغراض کو متعدد اور طرح طرح کے قالبوں میں ڈھال سکتا ہے چنانچہ کبھی استعارہ کے لفظ سے۔ گاہے اِرداف کی صورت میں کسی وقت ایجاز کے قالب میں اور کہیں حقیقت کے سانچہ میں اپنے مدعا کو ڈھال سکتا ہے۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے "قرآن کے تمام قصائص اسی طریقہ پر آئے ہیں کیونکہ تم ایک ہی قصہ کو جس کے معانی ذرا بھی مختلف نہیں ہوتے۔ ایسی مختلف صورتوں میں مذکور اور اس طرح کے متعدد الفاظ کے قالبوں میں ڈھلا ہوا پاؤ گے کہ اگرچہ قریب قریب وہ قصص دو جگہوں میں باہم مشابہ بھی ہوں گے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ اُن کی صورت (عبارت) میں بظاہر فرق پایا جائے گا۔

لفظ کا لفظ کے ساتھ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ائتلاف۔ لفظ کا لفظ کے ساتھ ائتلاف (باہم اُلفت رکھنا) یہ ہے کہ الفاظ ایک دوسرے کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں۔ یوں کہ غریب لفظ اپنے مثل لفظ کے ساتھ قرین (نزدیک) کیا جائے اور متداول لفظ اپنے مثل کے قرین رہے۔ اور اس بات کا مقصد حسن جوار اور مناسبت کی رعایت ہے۔ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ائتلاف اس طرح ہوتا ہے کہ کلام کے الفاظ معنی مراد کے مناسب حال ہوں۔ یعنی اگر معنی فخیم ہو تو لفظ بھی مفخم ہو اور معنی مختصر ہوں تو لفظ بھی مختصر رہے۔ ایسے ہی غریب معنی کے لئے غریب لفظ۔ متداول معنی کے واسطے متداول لفظ۔ متوسط معنی کے واسطے ایسا متوسط لفظ جو کہ غرابت اور استعمال کے بین بین ہوا کرتا ہے۔ ائتلاف اللفظ باللفظ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "تَاللَّهِ تَفْتَؤُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ". اس آیت میں خدا تعالیٰ قسم کا بہت ہی کم استعمال ہونے والا لفظ یعنی تاء لایا ہے کیونکہ باء اور واو کی نسبت تاء کا استعمال قسم میں بہت ہی کم ہے۔ اور عام لوگوں

کی سمجھ سے بھی بعید تر۔ پھر ایسے افعال کے صیغوں میں سے جو کہ اسماء کو نصب اور خبروں کو رفع دیا کرتے ہیں بہت ہی غریب صیغہ وارد کیا۔ کیونکہ تـفـتـو کی نسبت تـزال کا صیغہ افہام سے قریب تر اور اکثر استعمال ہونے والا تھا۔ اور ایسے ہی ہلاکت کے معنی کے لئے بھی نہایت غریب (نادر) لفظ لایا جو کہ حرض ہے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ نظم (تسلسل) عبارت میں وضع کے حسن نے یہی اقتضاء (خواہش) کیا کہ غرابت میں ہر ایک لفظ اپنی ہی جنس کے لفظ سے قریب کیا جائے۔ اور حسن جوار اور معانی کے الفاظ سے ایتلاف رکھنے کی رعایت ملحوظ رہے۔ تا کہ الفاظ وضع میں باہم ایک دوسرے کے معاول (مساوی) رہیں اور نظم عبارت میں اُن کا باہمی تناسب قائم رہ سکے۔ اور جبکہ اس مفہوم کے سوا دوسرے مفہوم کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا اُس وقت کہا: "وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ" اس آیت میں تمام الفاظ ایسے متداول لایا جن میں کوئی غرابت نہیں ہے۔ اور ایتلاف اللفظ بالمعنی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "وَلَا تَرْكَنُوْا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ" چونکہ ظالم کی طرف میل کرنا اور اُس پر بھروسا کرنا بغیر اس کے کہ اُس کے ساتھ ظلم میں شریک ہوئے ہوں۔ اس بات کا موجب ہوا کہ اس ظالم کے دوست پر بھی عذاب ہو۔ اگر چہ وہ ظلم کے عذاب سے کم سہی اسی واسطے یہاں مَـسّ کا لفظ لایا جو کہ اِحراق (جلانے) اور اصطلاء (آگ میں تپانے) سے کم درجہ پر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" میں اکتساب کا لفظ لایا جو کہ کلفت کا مشعر اور گناہ کی جانب میں بوجہ اپنے ثقل کے مبالغہ کے لئے مفید ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "فَكُبْكِبُوْا فِيْهَا" میں کُبْكِبُوْ: کا لفظ کُبُّو کے لفظ سے بلیغ تر ہے اس واسطے کہ وہ دوزخی لوگوں کے دوزخ میں سختی اور بری طرح اوندھے منہ ڈالے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "وَهُمْ يَصْطَرِخُوْنَ" يَصْرِخُوْنَ: کی نسبت زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں یہ اشارہ پایا جاتا ہے کہ وہ لوگ معمولی حد سے باہر زور کے ساتھ اور بُری طرح چیختے اور چلاتے ہوں گے۔ قولہ تعالیٰ: "اَخْذَ عَزِيْزٍ مُّقْتَدِرٍ" میں مقتدر کا لفظ "قَادِرٌ" سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں زیادہ قدرت حاصل ہونے کا اشارہ پایا جاتا ہے۔ ایسی قدرت جس کا کوئی رد نہیں اور نہ اُس میں کوئی تعصب (کچھڑا دینا) ڈال سکتا ہے۔ اسی کے مثل "وَاصْطَبِرْ" بھی "وَاصْبِرْ" سے بلیغ تر ہے۔ اور الرحمٰن۔ الرحیم کی نسبت ابلغ ہے کیونکہ رحیم کا لفظ اُسی طرح لطف اور رفق (نرمی) کا مشعر ہے جس طرح کہ رحمٰن فخامت اور عظمت کا مشعر ہے اور "سَقٰى" اور "اسقی" کے مابین جو فرق ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے کیونکہ سقٰی ایسی چیز کے لئے بولا جاتا ہے جس کے پینے میں کسی قسم کی کلفت نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے اس لفظ کو جنت کی پینے کی چیزوں کے بارہ میں وارد کیا اور فرمایا ہے: "وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا" اور اسقٰی کا لفظ اس شے کے لئے استعمال کیا گیا ہے جس کے پینے میں کلفت (تکلیف) ہوتی ہے اور اس لئے وہ دنیاوی شراب (پینے کی چیز) کے ذکر میں وارد ہوا اور خدا تعالیٰ نے فرمایا: "وَاَسْقَيْنَاكُمْ مَّآءً فُرَاتًا" اور "لَاَسْقَيْنَاهُمْ مَّآءً غَدَقًا" کیونکہ دنیا میں پینے کی چیز کبھی کلفت سے خالی نہیں ہوتی۔

استدراک اور استثناء۔ ان دونوں کے منجملہ بدیع ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ لغوی معنی کی دلالت سے زائد کسی قسم کی خوبی کو شامل ہوں۔ استدراک کی مثال قولہ تعالیٰ: "قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا" کہ یہاں پر اگر خدا تعالیٰ محض اپنے قول "لَمْ تُؤْمِنُوْا" پر کمی کر لیتا تو اس بات سے بادیہ نشینانِ عرب کو نفرت دلانے والا بن جاتا۔ کیونکہ اُنہوں نے بغیر دلی اعتقاد کے صرف شہادتین کی زبانی اقرار ہی کو ایمان لانا خیال کیا تھا۔ لہٰذا ابلاغت نے استدراک

کا ذکر واجب بنایا تا کہ معلوم ہو کہ ایمان قلب اور زبان دونوں کی موافقت کا نام ہے۔ اور اگر تنہا زبان سے اقرار شہادتین کیا جائے تو اس کا نام اسلام ہوگا نہ کہ ایمان۔ اور پھر اللہ پاک نے اپنے قول: "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" سے اس کی مزید توضیح بھی کر دی۔ اس لئے جبکہ استدراک ظاہر کلام اشکال کو دور کر کے اُسے واضح بنانے پر متضمن پایا گیا تو اس کو محاسن کلام میں شمار کر لیا گیا۔ اور استثناء کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا" یہاں پر اس صیغہ (لفظ) کے ساتھ اس مدت کی خبر دہی حضرت نوحؑ کے اپنی قوم پر ایسی بد دعا کرنے کے عذر کی تمہید بن جاتی ہے جس بد دعا نے اُن کی قوم کو بالکل غارت اور ہلاک کر ڈالا۔ اس لئے کہ اگر فَلَبِثَ فِيهِمْ تِسْعَمِائَةٍ خَمْسِينَ عَامًا: کہا جاتا تو اس میں ہرگز اتنی تہویل (ہول دلانے والی بات) نہ ہوتی جتنی کہ پہلی عبارت میں ہے۔ یوں کہ پہلی عبارت میں سب سے اول الف کا لفظ کان میں پڑ کر سامع کو باقی کلام کے سننے سے اپنی جانب مشغول بنا لیتا ہے اور اُس کے بعد جب استثناء کا لفظ آتا ہے تو پہلے گزر چکی حالت کے بعد اُس میں کوئی ایسا اثر نہیں پایا جاتا جو کہ سامع کے دل سے لفظ الف کے ذکر کی ہیبت کم یا زائل کر سکے۔

اقتصاص: اس کا ذکر ابن فارس نے کیا ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک سورۃ میں کوئی کلام اُسی سورۃ یا دوسری سورۃ کے کسی کلام کی یاد دلاتا ہو (اُس سے مقتص ہو) مثلاً قولہ تعالیٰ: "وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ" اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ آخرت میں بھی عمل صالح ہوں گے کیونکہ لفظ "صَالِحِينَ" اسی بات پر دلالت کر رہا ہے۔ حالانکہ آخرت تو محض ثواب پانے کا مقام ہے نہ کہ دار العمل۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ آیت قولہ تعالیٰ: "وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى: سے مقتص ہے۔ اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ: "وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ" کہ یہ قولہ تعالیٰ: "فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ" سے ماخوذ ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ" چار آیتوں سے مقتص ہے کیونکہ گواہی دینے والے لوگ چار ہیں۔ اول ملائکہ قولہ تعالیٰ: "وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ" میں۔ دوم انبیاء قولہ تعالیٰ: "فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا" میں۔ سوم امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم قولہ تعالیٰ: "لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ" میں۔ اور چوتھے اعضائے جسم جن کا بیان قولہ تعالیٰ: "وَيَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ......" میں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَيَوْمَ التَّنَادِ" تخفیف اور تشدید دونوں طریقوں کے ساتھ قرأت کی گیا ہے۔ اول قولہ تعالیٰ: "وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ" سے ماخوذ ہے اور دوم یعنی مشدد قرأت قولہ تعالیٰ: "يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ" سے اخذ ہوا ہے۔

ابدال: کسی حرف کی جگہ دوسرے حرف کو لانے کا نام ہے۔ ابن فارس نے اسکی مثال "فَانْفَلَقَ" یعنی "فَانْفَرَقَ" بتائی ہے اور کہا ہے کہ اسی لئے خدا تعالیٰ نے اس کے بعد "فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ" فرمایا اور لام اور راء یہ دونوں حرف باہم متعاقب ہیں۔ اور خلیل سے قولہ تعالیٰ "فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ" کے بارہ میں مروی ہے کہ یہاں "فَحَاسُوا" مراد لیا گیا ہے۔ مگر حا کی جگہ پر جیم آ گئی اور اس کی قرأت حا کے ساتھ بھی کی گئی۔ اور فارسی نے "إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ" کو بھی ابدال ہی کی قسم سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں خیر کی جگہ خیل (گھوڑے) کا لفظ تھا اور وہی مراد ہے۔ اور ابو عبیدہ نے قولہ تعالیٰ "إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً" کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے۔

تاکید المدح بما یشبہ الذم۔ ایسے کلام کے ساتھ مدح کی تاکید کرنا جو کہ ذم سے مشابہ ہو۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ اس کی مثال قرآن میں نہایت عزیز الوجود ہے۔ اور میں نے صرف ایک آیت اس کی مثال میں پائی ہے جو یہ ہے قال تعالیٰ "قُلْ یَا اَهْلَ الْکِتَابِ هَلْ تَنْقِمُوْنَ مِنَّا اِلَّآ اَنْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ......" کیونکہ استفہام کے استثناء کے مومنین پر ایمان کا عیب لگانے کے اعتبار پر بطور توبیخ کے آنا اس بات کا وہم دلاتا ہے کہ اس کے بعد آنے والا کلام اس طرح کا ہوگا جو کہ ایمان کے فاعل پر مذمت کے الفاظ سے خفا ہونے کا موجب ہو۔ مگر جبکہ استثناء کے بعد ایسا کلام آیا جو ایمان کے فاعل کی مدح واجب ٹھہراتا ہے تو اس وقت یہ کلام تاکید المدح بما یشبہ الذم کو متضمن ہو گیا۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ "وَمَا نَقَمُوْٓا اِلَّآ اَنْ اَغْنَاهُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ مِنْ فَضْلِهٖ" اور قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیَارِهِمْ بِغَیْرِ حَقٍّ اِلَّآ اَنْ یَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ" بھی اسی کی مثال ہے۔ اس واسطے کہ استثناء کا ظاہر یہ عیاں کرتا ہے کہ اس کا مابعد مقتضی اخراج (نکال ڈالنے کا خواہاں) حق ہے۔ پھر جبکہ وہ ایسی مدح کی صفت نکلا جو کہ اکرام (عزت کرنے) کی خواہاں ہے نہ کہ اخراج کی تو معلوم ہوا کہ وہ تاکید اللمدح بما یشبہ الذم کے لئے ہے۔ اور تنوخی نے کتاب اقصی القریب میں قولہ تعالیٰ "لَا یَسْمَعُوْنَ فِیْهَا لَغْوًا وَّلَا تَاْثِیْمًا اِلَّا قِیْلًا سَلٰمًا سَلٰمًا" کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں پر "سَلٰمًا سَلٰمًا" کو جو کہ "لغو اور تاثیم کا ضد (خلاف) ہے۔ مستثنیٰ کیا گیا اور یہ بات لغو اور تاثیم کے منتفی ہونے کی موکد ہوگئی۔

تفویف۔ اس کو کہتے ہیں کہ کلام کرنے والا شخص مختلف اور بہت سے معانی مدح۔ وصف اور اس کے سوا دیگر فنون کی قسم سے اس طرح لائے کہ ہر ایک فن (معنی) میں ایک جملہ اپنے ساتھ کے دوسرے فن کے جملہ سے بالکل جداگانہ ہو مگر اسی کے ساتھ جملوں کو وزن میں باہم برابر ہونا چاہئے۔ اور یہ بات بڑے بڑے اور اوسط درجہ کے اور چھوٹے بڑے جملوں میں سب میں ہوا کرتی ہے طویل جملوں میں تفویف کی مثال ہے "اَلَّذِیْ خَلَقَنِیْ فَهُوَ یَهْدِیْنِ وَالَّذِیْ هُوَ یُطْعِمُنِیْ وَیَسْقِیْنِ وَاِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ یَشْفِیْنِ وَالَّذِیْ یُمِیْتُنِیْ ثُمَّ یُحْیِیْنِ" اور متوسط جملہ میں تفویف آنے کی مثال ہے "یُوْلِجُ اللَّیْلَ فِی النَّهَارِ وَیُوْلِجُ النَّهَارَ فِی اللَّیْلِ وَیُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَیُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَیِّ". ابن ابی الاصبع نے کہا ہے کہ تفویف مرکب چھوٹے چھوٹے جملوں کی قسم سے قرآن میں نہیں آئی ہے۔

تقسیم۔ موجود چیزوں کی قسموں کے استیفا (ایک ایک کر کے پورا گنا دینے کا) نام ہے نہ کہ اُن چیزوں کی اقسام کا جو عقلاً ممکن ہوتی ہیں۔ مثلاً فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَیْرَاتِ" اس واسطے کہ دنیا ان تینوں قسم کے انسانوں سے کبھی خالی نہیں رہتی یا گنہگار لوگ ہیں جو اپنی جان پر ظلم کرتے ہیں۔ یا نیک کاموں پر سبقت کرنے والے ہیں اور یا ان دونوں کے مابین اوسط درجہ کے لوگ ہیں جو میانہ روی کے ساتھ اس کو بھی عمل میں لاتے ہیں اور اُس کو بھی۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "کُنْتُمْ اَزْوَاجًا ثَلٰثَةً فَاَصْحٰبُ الْمَیْمَنَةِ مَآ اَصْحٰبُ الْمَیْمَنَةِ وَاَصْحٰبُ الْمَشْئَمَةِ مَآ اَصْحٰبُ الْمَشْئَمَةِ وَالسّٰبِقُوْنَ السّٰبِقُوْنَ" اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "مَابَیْنَ اَیْدِیْنَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَیْنَ ذٰلِکَ" بھی ہے کہ اس میں زمانہ کی تینوں قسموں کا استیفاء کرلیا ہے اور اب زمانہ کی ان کے سوا کوئی چوتھی قسم ہی نہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ خَلَقَ کُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّآءٍ فَمِنْهُمْ مَّنْ یَّمْشِیْ عَلٰی بَطْنِهٖ وَمِنْهُمْ مَّنْ یَّمْشِیْ عَلٰی رِجْلَیْنِ وَمِنْهُمْ مَّنْ یَّمْشِیْ عَلٰٓی اَرْبَعٍ" اس میں مشی (چلنے کی صفت) کے لحاظ سے مخلوق کی سب قسموں کا استیفاء ہو گیا۔ اور قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰهَ

قِیٰمًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِهِمْ" اس میں ذاکر (ذکر کرنے والے) کی تمام ہیئتوں کا استقصاء کر لیا۔ اور قولہ تعالیٰ "یَهَبُ لِمَنْ یَّشَآءُ وَ یَهَبُ لِمَنْ یَّشَآءُ الذُّكُوْرَ اَوْ یُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَّ اِنَاثًا وَیَجْعَلُ مَنْ یَّشَآءُ عَقِیْمًا" اس آیت میں متزوج لوگوں کے تمام احوال کا استقصاء کر لیا اور ان چار حالتوں کے سوا اُن کی کوئی پانچویں حالت ہوتی ہی نہیں۔

تدبیج۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم چند رنگتوں کا ذکر اُن کے ساتھ توریہ اور کنایہ کرنے کے قصد سے ذکر کرے۔ اور ابن ابی الاصبع کہتا ہے "اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِیْضٌ وَّحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ اَلْوَانُهَا وَغَرَابِیْبُ سُوْدٌ" کہ اس سے مشتبہ اور واضح طریقوں (راستوں) کا کنایہ مراد ہے اس واسطے کہ سفید (روشن) راستہ وہ راستہ ہے جس پر بہت کثرت کے ساتھ رہروی ہوتی ہے اور یہی راستہ تمام دیگر راستوں کی نسبت واضح اور صاف ہوتا ہے۔ اور اُس سے کم درجہ پر سرخ راہ اور سرخ راہ سے ادنیٰ درجہ پر سیاہ راستہ ہے گویا کہ یہ دونوں راستے ویسے ہی خفاء (پوشیدگی) اور التباس (اشتباہ) کی حالت میں ہوتے ہیں۔ جس طرح بخلاف ان کے سفید اور روشن راہ ظاہر اور واضح پائی جاتی ہے اور چونکہ یہ تینوں مذکورہ بالا رنگتیں آنکھوں کے سامنے نمایاں ہونے میں طرفین (دونوں کناروں اعلیٰ و ادنیٰ) اور واسطہ (متوسط درجہ) کے تین درجوں میں منقسم ہیں کہ اُن میں سے ظاہر ہونے میں طرفِ اعلیٰ بیاض (سفیدی) اور خفاء میں طرفِ ادنیٰ سواد (سیاہی) ہے۔ اور سرخ رنگ ان دونوں حالتوں کے بین بین ہے لہٰذا رنگتوں کی وضع ترکیبی کے اعتبار سے یہ مراتب قرار دیئے گئے پھر پہاڑوں کی رنگتیں بھی انہی تینوں رنگتوں کے دائرہ سے خارج نہیں ہوتیں اور ہر ایک ایسے علم (نشان اور جھنڈے) کے ذریعہ سے جو کہ ہدایت کے لئے نصب کیا گیا ہو رہنمائی کئے جانے کی تقسیم بھی اسی مذکورۂ فوق تقسیم کے طور پر ہوتی ہے۔ بدیہی وجہ آیت کریمہ میں بھی ایسی ہی تقسیم آئی اور اس طرح اُس میں تدبیج اور تقسیم کی صحت کا حصول ہوا۔

تنکیت: اس بات کا نام ہے کہ متکلم بہت سی ایسی چیزوں میں سے جو کہ سب ایک دوسرے کی قائم مقام بن سکتی ہیں۔ صرف ایک ہی چیز کو مقصود بالذکر بنا لے۔ اور اس کی وجہ یہ ہو کر ذکر کی جانے والی شے میں کوئی نکتہ ایسا پایا جاتا ہے جو اُسے اُس خصوصیت کا مستحق قرار دیتا ہے۔ اور اُس کے لائے جانے کو اُس کے ماسوا پر ترجیح دیتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَنَّهٗ هُوَ رَبُّ الشِّعْرٰی" یہاں دوسرے ستاروں کے ہوتے ہوئے شعریٰ ہی کو مخصوص طور پر ذکر کیا گیا۔ حالانکہ خدا تعالیٰ ہر ایک شے کا رب (پروردگار) ہے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اہل عرب میں "اِبْنَ اَبِیْ كَبْشَةَ عَبْدُ الشِّعْرٰی" نامی ایک شخص ظاہر ہوا تھا۔ اور اُس نے لوگوں کو اس ستارہ کی عبادت پر متوجہ کیا تھا۔ لہٰذا خداوند کریم نے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی اور ذکر کیا کہ بے شک خدائے پاک اس شعریٰ کا بھی خالق ہے۔ جس میں ربوبیت کا ادعا کیا گیا ہے۔

تجرید: اس کو کہتے ہیں کہ ایک صاحبِ صفت امر سے دوسرا امر اُسی کے مثل الگ کر لیں۔ اور اس بات کا مدعا یہ ہوتا ہے کہ پہلے صاحبِ صفت امر کا اُس صفت کے کمال میں مبالغہ عیاں کیا جائے۔ مثلاً "لِیْ مِنْ فُلَانٍ صَدِیْقٌ حَمِیْمٌ" یہاں پر رجلِ صدیق سے ایک دوسرا شخص اُسی کا مثل صفتِ صداقت سے متصف الگ کیا گیا۔ اور جیسے "مَرَرْتُ بِالرَّجُلِ الْكَرِیْمِ وَالنَّسَمَةِ الْمُبَارَكَةِ" کہ اس جگہ بالرَّجُلِ کریم سے اُسی کا مثل دوسرا شخص الگ کیا گیا جو کہ برکت کی صفت سے متصف ہے اور پھر اس آخر کو اسی رجلِ کریم پر اس طرح عطف کیا کہ گویا وہ اُس کا غیر ہے حالانکہ در اصل وہ دونوں ایک

ہی چیز ہیں۔ اور قرآن کریم میں تجرید کی حسب ذیل مثالیں ہیں: "لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ" اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ جنت میں دار الخلد ہے۔ لہٰذا گویا کہ یہاں دار سے ایک اور دار (گھر) کی تجرید ہوتی ہے۔ اس مثال کا ذکر کتاب المحتسب میں آیا ہے۔ اور اسی کی مثال قولہ تعالیٰ "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ" اس اعتبار پر بتائی گئی ہے کہ یہاں میت سے نطفہ مراد ہے۔ زمخشریؒ کا قول ہے۔ اور عبید بن عمیر کی قرأت "فَكَانَتْ وَرْدَةٌ كَالدِّهَانِ" رفع کے ساتھ "حَصَلَتْ مِنْهَا وَرْدَةٌ" کے معنی میں تجرید کی قسم سے ہے۔ اور یہ بھی قرأت کی گئی ہے کہ "يَرِثُنِي وَارِثٌ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ." ابن جنی کہتا ہے "یہی امر تجرید ہے یوں کہ زکریاؑ کی مراد خدا تعالیٰ سے ایک ولی بخشنے کی خواہش تھی جو کہ آلِ یعقوب کا وارث ہو۔ حالانکہ وہ خود ہی وارث تھے۔ پس گویا کہ انہوں نے ایک اور وارث کی تجرید کی اور اسی بنا پر "وارثا" کہا۔

تعدید: مفرد الفاظ کے ایک ہی سیاق (انداز) پر واقع کرنے کا نام ہے اور یہ بات زیادہ تر صفات میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "هُوَ اللّٰهُ الَّذِي لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ" اور قولہ تعالیٰ "اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ الْحَامِدُوْنَ......" اور قولہ تعالیٰ "مُسْلِمَاتٌ مُؤْمِنَاتٌ......"

ترتیب: موصوف کے اوصاف کا اُن کی خلقت طبعی کی ترتیب کے اعتبار پر اس طرح وارد کرنا کہ اُن کے مابین کوئی زائد وصف داخل نہ ہونے پائے۔ عبد الباقی یمنی نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوْا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُوْنُوْا شُيُوْخًا" اور قولہ تعالیٰ "فَكَذَّبُوْهُ فَعَقَرُوْهَا......" کے ساتھ دی ہے۔

ترقی اور تدلی: ان دونوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے۔

تضمین: اس کا اطلاق کئی چیزوں پر ہوتا ہے۔ ازانجملہ ایک یہ ہے کہ کسی لفظ کو اُس کے غیر کے موقع پر واقع کیا جاتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ واقع شدہ لفظ اُسی دوسرے لفظ کے معنی کو شامل ہوتا ہے۔ یہ مجاز کی ایک نوع ہے اور اُسی کے بیان میں پہلے ذکر کی جا چکی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کسی امر میں کوئی ایسے معنی حاصل ہوں جن کی تعبیر کرنے والے اسم کا ذکر اُس امر میں نہیں آیا ہے۔ اور یہ بات ایجاز کی ایک نوع ہونے کے سبب سے پیشتر اپنے موقع پر بیان ہو چکی ہے۔ تیسری بات تضمین کے ساتھ مابعد الفاصلۃ کا تعلق ہے اور اس کا ذکر فواصل کی نوع میں کیا گیا ہے۔ چہارم یہ کہ اثنائے کلام میں تاکید معنی یا ترتیب نظم کے قصد سے غیر کا کلام درج کر لیا جائے اور یہی بات بدیعی (تضمین کی) نوع ہے۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے "میں نے قرآن میں بجز دو موضع کے اور کہیں اس نوع کی مثالیں نہیں پائیں اور وہ دو مواضع ایسے ہیں جو کہ توریت اور انجیل کی دو فصلوں پر شامل ہیں۔ (۱) قولہ تعالیٰ "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ......" اور (۲) قولہ تعالیٰ "مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ......" اور ابن النقیب وغیرہ نے تضمین کی مثال میں اُن آیتوں کو پیش کیا ہے جن میں مخلوق کے اقوال حکایت کیے گئے ہیں۔ جیسے کہ خدا تعالیٰ نے فرشتوں کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا" اور منافقین کا یہ قول نقل کیا ہے "أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ" "وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ" اور "وَقَالَتِ النَّصَارٰى" وغیرہ اور ابن النقیب ہی کہتا ہے کہ اسی طرح وہ آیتیں بھی تضمین میں شمار کی جاتی ہیں جن کے اندر عجمی زبانوں

کے لغات لائے گئے ہیں۔

الجناس: (تجنیس) دو لفظوں کا تلفظ میں باہم متشابہ ہونا اس نام سے موسوم ہوتا ہے۔ کتاب ''کنز البراعۃ'' میں آیا ہے کہ ''اس کا فائدہ کلام کے بغور سننے کی طرف توجہ دلانا ہے کیونکہ الفاظ کا باہم مناسب ہونا اُن کی جانب ایک طرح کی توجہ اور غور کرنے کی خواہش دلاتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ جس وقت لفظ مشترک کا حمل ایک معنی پر کیا جائے اور پھر اُسی لفظ کو دوسری مراد سے لائیں تو خواہ مخواہ طبیعت میں ایک طرح کا شوق اُس کی جانب پیدا ہو جاتا ہے۔ جناس کی نوعیں بکثرت ہیں۔ از انجملہ ایک جناس تام ہے اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ دونوں مجانس لفظ حروف کی انواع' تعداد اور ہیئتوں میں ایکسان ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ مَا لَبِثُوْا غَيْرَ سَاعَةٍ'' اور قرآن میں جناس تام کی اس کے سوا اور کوئی مثال واقع نہیں ہوئی ہے۔ مگر شیخ الاسلام ابن حجر نے ایک اور جگہ بھی استنباط کی ہے اور وہ یہ ہے کہ قال تعالیٰ ''يَكَادُ سَنَا بَرْقِهٖ يَذْهَبُ بِالْاَبْصَارِ يُقَلِّبُ اللّٰهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّاُولِي الْاَبْصَارِ'' اور بعض علماء نے پہلی آیت کے نوعِ جناس سے ہونے کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اُس میں دونوں جگہوں پر ''اَلسَّاعَةُ'' کا لفظ ایک ہی معنی میں آیا ہے۔

تجنیس: لفظ کے موافق اور معنی کے باہم مخالف ہونے کو کہتے ہیں۔ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ دو لفظوں میں سے ایک لفظ حقیقت ہو اور دوسرا مجاز بلکہ دونوں حقیقت ہی ہوتے ہیں۔ اور قیامت کا زمانہ اگرچہ دراز ہے مگر خدا تعالیٰ کے نزدیک وہ ایک ہی ساعت کے حکم میں ہے لہٰذا قیامت سے کلام کا تجنیس سے خروج ہو جاتا ہے کہ مثلاً اگر تم کہو ''رَكِبْتُ حِمَارًا وَ لَقِيْتُ حِمَارًا'' اور اس سے کند ذہن اور احمق آدمی مراد لو۔ اور مصحف بھی تجنیس ہی کی قسم سے ہے۔ اور اُس کا نام تجنیس خطی اس لحاظ سے رکھا جاتا ہے کہ حروف کا اختلاف صرف لفظوں میں پایا جائے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ ''وَالَّذِيْ هُوَ يُطْعِمُنِيْ وَيَسْقِيْنِ وَاِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ'' پھر اُسی کی ایک قسم ہے محرف۔ یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ حرکات میں اختلاف واقع ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ''وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا فِيْهِمْ مُّنْذِرِيْنَ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِيْنَ'' اور اس مثال میں تصحیف اور تحریف دونوں باتیں جمع ہو گئی ہیں۔ قال تعالیٰ ''وَهُمْ يَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ يُحْسِنُوْنَ صُنْعًا'' اور تجنیس کی ایک قسم ناقص بھی ہے یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ متجانس الفاظ تعدادِ حروف میں باہم مختلف ہوتے ہیں۔ اب اس میں یہ بات ایکساں ہے کہ زیادہ کیا گیا حرف کلمہ کے اول میں ہو یا وسط میں اور یا اخیر میں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ اِلٰى رَبِّكَ يَوْمَئِذِنِ الْمَسَاقُ'' اور ''كُلِيْ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ'' اور ایک قسم تجنیس کی مذیل اس طور سے کہ دو متجانس لفظوں میں سے کوئی ایک لفظ کے اول یا آخر میں ایک حرف سے زیادہ حروف بڑھا دیئے جائیں اور بعض علماء نے اول کلمہ میں حروف کی زیادتی کی جانے والی تجنیس کا نام متوج رکھا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''وَانْظُرْ اِلٰى اِلٰهِكَ'' ''وَلٰكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ'' ''مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ'' ''اِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ'' ''مُذَبْذَبِيْنَ بَيْنَ ذٰلِكَ'' اور منجملہ اقسام تجنیس کے ایک قسم تجنیس مضارع بھی ہے۔ اس کی یہ صورت ہے کہ دو کلمے ایسے حرف میں مختلف ہوں جو کہ مخرج میں دوسرے حرف کے قریب قریب ہیں۔ اس بات کا کوئی لحاظ نہ ہوگا کہ وہ مختلف حرف کلمہ کے اول میں ہے یا وسط میں اور یا آخر میں مثلاً قولہ تعالیٰ ''وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْئَوْنَ عَنْهُ'' پھر تجنیس کی ایک اور قسم تجنیس لاحق ہے۔ اس میں دو کلموں کا باہمی اختلاف غیر متقارب المخرج حرف میں ہوا کرتا

ہے۔ اور حرف مختلف کے اول، وسط اور اخیر کلمہ میں ہونے کی حالت قسم سابق کے مانند یکساں ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ" "وَاِنَّهٗ عَلٰى ذٰلِكَ لَشَهِيْدٌ وَاِنَّهٗ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْدٌ" "ذٰلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُوْنَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُوْنَ" "وَاِذَا جَآءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ" اور تجنیس المرفق بھی اُس کی ایک قسم ہے یہ اس طرح کی ہوتی ہے کہ اس کی ترکیب ایک پورے کلمہ اور دوسرے کلمہ کے بعض حصہ سے ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ" ان کے علاوہ تجنیس کی حسب ذیل اور قسمیں بھی ہیں۔ تجنیس لفظی دوکلموں کا اختلاف ایسے مناسب حرف میں ہو جو کہ دوسرے (کلمہ کے) مختلف حرف سے لفظی مناسبت رکھتا ہے۔ مثلاً ضاد اور ظا کا اختلاف قولہ تعالیٰ "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"۔ تجنیس قلب دوکلموں کے ترتیب حروف میں مختلف ہونے کو کہتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ" تجنیس اشتقاق اس کی یہ صورت ہے کہ دوکلموں کے مختلف حروف اصل اشتقاق میں جا کر باہم جمع ہو جاتے ہوں اور اس کو مقتضب بھی کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ" "فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ الْقَيِّمِ" اور "وَجَّهْتُ وَجْهِيَ" تجنیس اطلاق۔ اس کی یہ وضع ہے کہ دوکلموں کے مختلف حروف فقط مشابہت میں باہم جمع ہو جاتے ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ "وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ" "قَالَ اِنِّيْ لِعَمَلِكُمْ مِّنَ الْقَالِيْنَ" "لِيُرِيَهٗ كَيْفَ يُوَارِيْ" "وَاِنْ يُّرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ" "اثَّاقَلْتُمْ اِلَى الْاَرْضِ اَرَضِيْتُمْ" اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَآ اَنْعَمْنَا عَلَى الْاِنْسَانِ اَعْرَضَ ...... فَذُوْ دُعَآءٍ عَرِيْضٍ"

تنبیہ: چونکہ جناس معنوی محاسن کی قسم سے نہیں بلکہ صرف لفظی محاسن میں داخل ہے اسی وجہ سے معنی کی قوت کے وقت اس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صٰدِقِيْنَ" اس مقام پر کسی کی طرف سے یہ سوال ہوا تھا کہ "یہاں خدا تعالیٰ نے "وَمَآ اَنْتَ بِمُصَدِّقٍ" کیوں نہیں فرمایا حالانکہ اس بات کے کہنے سے وہی معنی ادا ہو سکتے تھے جو کہ "بِمُؤْمِنٍ" کے لفظ نے ادا کئے ہیں اور طرہ براں تجنیس کی رعایت بھی ہوئی جاتی تھی؟" اور اس سوال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ "مُؤْمِنٍ لَّنَا" میں جو معنی ہیں وہ "مُصَدِّقٍ" میں نہیں پائے جاتے۔ کیونکہ تمہارے قول "فُلَانٌ مُصَدِّقٌ لِّيْ" کے معنی یہ ہیں کہ اُس شخص نے مجھ سے صَدَّقْتَ کہا اور "مومن" کے معنی تصدیق کی رعایت کے ساتھ ہی امن عطا کرنے کے بھی ہیں۔ اور اُن لوگوں کا مقصود تصدیق اور اُس سے کسی زائد چیز کی خواہش تھی جو کہ طلب امن ہے۔ اسی واسطے یہاں مومن کے ساتھ تعبیر کی گئی تا کہ یہ مدعا بخوبی حاصل ہو جائے۔ اور بعض ادیب لوگوں نے قولہ تعالیٰ "اَتَدْعُوْنَ بَعْلًا وَّتَذَرُوْنَ اَحْسَنَ الْخَالِقِيْنَ" کے بارہ میں لغزش کھا کر کہا ہے کہ یہاں خداوند کریم نے "تَذَرُوْنَ" کی جگہ پر "تَدْعُوْنَ" فرمایا ہوتا تو اس میں تجنیس کی رعایت بھی ہو جاتی۔ امام فخر الدین نے اس بات کا جواب یوں دیا ہے کہ قرآن کی فصاحت کچھ ان تکلفات کی رعایت کے سبب نہیں ہے بلکہ اُس کی فصاحت کا اصلی باعث معانی کی قوت اور الفاظ کی جزالت (اختصار) ہے۔ اور کسی دوسرے عالم نے اُس کا جواب یوں دیا ہے کہ "الفاظ کی مراعاۃ سے معانی کی مراعات بہتر ہے۔ اور اگر اس مقام پر دونوں جگہ اَتَدْعُوْنَ اور وَتَدْعُوْنَ کہا جاتا تو اس سے قاری اس شبہ میں مبتلا ہو سکتا تھا کہ دونوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں اور یہ بات تصحیف میں شمار ہوتی۔ مگر یہ جواب خام ہے۔ اور ابن الزملکانی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تجنیس ایک قسم کی تحسین (خوبی) ہے اسی وجہ سے اُس کا استعمال صرف وعدہ اور احسان کے مقام میں کیا جاتا ہے نہ کہ خوف دلانے اور دھمکانے کی جگہ میں۔ الجوینی یوں جواب دیتا ہے کہ تَذَرُ کی نسبت تَدَعُ کے معنی ترک شے کے بارہ

میں اخص ہیں۔ کیونکہ اس میں کسی شے کو اُس کی جانب توجہ رکھنے کے ساتھ ترک کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس بات کی شہادت اشتقاق سے بہم پہنچتی ہے۔ مثلاً الایداعُ سے ودیعت (امانت) کا ترک کرنا مراد ہے مگر اس طرح کہ اُس کی حالت سے بھی اعتناء بھی رہتی ہے اور اسی واسطے امانت رکھنے کے لئے ایماندار آدمی اور معتبر شخص چنا جاتا ہے۔ پھر اسی باب سے ہے لفظ دَعۃ جس کے معنی ہیں راحت۔ اور تـــــذَرُ کے معنی مطلقاً ترک کرنے یا ایک چیز کی طرف سے بالکل روگردانی کر کے اور اُسے ناقابل التفات بنا کر چھوڑ دینے کے ہیں۔ راغب کہتا ہے کہا جاتا ہے "فُلَانٌ یَـذَرُ الشَّیْئَ" یعنی وہ اُس کو دور پھینک دیتا ہے کیونکہ وہ چیز اُس کے نزدیک بہت کم قابل التفات ہوا کرتی ہے۔ اور وَذَرَۃ پارۂ گوشت کے معنی میں اسی لفظ سے ماخوذ ہے جو غیر معتد بہ ہونے کی وجہ سے اس نام کے ساتھ موسوم ہوتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہاں پر سیاقِ عبارت اور اندازِ کلام اسی بات کے مناسب حال پایا جاتا ہے نہ کہ امر اول کے حسب حال کیونکہ اس جگہ کفار کی اپنے رب کی طرف سے روگردانی کا بدنما ہونا مراد ہے اور یہ دکھانا مقصود ہے کہ اُنہوں نے روگردانی کو حدِ کمال تک پہنچا دیا۔

الجمع: دو یا متعدد چیزوں کو ایک ہی حکم میں جمع (اکٹھا) کر دینے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اَلْـمَـالُ وَالْبَـنُـوْنَ زِیْنَۃُ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا" اس جگہ زینت کے حکم میں مال اور بیٹوں کو باہم جمع کیا گیا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَّالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدَان" میں بھی دو باتوں کو ایک ہی حکم میں باہم جمع کیا ہے۔

جمع وتفریق۔ دو چیزوں کو ایک معنی میں داخل کرنے اور ادخال کی دونوں جہتوں کے مابین تفریق کرنے کا نام ہے۔ طیبی نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ "اَللّٰہُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِھَا......" کو قرار دیا ہے۔ اس میں پہلے دونوں نفسوں کو توفی کے حکم میں باہم جمع کیا گیا ہے اور پھر توفی کی دونوں جہتوں میں امساک اور ارسال کے مختلف حکم لگا کر اُن کو ایک دوسرے سے جدا جدا کر دیا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ اُن نفسوں کو وفات دیتا ہے جنہیں قبض کر لیا گیا ہے اور اُن کو بھی جنہیں قبض نہیں کیا ہے پھر وہ مقبوضہ نفس کو پکڑ رکھتا ہے اور غیر مقبوضہ کو چھوڑ دیتا ہے۔

جمع اور تقسیم: پہلے متعدد باتوں کو ایک حکم کے تحت میں جمع کر کے پھر اُن کی تقسیم کرنے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْکِتَابَ الَّذِیْنَ اصْطَفَیْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْھُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِہٖ وَمِنْھُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْھُمْ سَابِقٌ بِالْخَیْرَاتِ".

جمع مع التفریق والتقسیم: اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "یَوْمَ یَـاْتِ لَا تَکَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِہٖ ......" یہاں قولہ تعالیٰ "لَا تَکَلَّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِہٖ" میں جمع ہے اس لئے کہ از روئے معنی کہ نفس کی تعداد بہت سی ہے کیونکہ نکرہ سیاق نفی میں عام ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَمِنْھُمْ شَقِیٌّ وَّسَعِیْدٌ" تفریق ہے۔ اور تقسیم ہے قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا الَّذِیْنَ شَقُوْا" اور "وَاَمَّا الَّذِیْنَ سُعِدُوْا".

جمع المؤتلف والمختلف: یہ اس بات کا نام ہے کہ دو جوڑے دار چیزوں میں مساوات قائم کرنے کا ارادہ کر کے اُن کی مدح کی ایک میں ایک دوسرے کے ساتھ الفت رکھنے والے معانی لائے جائیں۔ اور اس کے بعد اُن دونوں چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی ایسی فضیلت کے ساتھ ترجیح دینے کا قصد کیا جائے جس کی وجہ سے دوسرے کا درجہ کچھ بھی نہ گھٹے۔ اور یہ مقصود حاصل کرنے کی غرض سے اس طرح کے معانی لائے جائیں جو کہ تسویۃ (مساوات قائم کرنے)

کے معنوں میں سے مخالف ہوتے ہیں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ......" یہاں پر حکم اور علم کے معنوں میں داؤد اور سلیمان دونوں کو مساوی رکھا گیا ہے اور پھر سلیمانؑ کی بزرگی صفت فہم کے ساتھ بڑھائی گئی ہے۔

حسن النسق: اس کی صورت یہ ہے کہ متکلم کئی ایک پے در پے کلمات ایک دوسرے پر معطوف لائے اور وہ کلمات متلاحم (باہم پیوستہ ہوں) مگر اس قدر پسندیدہ طور پر اور ایسے انداز سے کہ ذوقِ سلیم اُس کی مخالفت نہ کرے اور اُن کی حیثیت یہ ہو کہ جس وقت اُس کلام کا ہر ایک جملہ الگ الگ کر دیا جائے تو وہ جملہ قائم بنفسہ ہو کر اپنے ہی لفظ کے ساتھ معنی مستقل پر دلالت بھی کر سکے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي......" کہ اس آیت کے تمام جملے ایک دوسرے پر واؤ نسق کے ساتھ ایسی ترتیب پر معطوف ہیں جو بلاغت کے اقتضاء سے ہونی چاہئے۔ کیونکہ ایسے اسم کے، ساتھ کلام کی ابتدا ہونا جو کہ زمین سے پانی کے گھٹنے کے لئے آیا ہے اور اس بات پر اہل کشتی کی مطلوبہ غایت بھی موقوف تھی یعنی یہ کہ پانی کم ہو اور کشتی ساحل پر لگے تو وہ اُس کے زندان سے نجات پائیں پھر اس کے بعد مادہ آسمانی کا انقطاع مذکور ہوا ہے اور اُس پر امر مذکورہ بالا کا تمام ہونا موقوف ہے اس واسطے کہ کشتی سے نکلنے کے بعد آسمان سے بارش مسدود ہونے ہی کی صورت میں تکلیف کا سامنا ہو سکتا تھا ورنہ خشکی میں اترنا مشکل ہوتا۔ پھر زمین میں جو اُمور تھے اُن کا اختلاف بیان ہوا۔ اور بعد ازاں پانی کے خشک ہو جانے کی خبر دی گئی۔ مگر اُن دونوں مادوں کے منقطع ہونے کے بعد جن سے قطعاً پانی متاخر ہے اور بعدہٗ اس حکم کے نفاذ کی خبر دی گئی ہے جو کہ ہلاکت مقدر میں ہونے والوں کا ہلاک ہونا سابق میں اور نجات پانے والوں کا نجات پانا تھا اور یہ حکم اپنے ماقبل سے موخر کیا گیا۔ کیونکہ اس بات کا علم اہل کشتی کو اس وقت ہونا چاہئے تھا جس وقت کہ وہ کشتی سے نکلے تھے اور اُن کا کشتی سے برآمد ہونا پہلے گزری ہوئی باتوں پر موقوف تھا۔ اور اتنی سب باتوں کے بعد کشتی کے قائم اور قرار پذیر ہونے کی خبر دی گئی جو کہ خوف کے جاتے رہنے اور اضطراب سے امن حاصل ہونے کے لئے مفید ہے۔ پھر اس کے بعد کلام کو ظالم لوگوں پر بددعا کر کے ختم کیا تا کہ اس سے یہ فائدہ حاصل ہو کہ غرق کی آفت اگرچہ اہل زمین پر عام ہو چکی تھی لیکن وہ بجز اُن لوگوں کے اور کسی کو اپنی لپیٹ میں نہ لا سکی جو کہ ظالم ہونے کی وجہ سے عذاب کے مستحق تھے۔

عتاب المرء نفسہ: یعنی آدمی کا خود اپنے نفس پر جھنجھلانا اور اس کی سرزنش کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي......" اور قولہ تعالیٰ "أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ......" بھی اسی کی مثال ہے۔

عکس: اس کی یہ شکل ہے کہ اس طرح کلام کیا جائے جس میں ایک جز کو مقدم کیا گیا ہو اور دوسرے جز کو موخر اور پھر اُسی موخر کو مقدم اور مقدم کو موخر بھی بنا دیا گیا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ" "يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ" "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ" "هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ" اور "لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ" آخری مثال میں جس لفظ کا عکس کیا گیا ہے۔ لوگوں نے علماء سے اس کی حکمت دریافت کی تھی اور ابن المنیرؒ نے اس کا یوں جواب دیا ہے۔ "اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے کفار کے فروع شریعت کے ساتھ مخاطب ہونے کا اشارہ نکلتا ہے"۔ اور شیخ بدر الدینؒ بن الصاحب کہتا

ہے" حق یہ ہے کہ مومنہ عورت اور کافر مرد دونوں میں سے ہر ایک فعل سے حِلّ (حلت) کی نفی کی گئی ہے۔ مومنہ عورت کا فعل حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مخاطب بنائی گئی ہے اور کافر کے فعل سے حلت کی نفی اس واسطے ہوئی ہے کہ یہ وطی مفسدہ پر شامل ہے۔ چنانچہ اس مقام پر کفار خطاب کے مورد نہیں ہیں بلکہ امام اور اُن کے قائم مقام لوگ اس بات سے منع کرنے کے لئے مخاطب بنائے گئے ہیں اور اس کی علت یہ ہے کہ شرع نے دنیا کو خرابیوں اور برائیوں سے پاک کرنے کا حکم دیا ہے۔ لہٰذا اس سے واضح ہو گیا کہ مومنہ عورت سے حلت کی نفی اور اعتبار سے ہوئی ہے اور کافر مرد سے اُس کی نفی دوسرے اعتبار سے کی گئی۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے" اس نوع کے عجیب وغریب اسلوب کی مثالوں میں سے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُوْنَ نَقِيْرًا ۝ وَمَنْ اَحْسَنُ دِيْنًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ" یہاں پر دوسری آیت کا نظم پہلی آیت کے نظم سے برعکس ہے کیونکہ پہلی آیت میں عمل کو ایمان پر مقدم رکھا گیا ہے۔ اور دوسری آیت میں عمل کو اسلام سے موخر کیا ہے۔ اور اسی عکس کی ایک نوع قلب مقلوب مثوی اور "مَا لَا يَسْتَحِيْلُ بِالْاِنْعِكَاسِ" کے نام سے بھی موسوم ہے۔ اور یہ اس طرح کا عکس ہے کہ ایک ہی کلمہ جس طور پر اول سے آخر تک پڑھا جاتا ہے ویسے ہی وہ کلمہ آخر سے اول تک بھی پڑھا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ" اور "وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ" اور قرآن میں اس نوع کی بجز ان دو مثالوں کے کوئی تیسری مثال نہیں ہے۔

عنوان: ابن ابی الاصبع اس کی یوں تعریف کرتا ہے "عُنْـوا" ان اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک غرض کو بیان کرنا شروع کر کے اُس کی تکمیل اور تاکید کے قصد سے کچھ مثالیں ایسے الفاظ کے ساتھ کلام میں لائے جو کہ پہلے گزری ہوئی خبروں اور گزشتہ قصوں کی عنوان ہوں۔ منجملہ اس نوع کے ایک نوع نہایت عظیم الشان ہے اور وہ نوع علوم کا عنوان ہے یوں کہ کلام میں ایسے الفاظ ذکر کئے جائیں جو کہ علموں کے مفاتیح اور مداخل ہوں۔ نوع اول یعنی عنوانِ اخبار متقدمہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَاَ الَّذِيْٓ اٰتَيْنٰهُ اٰيٰتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا......" کہ یہ بلعام کے قصہ کا عنوان ہے اور امر دوم یعنی عنوانِ علوم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنْطَلِقُوْٓا اِلٰى ظِلٍّ ذِيْ ثَلٰثِ شُعَبٍ ......" کہ اس میں علم ہندسہ کا عنوان پایا جاتا ہے۔ اور اس کی تشریح ہے کہ علم ہندسہ میں مثلث شکل سب سے پہلی شکل ہے اور جس وقت وہ اپنے اضلاع میں سے کسی ضلع پر بھی رکھ کر دھوپ میں نصب کر دی جاتی ہے تو اُس وقت بوجہ اس کے کہ اُس کے زاویوں کے سرے محدود ہیں اُس کا کوئی سایہ ہی نہیں پڑتا۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے اہل جہنم کو اُن کی حقارت ظاہر کرنے کے واسطے اُن کو ایسی شکل کے سایہ کی طرف جانے کا حکم دیا جس کا سایہ ہوتا ہی نہیں۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَكَذٰلِكَ نُرِيْٓ اِبْرٰهِيْمَ مَلَكُوْتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ......" میں علمِ کلام، علمِ جدل، اور علمِ ہیئت کے عنوان پائے جاتے ہیں۔

الفرائد: یہ نوع فصاحت کے ساتھ مخصوص ہے۔ بلاغت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں۔ کیونکہ فرائد اس بات کا نام ہے کہ کوئی ایسا لفظ کلام میں لایا جائے جو کہ سلک مروارید کے درِّ یکتا کی جگہ پر قائم ہو سکے اور دریکتا اُس بڑے موتی کو کہتے ہیں جو کہ تمام لڑی میں بے مثل و بے نظیر ہوتا ہے۔ اس طرح کا لفظ کلام کے فصاحت کی عظمت، اُس کی قوت عارضہ، جزالت نطق اور اُس کلام کے اصل عربی کلام ہونے پر دلالت کیا کرتا ہے۔ اور یہ خصوصیت رکھتا ہے کہ اگر وہ کلام میں سے نکال ڈالا جائے تو پھر فصیح نوگوں کو اُس کا مثل لانا دشوار ہو۔ اور اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ "اَلْئٰنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ" میں لفظ

حصص قولہ تعالیٰ "اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ" میں الرفث قولہ تعالیٰ "حَتّٰى اِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوْبِهِمْ" میں لفظ فُزِّعَ۔ قولہ تعالیٰ "يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْاَعْيُنِ" میں لفظ خَائِنَةَ الْاَعْيُنِ اور قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوْا مِنْهُ خَلَصُوْا نَجِيًّا" اور قولہ تعالیٰ "فَاِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذَرِيْنَ"۔

قسم: یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم کسی شے پر حلف کرنے کا ارادہ کرے تو ایسی چیز کے ساتھ حلف لے جس میں اُس کے واسطے کوئی فخر، اس کی شان کی عظمت، اُس کے مرتبہ کی بلندی یا اُس کے غیر کی مذمت ان میں سے کوئی بات نکلتی ہو۔ یا یہ کہ وہ قسم اعلیٰ درجہ کی غزل کے قائم مقام بن سکے اور یا موعظت اور زہد کی جگہ پر قائم ہو سکے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ "فَوَرَبِّ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا اَنَّكُمْ تَنْطِقُوْنَ" یہاں پر خدا تعالیٰ نے اس طرح کی قسم کھائی ہے جو کہ بہت عظیم قدرت اور نہایت بڑی عظمت پر متضمن ہونے کے سبب سے اُس کے لئے موجب فخر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَعَمْرُكَ اِنَّهُمْ لَفِيْ سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُوْنَ" اس میں پروردگارِ عالم نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان بڑھانے اور اُن کے مرتبہ کو بلند کرنے کے لئے اُن کی جان کی قسم کھائی ہے۔ اور آگے چل کر اقسام (قسموں) کی نوع میں بہت سی ایسی چیزوں کا بیان کیا جائے گا جو کہ اس نوع سے تعلق رکھتی ہیں۔

لف ونشر: یہ اس بات کا نام ہے کہ دو یا کئی ایک چیزیں یا تو اس طرح ذکر کی جائیں کہ ہر ایک شے پر نص کے ساتھ تفصیل کی جائے اور یا اجمالاً ذکر کی جائیں یوں کہ کوئی ایسا لفظ لایا جائے جو کہ متعدد معنی پر شامل ہوتا ہے۔ اور پھر اُسی مذکورہ سابق اشیاء کی تعداد کے مطابق چند اور چیزیں مذکور ہوں جن میں سے ہر ایک شے متقدم اشیاء میں سے کسی ایک چیز کی جانب راجع ہوتی ہو اور یہ بات سامع کی عقل کے حوالہ کی جائے کہ وہ ہر ایک متاخر چیز کو اُس کے لائق حال متقدم چیز کی طرف پھیرے۔ اجمالی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَقَالُوْا لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى" یعنی یہودیوں نے یہ کہا کہ جنت میں بجز یہودیوں کے اور کوئی ہرگز نہ داخل ہوگا۔ اور نصاریٰ نے یہ کہا کہ جنت میں نصاریٰ کے سوا اور کوئی ہرگز نہ جائے گا۔ اب رہی یہ بات کہ لف میں اجمال کی درستی کس بات کی وجہ سے پائی گئی؟ تو وہ امر یہود اور نصاریٰ کے مابین عناد (دشمنی) کا ثبوت ہے اس واسطے یہ ممکن ہی نہیں معلوم ہوتا کہ دو مخالف فریقوں میں سے کوئی ایک فریق دوسرے فریق کے دخولِ جنت کا قائل ہو۔ لہٰذا عقل کے ذریعہ سے اس بات کا وثوق حاصل ہوا کہ ہر ایک قول اپنے فریق ہی کی طرف رد کیا جائے گا کیونکہ یہاں پر التباس سے امن ہے۔ اور اس بات کے کہنے والے مدینہ کے یہود اور نجران کے نصاریٰ تھے۔

میں کہتا ہوں کہ گاہے اجمال صرف نشر میں ہوا کرتا ہے اور لف میں نہیں ہوتا۔ اس کی یہ صورت ہے کہ پہلے کسی متعدد کو لایا جائے اور پھر ایسا لفظ وارد کیا جائے جو کہ متعدد پر شامل اور اُن دونوں کے صالح بھی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ" ابی عبیدہؓ کے اس قول کے اعتبار پر کہ خیطِ اسود (سیاہ ڈورا) سے صبح کا ذب مراد ہے نہ کہ رات۔ اور میں نے اس بات کو کتاب اسرار التنزیل میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور تفصیلی کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ نشر لف ہی کی ترتیب پر ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "جَعَلَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوْا فِيْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ" کہ یہاں سکون لیل کی طرف اور ابتغاء (خواہش فضل و دولت) نہار کی جانب راجع ہے۔ اور قولہ

تعالیٰ "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا" اس جگہ لوم (ملامت) بخل کی جانب اور محسوراً اسراف (فضول خرچی) کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اس لئے کہ محسوراً کے معنی ہیں۔ یوں محض بے تعلق اور بے دست و پا ہو کر نہ بیٹھو جبکہ تمہارے پاس کچھ بھی نہ رہے۔ قولہ تعالیٰ "اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَاٰوٰى..." کے بارہ میں یہ بات معلوم کرنی چاہئے کہ قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ" قولہ تعالیٰ "اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَاٰوٰى" کی طرف راجع ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ" قولہ تعالیٰ "وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدٰى" کی جانب راجع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہاں پر مجاہد وغیرہ علماء کی تفسیر کے لحاظ سے علم کا سائل مراد ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" قولہ "وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَاَغْنٰى" کی جانب راجع ہوتا ہے۔ میں یہ مثال نووی کی شرح وسیط میں دیکھی ہے جس کا نام تنقیح ہے۔ اور دوسری قسم نشر تفصیلی کی یہ ہوتی ہے کہ وہ ترتیب لف کے برعکس آئے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَاَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ..." اور ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ "حَتّٰى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا مَعَهُ مَتٰى نَصْرُ اللّٰهِ ۗ اَلَا اِنَّ نَصْرَ اللّٰهِ قَرِيبٌ" کو بھی مذکورہ بالا قسم میں داخل بتایا ہے یوں کہ "قَالُوا مَتٰى نَصْرُ اللّٰهِ" اہل ایمان کا قول ہے اور اِنَّ نَصْرَ اللّٰهِ قَرِيبٌ رسول کا قول ہے۔ اور زمخشری نے نشر تفصیلی کی ایک اور قسم بھی بیان کی ہے جو قولہ تعالیٰ "وَمِنْ اٰيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ" کے مانند ہے۔ زمخشری کہا ہے کہ یہ آیت لف کے باب سے ہے اور اس کی تقدیر عبارت یوں ہے۔ "وَمِنْ اٰيَاتِهِ مَنَامُكُمْ وَابْتِغَاءُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ" مگر یہ کہ خدا تعالیٰ نے مَنَامُكُمْ اور اِبْتِغَاءُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ کے مابین اس واسطے فصل ڈال دیا کہ رات اور دن دو دن دو زمانے ہیں۔ اور زمانہ اور اُس کے اندر واقع ہونے والی بات دونوں امور لف کو اتحاد پر قائم کرنے کے ساتھ ایک ہی چیز کی طرح ہوا کرتے ہیں۔

مشاکلت: اس کو کہتے ہیں کہ ایک شے کو اُس کے غیر کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا جائے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ شے اس غیر کی صحبت میں واقع ہوا کرتی ہے خواہ یہ وقوع تحقیقی ہو یا تقدیری۔ وقوع تحقیقی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا اَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ" اور "مَكَرُوا وَمَكَرَ اللّٰهُ" کہ یہاں باری تعالیٰ کی جانب سے نفس اور مکر کا اطلاق اُس شے کی مشاکلت کے باعث کیا گیا ہے جو کہ اُس کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا" میں باوجود اس کے کہ جزاء ایک امر حق ہے اور اُس کا وصف سیئۃ (برائی) کے ساتھ نہیں کیا جاتا۔ پھر بھی بوجہ مشاکلت کے اُسے اس دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کیا "فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ" "فَالْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ" "وَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ" اور "اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ. اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" ان سب مثالوں میں وقوع مصاحبت تحقیقی کی وجہ سے مشاکلت پائی جاتی ہے۔ اور مصاحبت تقدیری کے وقوع کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "صِبْغَةَ اللّٰهِ" یعنی خدا تعالیٰ کا پاک کرنا۔ کیونکہ ایمان نفوس انسانی کو طاہر بنا دیا کرتا ہے اور اس کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ نصاریٰ اپنے بچوں کو زرد رنگ کے پانی میں غوطہ دیا کرتے ہیں جس کو وہ ماء معمودیہ کہتے اور بچوں کے پاک کرنے کا ذریعہ بتاتے ہیں چنانچہ اس قرینہ کی مشاکلت کے باعث ایمان کی تعبیر صبغۃ اللہ کے ساتھ کی گئی۔

مزاوجۃ: اس کا نام ہے شرط اور جزاء یا اُس چیز میں جو ان دونوں کے قائم مقام ہو دو معنی کے مابین جوڑ پیدا کیا

جائے۔ جیسے کہ شاعر کہتا ہے۔

اِذَا مَا نَهَى النَّاهِى فَلَجَّ بِىَ الْهَوٰى

اَصَاغَتْ اِلَى الْوَاشِىْ فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ

''جس وقت منع کرنے والے نے منع کیا تو عشق نے میرے دل میں زور باندھا اور محبوب نے چغلی کھانے والے کی بات پر کان دھرا تو خواہش جدائی نے اُس کے دل میں زور کیا''۔

اور قرآن میں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''اٰتَيْنَاهُ اٰيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَاَتْبَعَهُ الشَّيْطٰنُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِيْنَ''۔

مبالغۃ: اس امر کا نام ہے کہ متکلم کسی وصف کا کرتے ہوئے اُس میں اتنی زیادتی کرے کہ وہ معنی معنی مقصود میں ابلغ ہو جائے۔ یعنی جس معنی کا متکلم نے ارادہ کیا ہے اُس کے بارہ میں حد درجہ کو پہنچ جائے۔ مبالغہ کی دو قسمیں ہیں: (1) مبالغۃ بالوصف بایں طور کہ وہ مبالغۃ محال ہونے کی حد تک پہنچ چکے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ''يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ'' اور ''وَلَا يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِىْ سَمِّ الْخِيَاطِ'' اور (۲) قسم دوم مبالغۃ بالصیغۃ ہے اور مبالغۃ کے صیغے حسب ذیل ہیں: فَعْلَانٌ جیسے رَحْمٰنٌ. فَعِيْلٌ. جیسے رَحِيْمٌ. فَعَّالٌ مثلاً تَوَّابٌ، غَفَّارٌ، قَهَّارٌ، فَعُوْلٌ، مثلاً غَفُوْرٌ، شَكُوْرٌ، وَدُوْدٌ، فَعِلٌ مثلاً حَذِرٌ، اَشِرٌ، فَرِحٌ، فَعَّالٌ بالتشدید جیسے كُبَّارٌ اور بالتخفیف جیسے عُجَابٌ. فِعَلٌ جیسے لِبَدٌ، كِبَرٌ اور فُعْلٰى جیسے عُلْيَا، حُسْنٰى، شُوْرٰى اور سُوْاٰى.

فائدہ: اکثر لوگوں کا قول ہے کہ فَعِيْلٌ کی نسبت سے فَعْلَانٌ کا صیغہ اَبْلَغ ہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر اَلرَّحْمٰنُ کو اَلرَّحِيْمُ سے ابلغ بتایا گیا ہے۔ سہیلیؒ نے بھی اس قول کی تائید کی ہے اور کہا ہے کہ فَعْلَانٌ کا وزن تثنیہ کا وزن ہے اور تثنیہ تضعیف (دو چند کرنے) کے لئے آتا ہے۔ لہٰذا گویا کہ اس بناء (وزن) میں صفت دو چند ہوگئی۔ اور ابن الانباری اس طرف گیا ہے کہ الرحیم' بہ نسبت الرحمٰن کے بلیغ تر ہے اور ابن عسکر نے الرحمٰن کو الرحیم پر مقدم کرنے کے سبب سے اسی قول کو ترجیح دی ہے اور یوں بھی اس قول کو مرجح رکھا ہے کہ الرحیم صیغہ جمع کے وزن پر عبید کی طرح آیا ہے جو کہ تثنیہ کے صیغہ سے کہیں زیادہ بلیغ ہے اور قطرب دونوں کو یکساں مانتا ہے۔

فائدہ: برہان رشیدی نے ذکر کیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی جس قدر صفتیں مبالغہ کے صیغہ پر آئی ہیں وہ سب مجاز ہیں کیونکہ وہ صفتیں مبالغہ کے لئے موضوع تو ضرور ہیں۔ مگر اُن میں مبالغہ پایا نہیں جاتا یوں کہ مبالغہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کے لئے کوئی ایسی بات ثابت کی جائے جو کہ اُس کی موجودہ صفت سے زائد ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی صفتیں کمال کے انتہائی درجہ پر پہنچی ہوئی ہیں اُن میں بڑھانا یا گھٹانا یا مبالغہ کرنا ممکن نہیں۔ اور نیز مبالغہ اُن صفات میں کیا جاتا ہے جو کمی بیشی قبول کر سکتی ہوں اور صفات الٰہی اس بات سے منزہ ہیں۔ اور شیخ تقی الدین سبکی نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے کہ ''تحقیق یہ ہے کہ مبالغہ کے صیغوں کی دو قسمیں ہیں ایک قسم ایسی ہے جس میں زیادتی فعل کے موافق مبالغہ حاصل ہوا کرتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اُس میں تعدد مفعولات کے مطابق مبالغہ پایا جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی نہیں شک کیا جا سکتا کہ مفعولات کا متعدد ہونا فعل میں کچھ زیادتی ہونے کو واجب نہیں بناتا۔ اس واسطے کہ کبھی ایک ہی فعل متعدد مفعولوں کی جماعت پر واقع ہوا کرتا ہے اور اسی قسم پر صفات اللہ تعالیٰ کو قیاس کیا جائے گا جس سے اشکال دور

ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے بعض علماء کا قول ہے کہ حَکِیْمٌ میں مبالغہ کے یہ معنی ہیں کہ شریعتوں (احکام الٰہی) کی نسبت سے خدا تعالیٰ کے روبرو اس کے بکثرت بندوں کے توبہ کرنے پر دلالت کرتا ہے یا اس میں مبالغہ اس معنی کر کے پایا جاتا ہے کہ خداوند کریم توبہ کے قبول کرنے میں بلیغ (حد درجہ تک پہنچا ہوا) ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے کرم کی وسعت سے توبہ کرنے والے کو بمنزلہ ایسے شخص کے بنا دیتا ہے جس نے کبھی گناہ ہی نہ کیا ہو۔ اور کسی فاضل نے قولہ تعالیٰ "وَاللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" پر یہ سوال وارد کیا ہے کہ "قَدِیْرٌ" مبالغہ کا صیغہ ہے لہٰذا یہ قادر کے معنی پر زیادتی کا مستلزم ہے اور قادر کے معنی پر کسی قسم کی زیادتی ہونا محال ہے اس واسطے کہ ایجاد ایک ہی ذات سے ہوئی ہے اور اُس میں ہر ایک فرد موجودات کے اعتبار سے الگ الگ ایک دوسرے پر افضل ہونا ممکن نہیں"۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ جس وقت مبالغہ کا ہر ایک فرد پر حمل کرنا دشوار ہو تو واجب آیا کہ اُس کو اُن تمام افراد کے مجموعہ کی طرف پھیر دیا جائے جن پر سیاقِ کلام دلالت کرتا ہے لہٰذا یہ مبالغہ تعلق رکھنے والوں کی کثرت کی نسبت سے ہے نہ کہ کثرتِ وصف کے خیال سے۔

مطابقت: اسی کا نام الطباق بھی ہے۔ دو متضاد باتوں کو ایک ہی جملہ میں جمع کر دینا اس نام سے موسوم ہوتا ہے۔ مطابقت کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) مجازی۔ اور دوسری قسم کا نام تکافو بھی ہے پھر ان دونوں قسموں سے ہر ایک قسم لفظی ہوتی ہے یا معنوی اور یا طباق ایجاب ہوتا ہے یا طباقِ سلب اور اس کی مثالیں ہیں "فَلْیَضْحَکُوْا قَلِیْلًا وَّلْیَبْکُوْا کَثِیْرًا" "وَاَنَّہٗ ھُوَ اَضْحَکَ وَاَبْکٰی وَاَنَّہٗ ھُوَ اَمَاتَ وَاَحْیٰ" "لِکَیْلَا تَاْسَوْا عَلٰی مَا فَاتَکُمْ وَلَا تَفْرَحُوْا بِمَا اٰتٰکُمْ" "وَتَحْسَبُھُمْ اَیْقَاظًا وَّھُمْ رُقُوْدٌ" یہ تو طباقِ حقیقی کی مثالیں تھیں اور طباقِ مجازی کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "اَوَمَنْ کَانَ مَیْتًا فَاَحْیَیْنٰہُ" یعنی وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اُس کو ہدایت دی۔ طباق السلب کی مثال ہے "تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِکَ" اور "فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ" اور طباقِ معنوی کی مثال ہے "اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَکْذِبُوْنَ". "قَالُوْا رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّآ اِلَیْکُمْ لَمُرْسَلُوْنَ" اس کے معنی "رَبُّنَا یَعْلَمُ اِنَّا لَصَادِقُوْنَ" ہیں۔ یعنی ہمارا خدا جانتا ہے کہ ہم سچ کہتے ہیں "جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً".

ابو علی فارسی کا قول ہے "چونکہ بنآء بنائی جانے والی چیز کو بلند کرنے کا نام تھا لہٰذا اُس کا مقابلہ فراش سے کیا گیا جو کہ بنآء کے خلاف ہے۔ اور منجملہ اُسی کتاب کے ایک نوع ہے جو کہ طباقِ خفی کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "مِمَّا خَطِیْٓئٰتِھِمْ اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا" اس واسطے کہ غرق پانی کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور یہاں اُس کو آگ کی صفت کر کے گویا یہ بات دکھا دی کہ آگ اور پانی کو ایک جا کر دیا۔ ابن منقذ کا قول ہے کہ یہ مطابقت قرآن میں سب سے بڑھ کر خفی تر ہے۔ اور ابن المعتز خوشنما اور خفی ترین مطابقت قولہ تعالیٰ "وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ" کو قرار دیتا ہے کیونکہ قصاص کے معنی ہیں قتل اور قتل (مار ڈالنا) زندگی کا سبب بن گیا یہ طرفہ ماجرا ہے۔ پھر اسی مطابقت کی ایک نوع ترصیع الکلام کے نام سے موسوم ہوتی ہے وہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے اُس چیز کے ساتھ مقترن ہو جو کہ کسی قدر مشترک ہیں اُس کے ہمراہ مجتمع ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ لَکَ اَلَّا تَجُوْعَ فِیْھَا وَلَا تَعْرٰی وَاَنَّکَ لَا تَظْمَؤُا فِیْھَا وَلَا تَضْحٰی" اس جگہ خداوند کریم جوع (بھوک) کو عری (برہنگی) کے ساتھ لایا حالانکہ اُس کا قرینہ اور طریقہ ظمأ (تشنگی) کے ساتھ آنے کا تھا۔ اور ضحٰی (تپش آفتاب میں جلنا) کو ظمأ کے ساتھ لایا بحالیکہ اُس کا باب (دستور) عری (برہنگی) کے ساتھ آنے کا تھا۔

مگر بات یہ ہے کہ خلو (خالی ہونے) میں جوع اور عری باہم مشترک ہیں کیونکہ بھوک اس کا نام ہے کہ پیٹ کھانے سے خالی ہو اور عری ظاہر جسم کے لباس سے خالی ہونے کو کہتے ہیں۔ اور ظماً (تشنگی) اور ضحیٰ (تپش) کی شرکت جلنے کی صفت میں ہے یوں کہ تشنگی سے اندرونی اعضا جلتے ہیں اور آفتاب کی گرمی سے ظاہر بدن کو سوزش کا سابقہ پڑتا ہے۔

اور منجملہ اسی مطابقت کے ایک نوع مقابلہ کہلاتی ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو لفظ یا اس سے زائد مذکور ہونے کے بعد پھر اُن کے اضداد کا بترتیب ذکر کیا جائے۔ ابن ابی الاصبع کا بیان ہے "طباق اور مقابلہ کے مابین دو وجہوں سے فرق ہوتا ہے۔ وجہ اول یہ ہے کہ طباق کا وجود محض دو باہم ضد واقع ہونے والی چیزوں ہی سے ہوا کرتا ہے اور مقابلہ اُن اضداد سے پیدا ہوتا ہے جو کہ چار سے زائد ہوں دس تک۔ وجہ دوم یہ ہے کہ مطابقت صرف اضداد کے ساتھ ہوتی ہے اور مقابلہ اضداد اور غیر اضداد دونوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ اور سکا کی کہتا ہے "مقابلہ کی خاصیت میں ایک بات یہ ہے کہ اگر وہ اول میں کسی امر کی شرط لگاتا ہے تو دوسری بات میں اُس کی ضد کو مشروط کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی وَاتَّقٰی وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْیُسْرٰی وَاَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰی وَكَذَّبَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰی" یہاں پر اعطاء اور بخل' اتقا اور استغنا' تصدیق اور تکذب اور یسریٰ اور عسریٰ کے مابین مقابلہ واقع کیا گیا ہے۔ اور جس وقت میں تیسیر کو امر اول میں اعطاء اتقاء اور تصدیق کے مابین مشترک بنایا۔ اُسی وقت میں اُس کے ضد یعنی تعسیر کو اُس کے اضداد کے مابین بھی مشترک قرار دیا۔ بعض علماء کا قول ہے "مقابلہ یا تو ایک ہی امر کا ایک امر سے ہوتا ہے اور یہ بات بہت کم پائی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ" یا دو امر کا مقابلہ دو امور سے ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَلْیَضْحَكُوْا قَلِیْلًا وَّلْیَبْكُوْا كَثِیْرًا" یا تین باتوں کا مقابلہ تین امور سے ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "یَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْهٰىهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَیُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّبٰتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ" اور قولہ تعالیٰ "وَاشْكُرُوْا لِیْ وَلَا تَكْفُرُوْنِ" یا چار باتوں کا مقابلہ چار باتوں سے ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی" تا آخر دو آیتوں کے یا پانچ امور کا مقابلہ پانچ امور سے ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَحْیٖٓ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا" اور مابین "فَاَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" اور "اَمَّا الَّذِیْنَ كَفَرُوْا" کے مابین اور "یُضِلُّ" اور "یَهْدِیْ" کے اور مابین "یَنْقُضُوْنَ" اور "مِیْثَاقَهٗ". کے اور مابین "یَقْطَعُوْنَ" اور "اَنْ یُّوْصَلَ" کے۔ یا چھ چیزوں کا مقابلہ چھ چیزوں سے ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ......" کہ پھر اس کے بعد فرمایا ہے "قُلْ اَؤُنَبِّئُكُمْ......" اور یہاں پر۔ جنات' انہار' خلد' ازواج' تطہیر اور رضوان۔ کو نساء' بنین' ذہب' فضۃ' خیل المسومۃ' انعام اور حرث کے مقابلہ میں ذکر فرمایا ہے۔

مقابلہ کی ایک دوسری قسم تین انواع پر ہے۔ نظیری' نقیضی' اور خلافی۔

نوع اول کی مثال ہے پہلی مذکورۂ سابق آیت "سِنَةٌ" کا مقابلہ "نَوْمٌ" کے ساتھ کہ یہ دونوں باتیں رُقاد (سونے) کے باب سے ہیں۔ جو کہ آیت کریمہ "وَتَحْسَبُهُمْ اَیْقَاظًا وَّهُمْ رُقُوْدٌ" میں بمقابلہ "یَقْظَة" کے واقع ہوا ہے۔ اور یہی آیت یعنی "وَتَحْسَبُهُمْ......" دوسری نوع کی مثال ہے کیونکہ یقظہ اور رُقاد دونوں امور باہم ایک دوسرے کے نقیض ہیں۔ اور نوع سوم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "لَا نَدْرِیْٓ اَشَرٌّ اُرِیْدَ بِمَنْ فِی الْاَرْضِ اَمْ اَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا" میں شر کا مقابلہ لفظ رشد کے ساتھ کہ یہ دونوں باہم خلاف ہونے والے امور ہیں نہ کہ نقیض کیونکہ شر کا نقیض ہے خیر اور رشد کا نقیض ہے غیّ۔

مُوارَبَة ۔ رائے مہملہ اور بائے موحدہ کے ساتھ ۔ اس بات کا نام ہے کہ متکلم کوئی ایسی بات کہے جو کہ اُس سے کسی ناپسند کیے جانے والے امر پر متضمن ہو۔ پھر جس وقت انکار کا حصول ہو جائے اُس وقت وہ متکلم اپنی دانائی سے کوئی وجہ منجملہ بہت سی وجوہ کے فی الفور بیان کر دے خواہ اُس کو اس امر میں کلمہ کی تحریف یا تصحیف کرنی پڑے یا کلمہ میں کچھ کمی بیشی کرنے کا اتفاق ہو۔ ابن ابی الاصبع کہتا ہے کہ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِرْجِعُوْا اِلٰی اَبِیْکُمْ فَقُوْلُوْا یَا اَبَانَا اِنَّ ابْنَکَ سَرَقَ" اور یہ قول یعقوبؑ کے بڑے بیٹے کی زبانی بیان کیا گیا ہے۔ اور اس کی قرأت "اِنَّ ابْنَکَ سُرِّقَ" بھی کی گئی ہے۔ حالانکہ اُس نے چوری نہیں کی تھی اسی واسطے فتحہ کو ضمہ سے بدل کر اور را کو تشدید اور کسرہ دے کر کلام کو صحت کے انداز پر بیان کیا۔

مراجعت: ابن ابی الاصبع نے اس کی یوں تعریف کی ہے کہ ''متکلم اپنے کلام میں اُس مراجعت فی القول کی حکایت کرے جو کہ اُس کے اور اُس سے کسی گفتگو کرنے والے کے مابین ہوئی ہے اور یہ بیان نہایت ہی وجیز عبارت' مناسب انداز بیان اور شیریں الفاظ میں کیا جائے۔ اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "قَالَ اِنِّیْ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا ط قَالَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِیْ. قَالَ لَا یَنَالُ عَهْدِی الظّٰلِمِیْنَ" اس ٹکڑہ نے جو کہ آیت کا ایک حصہ ہے تین مراجعتوں کو اکٹھا کر لیا ہے اور اُن مراجعتوں میں خبر' استخبار' امر' نہی' وعد اور وعید' کلام کے منطوق اور مفہوم دونوں لفظوں کے ساتھ بیان ہونے والے معانی موجود ہیں''۔ میں کہتا ہوں اس سے تو یہ کہنا احسن ہے کہ اس کلام نے خبر' طلب' اثبات' نفی' تاکید' حذف' بشارت' نذارہ' وعد اور وعید تمام معنی کو اکٹھا کر لیا ہے۔

نزاہت: اس بات کا نام ہے کہ حروف ہجی سے مرکب الفاظ فحش سے خالی اور پاک ہوں یہاں تک کہ اُن الفاظ کی وہ حالت ہو جو کہ ابوعمرو بن العلا نے بہترین الفاظ ہجی کی تعریف میں بیان کی ہے۔ کسی نے ابوعمرو مذکور سے سوال کیا کہ بہترین الفاظ کون ہیں؟ اُس نے جواب دیا ''جن الفاظ سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے اُن میں خوب ترین الفاظ وہ ہیں کہ اگر کنواری اور شرمیلی عورت پردہ کے اندر اُن الفاظ کو اپنی زبان پر لائے تو وہ اُس کی زبان سے برے نہ معلوم ہوں''۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا دُعُوْا اِلَی اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِیَحْکُمَ بَیْنَهُمْ اِذَا فَرِیْقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُوْنَ" اور پھر فرمایا: "اَفِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمِ ارْتَابُوْا اَمْ یَخَافُوْنَ اَنْ یَّحِیْفَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ وَرَسُوْلُهٗ بَلْ اُولٰٓئِکَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ" کہ ان آیات میں جن لوگوں کی نسبت خبر دی گئی ہے اُن کے ذم کے الفاظ ایسی باتوں سے بالکل پاک وصاف ہیں جو کہ حروف ہجی میں فحش ہونے کے لحاظ سے قباحت ڈالتے ہیں۔ اور قرآن کریم کے تمام حروف ہی اسی طرح کے ہیں۔

ابداع: باء موحدہ کے ساتھ۔ اس بات کا نام ہے کہ کلام بدیع کی متعدد قسموں پر شامل ہو۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے کہ ''میں نے قولہ تعالیٰ "یٰٓاَرْضُ ابْلَعِیْ مَآءَکِ وَیٰسَمَآءُ اَقْلِعِیْ......" کے مانند کوئی کلام نہیں دیکھا ہے کیونکہ اس میں باوجود اس کے کہ یہ صرف سترہ لفظوں سے مرکب کلام ہے۔ بیس قسمیں بدیع کی پائی جاتی ہیں۔ اور یہ بات یوں ہے کہ ''ابلعی اور اقلعی مناسبت تامہ ہے اور استعارہ بھی ہے۔ پھر ارض اور سماء کے مابین طباق ہے۔ اور قولہ ''یا سماء'' میں مجاز پایا جاتا ہے کیونکہ حقیقت کے لحاظ سے بھی "یَا مَطَرَ السَّمَآءِ" ہونا چاہئے۔ "وَغِیْضَ الْمَآءُ" میں اشارہ ہے اس واسطے کہ اُس کے ساتھ بہت سے معنوں کی تعبیر کی گئی ہے یوں کہ پانی اُس وقت تک نہیں کم ہوتا جب تک کہ آسمانی بارش نہ

موقوف ہو جائے۔اور زمین اپنے نکالے ہوئے چشموں کو پی نہ جائے اور اسی طرح جو پانی روئے زمین پر آ جاتا ہے اُس میں کمی ہوتی ہے۔ "وَاسْتَوَتْ" میں اِرادف ہے "وَقُضِيَ الْاَمْرُ" میں تمثیل ہے۔اور تعلیل بھی اس میں پائی جاتی ہے یوں کہ پانی کا گھٹنا ہی استواء کی علت ہے۔اور صحت تقسیم یوں پائی جاتی ہے کہ اس آیت میں بحالت پانی گھٹنے کے اُس کے تمام اقسام کا استعیاب کر لیا گیا ہے اس واسطے کہ پانی کی کمی کے لئے صرف یہی تین حالتیں ضروری ہیں۔اول آسمانی بارش کا بند ہو جانا' دوسرے زمین سے نکلنے والے چشموں کے پانی کا مسدود ہونا اور سوم جو پانی روئے زمین پر ہے اُس کا خشک ہو کر چلنا۔اور احتراس کی صنعت دعا میں پائی جاتی ہے۔تاکہ اس سے یہ وہم نہ پیدا ہو کہ غرق (ڈو یا دینا) اپنے عموم کے باعث اُن لوگوں کو بھی شامل ہوتا ہے جو کہ غرق اور ہلاک کیے جانے کے مستحق نہیں ہیں۔اس واسطے کہ خدا تعالیٰ کا عدل غیر مستحق پر بد دعا کرنے سے منع کرتا ہے۔حسن النسق' ایتلاف اللفظ مع المعنی اور ایجاز کی صنعتیں یوں پائی جاتی ہیں کہ خداوند کریم نے قصہ کو پوری طرح اور نہایت مختصر عبارت میں بیان کر دیا ہے۔تسہیم کی صنعت اس طرح موجود ہے کہ آیت کا اول تو اس کے آخر پر دلالت کر رہا ہے۔تہذیب یوں موجود ہے کہ اس کلام مفردات (مفرد الفاظ) خوبی کی صفات سے متصف ہیں ہر ایک لفظ ایسا ہے جس کے حروف کے مخارج سہل ہیں۔جن پر فصاحت کی رونق موقوف ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ بدنمائی اور گنجلک ہونے بھی خالی ہیں۔حسن بیان اس جہت سے پایا جاتا ہے کہ سامع کو کلام کے معنی سمجھنے میں توقف نہیں ہوتا۔اور اُسے اس میں کوئی امر مشکل نہیں معلوم دیتا۔تمکین یوں موجود ہے کہ فاصلہ (آیت) اپنے محل میں مستقر اور اپنی جگہ میں مطمئن ہے نہ اُس میں کسی طرح کا خلل پایا جاتا ہے اور نہ یہ بات باقی رہتی ہے کہ وہ مستدعاۃ ہو۔اور ان کے علاوہ انسجام کی صفت بھی حاصل ہے''۔یہ بیان ابن ابی الاصبع کا ہے اور میں کہتا ہوں کہ مزید بریں اس میں اعتراض کی صنعت بھی موجود ہے جس کو ملا کر اکیس بدیعی خوبیاں محض اس ایک جزو آیت میں پیدا ہو گئی ہیں۔

نوع انسٹھ

فواصل آیات

جس طرح شعر کے آخری لفظ کو قافیہ اور سجع کے انتہائی لفظ کو قرینہ کہتے ہیں اُسی انداز پر آیت قرآنی کے اخیر کا کلمہ فاصلہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔اور الدانی کہتا ہے کہ جملہ کے آخری کلمہ کو فاصلہ کہتے ہیں۔

جعبری کا قول ہے کہ یہ بات اصطلاحی قاعدہ کے خلاف ہے اور سیبویہ نے فاصلہ کی جو مثال قولہ تعالیٰ "يَوْمَ يَاْتِ" اور "مَا كُنَّا نَبْغِ" کے ساتھ دی ہے اُس میں اس کی کوئی دلیل نہیں ملتی کہ یہ قول صحیح ہے اور پھر وہ دونوں تمثیلی کلمات کسی آیت کے سرے بھی نہیں ہیں۔اس واسطے کہ سیبویہ کی مراد لغوی فواصل ہیں صناعیہ (یعنی فن کے اعتبار سے فاصلہ مانی جانے والی چیزیں) اور قاضی ابوبکر کا بیان ہے کہ "فواصل اُن ہمشکل حروف کا نام ہے جو کہ کلمات کے مقاطع میں ہوتے ہیں اور اُن کے ذریعہ سے افہام معانی کا وقوع ہوا کرتا ہے۔الدانی نے فواصل اور رؤس آیات (کے آیات کے سرون) کے مابین فرق

بتایا اور کہا ہے کہ ’’فاصلہ وہ کلام ہے جو اپنے مابعد سے جدا کیا گیا ہو۔ اور کلام منفصل کبھی آیت کا سرا ہوتا ہے اور کبھی اُس کا غیر (یعنی سرا نہیں ہوتا) لہٰذا فواصل بھی یونہی آیت کے سرے اور اُس کے غیر دونوں ہوا کرتے ہیں اور ہر ایک آیت کا سرا فاصلہ ہے مگر ہر ایک فاصلہ ایسا نہیں ہوتا جو ضرور ہی کسی نہ کسی آیت کا سرا ہو‘۔ اور اسی وجہ سے کہ فاصلہ کے یہ معنی ہیں سیبویہ نے قوافی کی تمثیل میں ’’یَوْمَ یَاْتِ‘‘ اور ’’مَا کُنَّا نَبْغِ‘‘ کو ذکر کیا ہے حالانکہ وہ باجماع رأس آیت نہیں ہیں اور لطف یہ ہے کہ اس کو ’’اِذَا یَسْرِ‘‘ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور وہ باتفاق سب کے نزدیک رأس آیت ہے۔

جعبری کہتا ہے ’’فواصل کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں۔ ایک توقیفی‘ دوسرا قیاسی۔ توقیفی قاعدہ تو یہ ہے کہ جس چیز پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دائماً وقف کرنا ثابت ہوا ہے۔ ہم اُس کا فاصلہ ہونا یقین کریں گے۔ اور جس چیز کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وصل کیا ہے اُس کی نسبت ہم ثابت سمجھیں گے کہ وہ فاصلہ نہیں ہے۔ پھر جس جگہ آپ نے ایک بار وقف اور دوسری مرتبہ وصل فرمایا ہے تو اُس چیز میں یہ احتمال ہوگا کہ وہ فاصلہ کی تعریف کے لئے ہے یا وقف تعریف کے واسطے۔ یا یہ بات بتانے کے لئے کہ اُس جگہ استراحت (آرام لینا) مقصود ہے اور اُس کے بعد وصل کرنا مگر یہ ایسی حالت میں تصور ہوگا جبکہ وہ مقام فاصلہ کا نہ ہو۔ اور یا فاصلہ ہوگا مگر ایسا فاصلہ جس کو اُس کی تعریف کے مقدم ہونے کے باعث وصل کردیا ہے۔

اور قاعدۂ قیاسی یہ ہے کہ جو احتمالی غیر منصوص۔ کسی مناسب امر کی وجہ سے منصوص کے ساتھ لاحق کردیا گیا ہو وہ بھی فاصلہ مانا جائے گا اور اس بات میں کوئی خرابی یوں نہیں ہے کہ اس میں کوئی اور بیشی نہیں ہوتی۔ اور خبریں نیست کہ اُس کی غرض و غایت محض اُس کا محل فصل یا محل وصل ہونا ہے۔ اور وقف ہر ایک کلمہ پر الگ الگ بھی جائز ہے اور تمام قرآن کا وصل کرنا بھی جائز ہے۔ لہٰذا قیاس اس بات کا محتاج ہوا کہ وہ فاصلہ کی معرفت کا کوئی طریقہ معلوم کرے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں ’’فاصلہ آیت کی وہ مثال ہے جو کہ نثر عبارت میں سجع کے قرینہ کی اور نظم اشعار میں بیت کے قافیہ کی ہوا کرتی ہے۔ اور قافیہ میں جو عیوب اختلاف حرکت‘ اشباع اور توجیہ کے بتائے جاتے ہیں وہ فاصلہ میں کچھ عیب نہیں ہوا کرتے۔ فاصلہ‘ قرینہ اور اُرجوزۃ کے قافیہ میں ایک نوع سے دوسری نوع کی جانب نقل کرنا جائز ہے مگر قصیدہ کے قافیہ کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی اُس میں ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف نقل کرنا روا نہیں ہوتا۔ اور اسی اصول کی بنیاد پر فواصل آیات میں تم دیکھتے ہو کہ تُرْجَعُوْنَ. عَلِیْمٌ کے ساتھ میعاد‘ ثواب کے ہمراہ اور طارق‘ ثاقب کی معیت میں آیا ہے۔ متجردھو کر آنے والے قرینہ اور فاصلہ کی اصل آیت اور سجع کے فقرہ میں دونوں مساوات کا پایا جانا ہے۔ اور اسی وجہ سے آیتوں کا شمار کرنے والوں نے سورۃ النساء میں ’’بِاٰخَرِیْنَ وَلَا الْمَلَائِکَۃُ الْمُقَرَّبُوْنَ‘‘ پر سبحان الذی میں ’’مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَی النُّوْرِ وَاِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْئٍ قَدِیْرٌ‘‘ پر جن مقامات میں کہ قافیہ کے دونوں اطراف متشاکل نہیں ہوئے ہیں وہاں شمارِ آیات ترک کردینے پر اجماع کیا ہے۔ اور اسی طرح ’’اَفَغَیْرَ دِیْنِ اللّٰہِ یَبْغُوْنَ‘‘ اور ’’اَفَحُکْمُ الجَاھِلِیَّۃِ یَبْغُوْنَ‘‘ کے ترک کردینے پر بھی اجماع کیا ہے۔ اور ان کے نظائر کو بوجہ مناسبت کے آیات میں شمار کرلیا ہے۔ جیسے آل عمران میں ’’یَـا اُولِی الْاَلْبَابِ‘‘ کہف میں ’’عَلَی اللّٰہِ کَذِبًا‘‘ اور طٰہٰ میں ’’اَلسَّلْوٰی‘‘ کو آیت شمار کیا ہے۔

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ فاصلہ کا وقوع اُس وقت ہوتا ہے جبکہ خطاب کے ساتھ استراحت کی جاتی ہے اور

اس استراحت سے کلام میں حسن وخوبی پیدا کرنا مطلوب ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا طریقہ ہے کہ اس کی وجہ سے قرآن تمام کلاموں سے بالکل الگ نمایاں رہتا ہے۔ آیتوں کا نام فواصل اس واسطے رکھا گیا ہے کہ اُس جگہ دو کلام ایک دوسرے سے الگ ہوا کرتے ہیں یوں کہ آیت کا اخیر اُس آیت اور اُس کے مابعد کے مابین فصل ڈال دیتا ہے۔ اور یہ نام قولہ تعالیٰ ''كِتَابٌ فُصِّلَتْ اٰيَاتُهٗ'' سے ماخوذ ہوا ہے۔ آیات کا نام قوافی رکھنا اجماعاً ناجائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جس وقت قرآن کو شعر کے نام سے الگ کرلیا تو ایسی حالت میں واجب ہوا کہ قافیہ کا اسم بھی اُس سے جدا کرلیا جائے کیونکہ قافیہ شعر میں ہوا کرتا ہے۔ اور اصطلاح میں اُسی کے ساتھ خاص ہے اور جس طرح قرآن کے بارہ میں قافیہ کا استعمال ممتنع ہوتا ہے۔ ویسے ی شعر کے باب میں فاصلہ کو استعمال کرنا بھی ممنوع ہے اس کے کہ وہ (فاصلہ) کتاب اللہ کی صفت ہے اور ہرگز اُس سے متعدی (تجاوز کرنے والی) نہیں ہوسکتی۔

آیاتِ قرآن کے باب میں سجع کا استعمال (یعنی اُس کو سجع کہنا) جائز ہے یا نہیں؟ اس بارہ میں اختلاف ہے۔ جمہور س بات سے منع کرتے ہیں اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ سجع کی اصل۔ چڑیوں کا نغمہ (سجع الطیر) ہے اور قرآن کا رُتبہ اس سے بالاتر ہے کہ اُس میں سے کسی جز کے واسطے مہمل اصل کا لفظ مستعار لیا جائے۔ پھر یہ بھی وجہ ہے کہ قرآن کو دوسرے حادث کلام کی مشارکت سے بالاتر بنانے کے لئے اُسے اس صفت کے ساتھ موصوف نہیں کیا۔ اور ماسوا اس کے قرآن خدا تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے لہٰذا اُس کا وصف اسی صفت کے ساتھ جائز نہیں ہوسکتا جس کے ساتھ اُسے موصوف کرنے کا اذن نہیں وارد ہوا ہے۔

رُمانی کتاب اعجاز القرآن میں بیان کرتا ہے ''اشعریہ قرآن میں سجع ہونے کے قول کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سجع اور فواصل میں یہ نمایاں فرق ہے کہ سجع مقصود فی نفسہ شے ہوا کرتی ہے اور اُس کے حصول کے بعد معنی کا احالہ اُس پر کیا جاتا ہے۔ اور فواصل معانی کے متبع ہوتے ہیں اور مقصود فی نفسہ نہیں ہوا کرتے۔ اسی سبب سے فواصل بلاغت میں داخل مانے گئے ہیں اور سجع کو عیب شمار کیا گیا ہے''۔ اس بارہ میں قاضی ابوبکر باقلانی نے بھی رُمانی ہی کی پیروی کی ہے اور اسی کو ابی الحسن اشعری اور ہمارے تمام اصحاب کے نص سے نقل کیا ہے۔ اور وہ کہتا ہے کہ ''بہت سے غیر اشاعرہ قرآن میں سجع ثابت کرنے کی طرف گئے ہیں۔ اور اُنہوں نے کہا ہے کہ قرآن کا سجع اُن امور میں سے ہے جو کلام کی فضیلت عیاں کرتے ہیں۔ اور سجع منجملہ اُن اجناس کے ہے جن کے ذریعہ سے بیان اور فصاحت میں تفاضل واقع ہوا کرتا ہے مثلاً جناس اور التفات وغیرہ۔ اور اس بارہ میں سب سے قوی ترین ثبوت جس کی بنا پر استدلال کیا گیا ہے یہ ہے کہ ''هٰـــارُوْنَ وَ مُوْسٰی'' کے موضع میں سجع قرار پانے کے باعث ''مُوْسٰی'' کا فاصلہ واقع ہونا بہ نسبت ہارون کے افضل ہے۔ اور یہ بات شعر کے معالمہ سے یوں جداگانہ اور ممتاز ٹھہرتی ہے کہ شعر میں بحالتِ خطاب قافیہ مقصود الیہ واقع ہوا کرتا ہے اور اگر وہ غیر مقصود الیہ واقع ہوگا تو اُس مرتبہ سے گھٹ جائے گا جس مرتبہ کو ہم شعر کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ پھر اس مرتبہ کا وجود جس طرح کہ مُفَخِّم (تفخیم کرنے والے) سے اتفاقاً سرزد ہوتا اُسی طرح شاعر سے بھی ہوا کرتا ہے۔ اب یہ بات کہ قرآن میں کس قدر سجع آیا ہے تو اُس کی مقدار بہت زیادہ ہے اور اُس کے بارہ میں یوں بات بنائی ہے کہ اُنہوں نے سجع کے معنی کی تحدید کردی۔ اہل لغت کا قول ہے کہ ''سجع ایک ہی حد پر کلام کے پے در پے لانے کا نام ہے''۔ اور ابن درید کہتا ہے

"سَجَعَتِ الْحَمَامَةُ" کے معنی یہ ہیں کہ کبوتر نے اپنی آواز کی ٹکٹری شروع کی۔ قاضی اس بات کو غیر صحیح بتاتا اور کہتا ہے کہ اگر قرآن فی الواقع سجع ہوتا تو پھر وہ اہل عرب کے اسالیب کلام سے خارج نہ ہوتا اور اگر قرآن اہل عرب کے اسالیب کلام میں داخل مانا جائے تو پھر اُس کا اعجاز واقع ہونا بے اصل ٹھہرتا ہے۔ علاوہ ازیں جبکہ کلام اللہ کو سجع معجز کہنا جائز ہوتو اس کا شعر معجز کہلانا بھی روا ہوسکتا ہے اس واسطے کہ سجع ملک عرب کے کاہن لوگوں کی عادت مالوفہ تھی پس قرآن سے سجع کی نفی اس بات کے لئے سزاوار تر ہے کہ نفی شعر کی حجت بھی بن جائے۔ کیونکہ کہانت نبوت کے منافی ہے اور شعر کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی وہ منافیٔ نبوت نہیں اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اَسَجْعٌ کَسَجْعِ الْکُهَّانِ" اور اس قول میں اپنے سجع کو مذموم بات قرار دیا ہے۔

قاضی کہتا ہے "لوگوں کا قرآن کی نسبت سجع ہونے کا وہم کرنا باطل ہے کیونکہ قرآن کی صورت سجع پر آنے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ بھی سجع ہو۔ سجع میں معنی اُس لفظ کے متبع ہوا کرتے ہیں جو کہ سجع کو ادا کرتا ہے اور قرآن میں جو امور حسب اتفاق سجع کے معنی میں واقع ہوئے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں اس واسطے کہ قرآن میں لفظ معنی کا تابع واقع ہوا ہے۔ اور اس بات میں کہ ایک کلام فی نفسہ ایسے الفاظ کے ذریعہ سے منتظم ہو جو کہ اُس کلام کے معنی مقصود کو ادا کرتے ہیں۔ اور مابین اس بات کے کہ معنی منتظم ہوں نہ کہ لفظ' بہت بڑا فرق ہے۔ پھر جس وقت میں معنی کا ارتباط سجع کے ساتھ ہوگا اُس وقت سجع بھی وہی فائدہ دے گا جو غیر سجع سے حاصل ہوتا ہے لیکن جس حالت میں کہ خود معنی بغیر سجع کے درست اور ہم وزن ہوں گے تو وہ تصحیح معنی کے علاوہ خوبی کلام کو بھی اپنے اندر سمیٹ لائیں گے۔ اور اس کے ماسوا سجع کا ایک محفوظ ڈھنگ اور مضبوط طریقہ ایسا ہے کہ اُس میں کچھ بھی خلل انداز ہونا کلام کو مختل کر کے دائرہ فصاحت سے خارج بنا دیتا ہے۔ جس طرح کہ شاعر مقررہ وزن کی حد سے نکل جائے تو خطاوار ہوا کرتا ہے۔ لیکن تم قرآن کے فواصل کو متفاوت دیکھو گے اُن میں سے چند فواصل ایسے ملیں گے جن کے مقاطع قریب قریب ہیں۔ اور بعض فواصل ایسے ممتد ہو جاتے ہیں کہ اُن کا ملول پہلے فاصلہ سے دگنا ہو جاتا ہے اور اُس پہلے وزن میں بھی فاصلہ کا ورود کلام کثیر کے بعد ہوا کرتا ہے جو کہ سجع کے بارہ میں ایک ناپسندیدہ اور بری بات ہے۔ رہا یہ قول کہ سجع کے درست ہونے اور مقاطع کے باہم مساوی پائے جانے کے باعث ایک جگہ موسیٰ کو ہارون پر مقدم لایا گیا ہے اور دوسری جگہ متاخر تو یہ بات صحیح نہیں بلکہ اس بارہ میں اصلی قاعدہ یہ ہے کہ قصہ کا اعادہ مختلف الفاظ میں کیا جائے اور وہ سب الفاظ ایک ہی معنی کو ادا کرتے ہوں اور یہ بڑا سخت دشوار امر ہے۔ اسی میں فصاحت و بلاغت کا جوہر کھلتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے بہت سے قصے ایک دوسرے سے جداگانہ ترتیبات دہرائے گئے ہیں اور اس طرح مشرکین عرب کو متنبہ کیا گیا ہے کہ وہ بہر حال قرآن کا مثل لانے سے عاجز ہیں۔ خواہ ابتدائی اسلوب بیان کے اعتبار سے اُس کا مثل لانا چاہیں یا متکرر طرز کلام کے ساتھ۔ ورنہ اگر معارضہ کرنا اُن کے امکان میں ہوتا تو وہ لوگ ضرور اُسی قصہ کو قصد کر کے ساتھ ایسے لفظوں میں بیان کرتے جو کہ اُن مذکورہ معانی تک نہ پہنچتے۔ جن کا بیان قرآن میں ہو چکا ہے یا اُسی کے مانند معانی کو بھی ادا نہ کر سکتے۔ غرضیکہ اسی وجہ سے بعض کلمات کو بعض پر مقدم اور موخر کر کے اظہار اعجاز کا قصد کیا گیا ہے نہ کہ سجع کا۔ اور اسی طرح دلائل قائم کرتے کرتے آخر میں قاضی نے یہ کہا ہے کہ "ان باتوں سے واضح ہو گیا کہ جو حروف فواصل میں آئے ہیں وہ اُن نظائر کے موقع سے متناسب ہیں جو کہ سجع میں واقع

ہوا کرتے ہیں اور ان کی مناسبت اس طرح کی ہے کہ نہ وہ فواصل کو اسجاع کی حد سے بالکل خارج بنا دیتی ہے اور نہ یہ کرتی ہے کہ فواصل کو سجع کے باب میں داخل کر دے۔ اور ہم اس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ اہل عرب ہر ایسے سجع کی نہایت مذمت کرتے ہیں جو اعتدال اجزاء کی حد سے خارج ہو گیا ہو یعنی یوں کہ اُس کے بعض مصرعے دو کلموں کے ہوں اور چند چار چار کلموں کے۔ اہل عرب اس بات کو فصاحت میں داخل نہیں کرتے بلکہ وہ اس کو عجز قرار دیتے ہیں لہٰذا اگر وہ لوگ قرآن کو سجع پر مشتمل سمجھے۔ تو ضرور تھا کہ کہتے ''ہم اس کا معارضہ ایسے معتدل سجع کے ساتھ کریں گے جو کہ فصاحت میں قرآن کے طریقہ پر نمبر بڑھا لیا گیا ہو''۔

یہاں تک قاضی کا وہ کلام ختم ہو لیا جو کہ اُس نے اپنی کتاب اعجاز القرآن میں لکھا ہے۔ کتاب عروس الافراح کے مصنف نے قاضی کی نسبت یہ نقل کی ہے کہ وہ اپنی کتاب الانتصار میں فواصل کو سجع کے نام سے موسوم کرنا جائز قرار دیتا ہے۔

الخفاجی کتاب سر الفصاحت میں کہتا ہے رمانی کا یہ قول کہ ''سجع عیب ہے اور فواصل بلاغت ہیں'' غلط ہے۔ کیونکہ اگر اُس نے سجع سے وہ عبارت مراد لی ہے جو کہ معنی کی تبع ہو اور تکلف کے ساتھ اُس سے تک بندی ہی مقصود نہ ہو (یعنی آمد ہو) تو اس میں شک نہیں کہ ایسا کلام بلاغت ہے اور فواصل اسی کے مانند ہیں۔ لیکن اگر اُس نے اپنے اس قول سے ایسے کلام کو مراد لیا ہے کہ معانی اس کے تابع واقع ہوا کرتے ہیں اور وہ مقصود بالتکلف (یعنی آورد) ہوتا ہے تو یہ بات عیب ہے اور فواصل بھی اُسی کے مانند ہیں۔ اور میرا گمان ہے کہ علماء نے قرآن کے تمام جملوں اور آیتوں کا نام محض فواصل رکھنے اور متماثل حروف کے جملوں کو سجع کے نام سے نامزد نہ کرنے میں اس خواہش کو اپنا دلیل راہ بنایا ہے کہ قرآن کو اُس وصف سے منزہ کر دیں جو کہ کاہنوں وغیرہ سے روایت کیے جانے والے کلام کے بارہ میں آیا کرتا ہے۔ اور وجہ تسمیہ میں اس غرض کو قریب بصواب ماننا چاہیے ورنہ حقیقت وہی ہے جو کہ ہم نے بیان کی ہے اور خلاصہ اس تمام بیان کا یہ ہے کہ اسجاع وہ حروف ہیں جو کہ فواصل کے مقاطع میں ایک دوسرے کی مثل و مانند واقع ہوئے ہیں۔

لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ جس وقت میں سجع تمہارے نزدیک ایک پسندیدہ امر ہے تو پھر کیا سبب ہے کہ تمام قرآن مسجوع نہیں وارد ہوا اور اس بات کی کیا وجہ ہے کہ کچھ قرآن مسجوع آیا اور کچھ حصہ قرآن کا غیر مسجوع آیا؟ تو ہم اس کا جواب یوں دیں گے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اُن کے عرف و عادات کے انداز پر۔ فصحائے عرب کا یہ دستور تھا کہ اُن کا تمام کلام مسجع نہیں ہوا کرتا تھا کیونکہ سجع میں آورد کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور وہ مکروہ بھی معلوم ہوتا ہے خاص کر طول کلام میں سجع کی پابندی حد سے زیادہ ناگوار ہوتی ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے کلام الٰہی بھی تمام از ابتدا تا انتہا مسجع نہیں وارد ہوا تا کہ اہل عرب کے دستور اور رواج پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ اعلیٰ درجہ کی لطافت اور اعلیٰ طبقہ کے کلام عرب کی پابندی کی جا سکے مگر اس کے ساتھ وہ بالکل سجع سے خالی بھی نہیں ہے۔ اس واسطے کہ بعض کلام کے حصہ میں سجع کا وارد کرنا مذکورۂ سابق صفت کے اعتبار پر مستحسن ہوتا ہے۔ ابن النفیس کہتا ہے ''سجع کی خوبی کا ثبوت اسی قدر کافی ہے کہ قرآن سجع وارد ہوا ہے اور اس موقع پر یہ اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ قرآن کی بعض آیتیں سجع سے خالی بھی ہیں؟ اس لئے کہ خوبی بیان بھی ایک مقام سے اُس کے احسن کی طرف نقل کرنے کی بھی مقتضی ہو جاتی ہے''۔

حازم کا قول ہے بعض لوگ ایسی متناسبۃ الاطراف مقداروں میں کلام کو قطعہ قطعہ کرنا ناپسند کرتے ہیں جو کہ طول اور

قصہ میں ایک دوسرے کے قریب قریب نہ ہوں۔ اور اس ناپسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تکلف کرنا پڑتا ہے مگر وہ کلام جو کہ در کلام میں اُس کے ساتھ الہام (اشارہ) واقع ہو وہ اس بات سے مستثنیٰ ہے۔ اور بعض اشخاص یہ رائے رکھتے ہیں کہ جو تناسب کلام کو قافیہ بندی کے قالب میں ڈھالنے اور اُسے مناسبات مقاطع کے زیور سے آراستہ بنانے میں واقع ہوتا ہے وہ حد درجہ اکید (مستحکم) ہے۔ مگر کچھ لوگ جو اعتدال پسند ہیں اُن کی رائے میں اگرچہ سجع سے کلام کی زینت ہوتی ہے لیکن کبھی وہ تکلف اور بناوٹ کا داعی بن جاتا ہے اس واسطے مناسب یہ ہے کہ سجع کو نہ تو جملۃً سارے کلام میں استعمال کیا جائے اور نہ ہی کلام اُس سے خالی رکھا جائے بلکہ جو بات خود بخود اور بلا تکلف آمد سخن میں مسجع نکل آئے اُسے قبول کرنا سزاوار ہے۔ اور سجع کو مطلقاً عیب کی بات قرار دے دینا کیونکر درست ہے؟ بحالیکہ قرآن کا نزول کلام عرب کے فصیح اسالیب (اندازوں) پر ہوا ہے اور اُس میں فواصل کا ورود کلام عرب میں ورودِ اسجاع کے بالمقابل ہوا ہے؟ اور قرآن صرف ایک ہی اسلوب پر اس واسطے نہیں آیا کہ تمام کلام ایک ہی ڈھنگ پر مستمر ہونا اچھا نہیں شمار ہوتا۔ کیونکہ اس میں تکلف کیا جاتا ہے اور طبیعت اس بات سے ملول ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی تمام قرآن ایک ہی وتیرہ پر نہیں آیا کہ ایک ہی قسم پر استمرار رکھنے کی نسبت سے اقسامِ فصاحت میں افتنان ہونا اعلیٰ درجہ کی بات ہے اور اسی سبب سے قرآن کی کچھ آیتیں متماثلۃ المقاطع نازل ہوئیں اور بعض غیر متماثل اتریں۔

فصل۔ شیخ شمس الدین بن الصائغ حنفی نے ایک کتاب احکام الرای فی احکام الآی نامی تالیف کی ہے۔ اور وہ اُس کتاب میں بیان کرتے ہیں "معلوم کرنا چاہئے کہ مناسبت عربی زبان میں ایک ایسا مطلوب امر ہے کہ اُس کے واسطے بہت سے مخالف اصول امور کا ارتکاب کیا جاتا ہے۔ اور میں نے اسی مناسبت کی رعایت کرنے کے لحاظ سے جو احکام آیتوں کے آخری کلمہ کے بارہ میں واقع ہوئے ہیں اُن کی جستجو اور کرید کی تو مجھ کو چالیس سے بھی چند زائد حکم اس بارہ میں دستیاب ہوئے اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) معمول کی تقدیم یا عامل پر جیسے "اَهٰٓؤُلَآءِ اِيَّاكُمْ كَانُوْا يَعْبُدُوْنَ" اور کہا گیا ہے کہ اسی قبیل سے قولہ تعالیٰ "وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" بھی ہے۔ یا معمول کی تقدیم کسی دوسرے معمول پر کی جاتی ہے جس کی اصل ہی تقدیم ہو۔ مثلاً "لِنُرِيَكَ مِنْ اٰيَاتِنَا الْكُبْرٰى" یہ اُس حالت میں ہوگا جبکہ ہم الکبریٰ کو نری کا مفعول ڈالیں یا مفعول کی تقدیم فاعل پر ہو جیسے "وَلَقَدْ جَآءَ اٰلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ" اور اسی قبیل سے ہے کان کی خبر کا اُس کے اسم پر مقدم کرنا مثلاً "وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ"۔

(۲) جو چیز کہ زمانہ میں متاخر ہے اس کی تقدیم۔ جیسے "فَلِلّٰهِ الْاٰخِرَةُ وَالْاُوْلٰى" کہ اگر یہاں فواصل کی مراعاۃ نہ ہوتی تو ضرور تھا کہ اُولیٰ کو مقدم کیا جاتا۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ "لَهُ الْحَمْدُ فِي الْاُوْلٰى وَالْاٰخِرَةِ" میں ہے۔

(۳) فاضل کی تقدیم افضل پر جیسے "بِرَبِّ هٰرُوْنَ وَمُوْسٰى" اور جو مصلحت اس تقدیم میں ہے اُس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

(۴) مضمر کی تقدیم اُس شے پر جو کہ اُس کی تفسیر کرتی ہو۔ مثلاً "فَاَوْجَسَ فِيْ نَفْسِهٖ خِيْفَةً مُّوْسٰى"

(۵) صفۃ الجملہ کی تقدیم صفت مفردہ پر جیسے "وَنُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَّلْقَاهُ مَنْشُوْرًا"

(۶) یاءِ منقوص معرف کا حذف کرنا۔ جیسے "اَلْكَبِيْرُ الْمُتَعَالِ" اور "يَوْمَ التَّنَادِ"

(۷) فعل غیر مجزوم کی یاء کا حذف کرنا۔ جیسے "وَاللَّيْلِ اِذَا يَسْرِ"

(۸) یاءِ اضافت کا حذف کرنا۔ جیسے "فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِيْ وَنُذُرِ" اور "فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ"

(۹) حرفِ مدّ کی زیادتی۔ جیسے "اَلظُّنُوْنَا اور "الرَّسُوْلَا" اور اَلسَّبِيْلَا اور اسی قبیل سے ہے حرف مد کا عامل جازم کے ساتھ میں باقی رکھنا۔ جیسے "لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشٰى" اور "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰى" اس قول کے اعتبار پر کہ یہ صیغہ نہی ہے۔

(۱۰) جو چیز منصرف نہیں ہوتی اُسے منصرف کر ڈالنا۔ جیسے "قَوَارِيْرَ قَوَارِيْرَ"

(۱۱) اسم جنس کی تذکیر کا ایثار (ترجیح دینا) مثلاً قولہ تعالیٰ "اَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ"

(۱۲) اسم جنس کی تانیث کا ایثار مثلاً "اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ" اور ان دونوں باتوں کی نظیر سورۃ القمر میں قولہ تعالیٰ "وَكُلُّ صَغِيْرٍ وَّكَبِيْرٍ مُّسْتَطَرٌ" اور سورۃ الکہف میں قولہ تعالیٰ "لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّا اَحْصَاهَا" ہے۔

(۱۳) قرأت سبعہ میں سے دو ایسی جائز وجہوں کی ایک ہی وجہ پر غیر قرأت سبعہ میں اقتصار (کمی) کر لینا جن کے ساتھ قرأت کی گئی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَاُولٰئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا" حالانکہ قرأت سبعہ میں "رَشَدًا" کہیں نہیں آیا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا" کی بھی حالت ہے۔ کیونکہ دونوں سورتوں میں فواصل حرفِ وسط کی حرکت کے ساتھ آئے ہیں۔ اور اسی کے بالمقابل "وَاِنْ يَّرَوْا سَبِيْلَ الرُّشْدِ" میں وہ ساکن الاوسط ہے اور اس بات سے فارسی کا قرأت تحریک کو بالاجماع ہونے کے ذریعہ سے پہلے گزرے ہوئے بیان میں ترجیح دینا باطل ٹھہرتا ہے۔ اور اس کی نظیر ہے "تَبَّتْ يَدَا اَبِيْ لَهَبٍ" کی قرأت فتحہ ھاء کے ساتھ اور اُس کے سکون کے ساتھ بھی اور "سَيَصْلٰى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ" کی قرأت فتحہ ھاء کے ساتھ صرف مراعاتِ فاصلہ کی غرض سے کی گئی ہے۔

(۱۴) جس جملہ کے ساتھ اُس کے ماقبل کی تردید کی گئی ہو اُسے اسمیۃ اور فعلیۃ میں مطابق نہ ہونے کی وجہ پر وارد کرنا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَاهُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ" یہاں منافقین کے قول "اٰمَنَّا" اور اُس جملہ کے مابین جس کے ذریعہ سے یہ قول رد کیا گیا ہے مطابقت نہیں کی اور اسی وجہ سے "وَلَمْ يُؤْمِنُوْا" یا "وَمَا اٰمَنُوْا" نہیں فرمایا۔

(۱۵) دو قسموں سے ہر ایک قسم کا دوسری قسم کے ساتھ اسی انداز پر غیر مطابق وارد کرنا۔ جیسے "وَلَيَعْلَمَنَّ اللّٰهُ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِيْنَ" اور "اَلَّذِيْنَ كَذَبُوْا" نہیں کہا۔

(۱۶) دو جملوں کے دو اجزا میں سے کسی ایک جز کو اُس وجہ کے علاوہ دوسری وجہ پر وارد کرنا جس پر کہ دوسرے جملہ میں اُس کا نظیر جز وارد کیا گیا ہے۔ مثلاً "اُولٰئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ"۔

(۱۷) دو لفظوں میں سے اَغرب لفظ کے لانے کو فضیلت دینا اور اچھا سمجھنا۔ جیسے "قِسْمَةٌ ضِيْزٰى" اور "جَائِزَةٌ" نہیں کہا۔ "لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ" یہاں جھنم نہیں کہا اور نہ نار کا ذکر فرمایا۔ اور سورۃ المدثر میں "سَاُصْلِيْهِ سَقَرَ" سورۃ سأل میں "اِنَّهَا لَظٰى" اور سورۃ القارعۃ میں "فَاُمُّهٗ هَاوِيَةٌ" کہنے کی وجہ ہر ایک سورۃ کے فواصل کی مراعات ہے۔

(۱۸) دومشترک الفاظ میں سے ہر ایک لفظ کا ایک موضع کے ساتھ خاص ہو جانا۔ جیسے قولہ "وَلِيَذَّكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ" اور سورۂ طٰہ میں قولہ تعالیٰ "وَاِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِّاُولِي النُّهٰى"۔

(۱۹) مفعول کا حذف کر دینا۔ جیسے "فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى" اور "مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى" اور اسی قبیل سے ہے افعل التفضیل کے متعلق کا حذف کر دینا۔ جیسے "يَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰى" اور "خَيْرٌ وَّاَبْقٰى"۔

(۲۰) افراد کے ساتھ تثنیہ سے استغنا ہو جاتا۔ جیسے "فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى"۔

(۲۱) افراد ہی کے ساتھ جمع سے مستغنی بن جانا۔ جیسے "وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ اِمَامًا" کہ یہاں اُسی طرح "اَئِمَّةً" نہیں کہا جس طرح کہ "وَجَعَلْنَا هُمْ اَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ" میں کہا ہے اور اسی کی دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ فِيْ جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ" یعنی "اَنْهَارٍ"۔

(۲۲) تثنیہ کے ساتھ افراد سے مستغنی ہو جانا۔ مثلاً "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ جَنَّتَانِ" فراء کا قول ہے کہ یہاں پر خداوند کریم نے ویسے ہی "جَنَّةٌ" (ایک جنت مراد لیا ہے۔ جس طرح کہ اپنے قول "فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاوٰى" میں ہے اور یہاں تثنیہ لانے کی وجہ رعایت فاصلہ ہے۔ فراء کہتا ہے اور یہ بات اصل ہے کہ قوافی اس قدر کمی اور بیشی کے متحمل ہو جاتے ہیں جس قدر تمام کلام متحمل نہیں ہوسکتا۔ اور اسی کی نظیر فراء ہی کا وہ قول ہے جو کہ اُس نے قولہ تعالیٰ: "اِذِ انْبَعَثَ اَشْقَاهَا" کے بارہ میں کہا ہے۔ فراء کہتا ہے کہ وہ دو شخص تھے ایک کا نام تھا قدار۔ اور دوسرا ایک اُس کا ساتھی بھی تھا۔ اور خداوند پاک نے "اَشْقَيَاهَا" مراعاۃ فاصلہ ہی کی وجہ سے نہیں کہا"۔ مگر ابن قتیبہ نے اس بات کو ناپسند کر کے اس بارہ میں بہت سختی کے ساتھ سرزنش کی ہے اور کہا ہے کہ "جو امر جائز ہے وہ یہ ہے کہ محض آیتوں کے سروں میں ایک ھاء سکتہ یا الف زائد کر دیا جائے یا کوئی ہمزہ یا حرف حذف کر دیا جائے بہر حال جبکہ یہ بات ہو کہ خدا تعالیٰ نے دو جنتوں کا وعدہ کیا ہو اور تم معاذ اللہ اُن کو ایک ہی جنت بنا دو۔ اور پھر محض رؤس آیات ہی کی وجہ سے ایسا کرو تو یہ نہایت بری بات ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات ہو کیونکر سکتی ہے؟ کیونکہ خدا تعالیٰ تو اُس کی صفت اثنین (دو) کی صفات کے ساتھ فرماتا اور کہتا ہے "ذَوَاتَا اَفْنَانٍ" پھر ارشاد کرتا ہے "فِيْهِمَا" لیکن ابن الصائغ نے قاریوں سے یہ قول نقل کیا ہے کہ "یہاں پر خدا تعالیٰ نے "جَنَّاتٌ" مراد لیا ہے اور بوجہ فاصلہ کے اثنین کا صیغہ جمع پر اطلاق کیا ہے۔ پھر اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ یہ بات کچھ بعید نہیں۔ اور کہتا ہے کہ تثنیہ سے جمع مراد لینے کے بعد بھی دوبارہ ضمیر تثنیہ کے عائد کرنے میں لفظ کی رعایت منظور تھی اور یہی تیئسواں حکم بھی ہے۔

(۲۴) جمع کے ساتھ افراد سے مستغنی بن جانا۔ جیسے "لَا بَيْعٌ فِيْهِ وَلَا خِلَالٌ" یعنی "وَلَا خُلَّةٌ" جیسا کہ آیت میں ہے اور یہاں اُس کو مرعاۃ فاصلہ کے لحاظ سے صیغۂ جمع کے ساتھ وارد کیا۔

(۲۵) عاقل کو غیر عاقل کے جاری مجریٰ (قائم مقام) بنانا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "رَاَيْتُهُمْ لِيْ سَاجِدِيْنَ" اور "كُلٌّ فِيْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ"

(۲۶) اس لفظ کا امالہ کرنا جس کا امالہ نہیں کیا جاتا۔ جیسے "طٰه" اور "وَالنَّجْمِ" کی آیتیں۔

(۲۷) قدیرٌ اور علیمٌ کی طرح صیغہ ہائے مبالغہ کا لانا اور اسی کے ساتھ "هُوَ الْقَادِرُ" اور "عَالِمُ الْغَيْبِ" کی مثالوں میں

مبالغہ کے صیغہ کو ترک کر دینا۔ اور اسی حکم میں سے ہے قولہ تعالیٰ "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا"۔

(۲۸) مبالغہ کے بعض اوصاف کو بعض پر برتری دینا۔ جیسے "اِنَّ هٰذَا لَشَیْءٌ عُجَابٌ" کہ یہاں عجاب کو مناسبِ فاصلہ کے لحاظ سے عجیبٌ پر ترجیح دی گئی۔

(۲۹) معطوف اور معطوف علیہ کے مابین فصل ہونا۔ جیسے "وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَّاَجَلٌ مُّسَمًّى"۔

(۳۰) اسم ظاہر کو اسم مضمر کے موقع پر واقع کرنا۔ جیسے "وَالَّذِيْنَ يُمَسِّكُوْنَ بِالْكِتَابِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ اِنَّا لَا نُضِيْعُ اَجْرَ الْمُصْلِحِيْنَ" اور اسی طرح پر آیۃ الکہف بھی ہے۔

(۳۱) مفعول کا فاعل کے موقع پر واقع ہونا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "حِجَابًا مَّسْتُوْرًا ○ كَانَ وَعْدُهٗ مَاْتِيًّا" یعنی "سَاتِرًا" اور اٰتِيًا۔

(۳۲) فاعل کا مفعول کے موقع پر وقوع۔ جیسے "عِيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ" اور "مَآءٍ دَافِقٍ" رَضِيَّةٍ اور مَدْفُوْقٍ۔

(۳۳) موصوف اور صفت کے مابین فصل کرنا۔ جیسے "اَخْرَجَ الْمَرْعٰى فَجَعَلَهٗ غُثَآءً اَحْوٰى" اگر احوٰی کو المرعٰی کی صفت ڈالا جائے یعنی حال بنا کر۔

(۳۴) کسی حرف کو دوسرے حرف کی جگہ پر واقع کرنا۔ جیسے "بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰى لَهَا" اور اصل اس کی "اَوْحٰى اِلَيْهَا"۔

(۳۵) ایسے وصف کو جو ابلغ (بلیغ تر) نہیں ہے وصف ابلغ سے مؤخر لانا۔ اس کی مثال ہے "اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اور "رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ" کیونکہ رأفت بہ نسبت رحمت کے بلیغ تر (اعلیٰ درجہ کی صفت) ہے۔

(۳۶) فاعل کو حذف کر کے مفعول کو اُس کا نائب بنانا۔ جیسے "وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَهٗ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزٰى"۔

(۳۷) ہاءِ سکتہ کو ثابت کرنا مثلاً "مَالِيَهْ. سُلْطَانِيَهْ. مَاهِيَهْ"۔

(۳۸) کئی ایک مجروررات کو اکٹھا کر دینا۔ مثلاً "ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهٖ عَلَيْنَا تَبِيْعًا" کہ اس جگہ احسن یہ تھا کہ اُن مجرور رات کے مابین فصل کیا جائے لیکن فاصلہ کی مراعات نے عدم فصل اور تبیعاً کے مؤخر لائے جانے کا اقتضاء کیا۔

(۳۹) صیغۂ ماضی سے صیغۂ استقبال کی جانب عدول (تجاوز کرنا۔ جیسے "فَرِيْقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيْقًا تَقْتُلُوْنَ" حالانکہ اصل "قَتَلْتُمْ" ہے۔

(۴۰) بنائے کلمہ کو متغیر کر دینا۔ جیسے "وَطُوْرِ سِيْنِيْنَ" حالانکہ اصل لفظ "سِيْنَآء" ہے۔

تنبیہ: ابن الصائغ کہتا ہے "یہ بات کچھ ممتنع نہیں ہے کہ آیات مذکورہ میں ان کے اصل سے خارج ہونے کی وجہ بتاتے ہوئے وجہ مناسبت کے ساتھ ہی بعض دیگر اُمور بھی پائے جائیں۔ کیونکہ جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے قرآن کریم کے عجائب کبھی ختم نہیں ہو سکتے۔

فصل: ابن ابی الاصبع کا بیان ہے کہ قرآن کے فواصل، تمکین، تصدیق، توشیح اور ایغال ان چار چیزوں میں سے کسی ایک چیز سے کبھی خالی نہیں ہوتے۔

تمکین : جس کا نام ائتلاف القافیۃ بھی ہے اس بات کا نام ہے نثر عبارت لکھنے والا شخص قرینہ کے واسطے اور شاعر قافیہ کے لئے کوئی ایسی تمہید اٹھائے جس کے سبب سے قرینہ یا قافیہ اپنی جگہ پر بالکل درست آ بیٹھے۔ اُس میں کوئی خلل، غیر موزونیت اور بدنمائی نہ پائی جائے۔ اُس کے معنی پورے کلام کے معنی کے ساتھ پورا پورا اور ایسا تعلق رکھتے ہوں کہ اگر وہ قافیہ یا قرینہ اُس جگہ سے الگ کر دیا جائے یا گرا دیا جائے تو معنی میں خلل پڑ جائے اور فہم مضطرب ہو جائے اور قرینہ یا قافیہ کی یہ حیثیت ہو کہ اگر اُس کے ذکر سے سکوت کیا جائے تو سننے والا شخص اپنی طبیعت ہی سے اُس کو مکمل کر لے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "یَا شُعَیْبُ اَصَلٰاتُکَ تَامُرُکَ اَنْ نَتْرُکَ......" کہ اس میں جیسا کہ بیشتر آیت میں بیان ہوا ہے عبادات کا ذکر ہے اور اُس کے بعد ہی اموال میں تصرف مذکور ہے۔ لہٰذا اس بات نے حلم اور رُشد کا ذکر ترتیب کے ساتھ ہونے کی خواہش کی کیونکہ حلم عبادات کے مناسب ہے اور رشد کی مناسبت مال و دولت سے ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَوَلَمْ یَهْدِ لَهُمْ کَمْ اَهْلَکْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُوْنِ یَمْشُوْنَ فِیْ مَسَاکِنِهِمْ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَةٍ اَفَلَا یَسْمَعُوْنَ اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا نَسُوْقُ الْمَاءَ...... اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ" ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت کو "یَهْدِ لَهُمْ" کے لفظ سے آغاز کر کے اُسے "یَسْمَعُوْنَ" پر اُس واسطے ختم کیا ہے کہ اُس میں جو نصیحت ہے وہ سنی ہوئی بات ہے۔ اور وہ امر مسموع پچھلے زمانوں کے قصص اور تاریخی حالات ہیں اور دوسری آیت کو "یَرَوْا" سے شروع فرما کر "یُبْصِرُوْنَ" پر یوں ختم کر دیا کہ وہ آنکھوں سے دیکھی جانے والی بات ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ" میں لفظ ''لطیف'' اُس شے کے مناسب حال ہے جس کا ادراک بصر (آنکھ) کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ اور "خَبِیْرُ" اس چیز کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے جس کا ادراک بصر کر لیتی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِیْنٍ...... فَتَبَارَکَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ" میں جو فاصلہ آیا ہے وہ ایسی تمکین تام ہے جو کہ اپنے ماقبل سے نہایت مناسبت رکھتا ہے۔ چنانچہ اس آیت کے نزول کے وقت اس کا آغاز ہوتے ہی بعض صحابہؓ کی زبان سے بے ساختہ قبل اس کے کہ وہ اس کا خاتمہ سنیں وہی عبارت ادا ہو گئی تھی۔ ابن ابی حاتم شعبی کے طریق پر زید بن ثابتؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ پر یہ آیت املا فرمائی "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِیْنٍ...... خَلْقًا اٰخَرَ" تو معاذ بن جبل بول اٹھے "فَتَبَارَکَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذؓ کی زبان سے یہ جملہ سنتے ہی ہنسنے لگے اور معاذؓ نے دریافت کیا ''یا رسول اللہ آپ کس بات کی وجہ سے ہنسے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ یہ آیت اسی جملہ پر ختم کی گئی ہے''۔ اور بیان کیا ہے کہ ایک اعرابی نے کسی قاری کو پڑھتے ہوئے سنا "فَاِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْکُمُ الْبَیِّنَاتُ فَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" تو وہ اعرابی حالانکہ قرآن نہیں پڑھتا تھا۔ یعنی ناخواندہ تھا۔ پھر بھی اُس نے کہا کہ ''اگر یہ کلام الٰہی ہے تو خدا تعالیٰ کبھی ایسا نہیں کہے گا۔ حکیم لغزش کے موقع پر غفران کا ذکر نہ کرے گا۔ اس واسطے کہ یہ تو اور لغزش پر اُکسانے اور آمادہ بنانے کے ہم معنی ہے۔

تنبیہیں : (۱) کبھی اوائل سورۃ النحل کی طرح فواصل کا اجتماع ایک ہی موضع میں ہو جاتا ہے اور اُن کے مابین اختلاف ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ یہاں خداوند تعالیٰ نے افلاک کے ذکر سے کلام کی ابتدا کی ہے اور فرمایا "خَلَقَ السَّمٰوٰتِ

وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ" پھر انسان کے نطفہ سے پیدا کرنے کا اور اس کے بعد چرند جانوروں کی خلقت اور نباتات کے عجائبات کا ذکر فرما کر ارشاد کیا ہے "هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً لَّکُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَّمِنْهُ شَجَرٌ فِیْهِ تُسِیْمُوْنَ o یُنْبِتُ لَکُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّیْتُوْنَ وَالنَّخِیْلَ وَالْاَعْنَابَ وَمِنْ کُلِّ الثَّمَرَاتِ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَةً لِّقَوْمٍ یَّتَفَکَّرُوْنَ o" چنانچہ خدا تعالیٰ نے اس آیت کا مقطع تفکر کو قرار دیا اس لئے کہ یہ بیان نباتات کے مختلف انواع کا حدوث ظاہر کرنے کے ذریعہ سے خدائے قادر مختار کے وجود کا استدلال ہے۔ اور چونکہ اس مقام پر ایک سوال کا ظنہ بھی تھا جو یہ ہے کہ ''اس آفرینش نباتات اور اُن کے حدوث کے بارہ میں موسموں کی طبیعتوں اور آفتاب و ماہتاب کی حرکات کا مؤثر ہونا کیوں جائز نہیں ہوتا؟'' اور یہ دلیل بغیر اس سوال کا جواب دیئے ہوئے تام نہیں ہوتی تھی اس واسطے یہ جگہ غور وفکر اور تامل کی جولان گاہ تھی اور خدا تعالیٰ نے اس کا جواب دو وجہوں کے ساتھ دیا۔ وجہ اول یہ ہے کہ اس عالم سفلی کے تغیرات حرکاتِ افلاک کے احوال سے مربوط ہیں اور دیکھنا یہ ہے کہ ان حرکات کا حصول کیونکر ہوا ہے؟ اگر ان کے حصول کا سبب پیش نظر افلاک کے سوا کچھ دوسرے افلاک ہیں تو اس بات سے تسلسل لازم آتا ہے یعنی یہ سلسلہ غیر متناہی چلا جاتا ہے۔ اور اگر ان افلاک کی حرکتوں کا حصول خدائے خالق اور حکیم کی طرف سے ہے تو یہی بات پروردگارِ عالم کے وجود کا اقرار ہے اور یہی اصل مراد ہے قولہ تعالیٰ "وَسَخَّرَ لَکُمُ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمُ مُسَخَّرَاتٌ بِاَمْرِهٖ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَاتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ" سے۔ پس اس آیت کا مقطع عقل کو بنایا اور گویا یہ کہا گیا کہ اگر تو عاقل ہے تو معلوم کرلے کہ بے شک تسلسل باطل ہے اور اس سے واجب ہوا کہ تمام حرکتوں کی انتہا ایک ایسی حرکت تک ہوتی ہو جس کا موجد خدائے قادر اور مختار ہے۔ اور دوسری وجہ اس سوال کے جواب دینے کی یہ ہے کہ کواکب اور طبائع کی نسبت ایک ایک ورق اور ایک ایک دانہ کے تمام اجزاء کی طرف بالکل ایک ہی ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ایک گلاب کی پنکھڑی کا ایک رُخ نہایت شوخ سرخ ہے تو دوسرا رُخ جد درجہ کا سیاہی مائل اس واسطے کہا جاسکتا ہے کہ اگر مؤثر موجب بالذات ہوتا تو اُس کے آثار میں ایسا تفاوت حاصل ہونا ممتنع ہو جاتا اور جبکہ ایسا تفاوت ممتنع نہیں بلکہ پایا جاتا ہے تو اسی امر سے ہم کو یہ علم ہوتا ہے کہ مؤثر حقیقی تاثیرات کواکب اور طبائع نہیں ہیں بلکہ وہ مؤثر خدائے قادر و مختار ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَا ذَرَاَ لَکُمْ فِی الْاَرْضِ مُخْتَلِفًا اَلْوَانُهٗ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَاتٍ لِّقَوْمٍ یَّذَّکَّرُوْنَ" سے بھی یہی مراد ہے گویا کہ اس طور پر سمجھایا گیا ہے کہ ''جس وقت تمہاری عقل میں یہ بات جم گئی کہ واجب بالذات والطبع کی تاثیر مختلف نہیں ہوا کرتی اور تم نے دیکھ لیا کہ ایسا اختلاف موجود ہے تو اس سے تم معلوم کر سکتے ہو کہ محض طبائع ہی مؤثر نہیں ہیں بلکہ اثر ڈالنے والی ذات پاک فاعل مختار کی ہے اور اسی وجہ سے آیت کا مقطع تذکر (یاددہانی) کا لفظ کیا گیا۔

اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ......" کہ ان میں سے پہلی آیت "لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُوْنَ" پر۔ دوسری "لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُوْنَ" پر۔ اور تیسری آیت قولہ تعالیٰ "لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ" پر تمام کی گئی۔ کیونکہ پہلی آیت میں جو صفتیں ہیں اُن کے ترک پر آمادہ بنانے والی شے یہ ہے کہ انسان میں بے جا خواہش نفسانی پر غالب آنے والی عقل نہ ہو اس واسطے کہ خدا کے ساتھ اُس کی صفات کمال میں غیر کو شریک بنانے کا موجب ایسی کامل عقل کا نہ ہونا ہے جو کہ اُس کی توحید اور عظمت پر دلالت کرے۔ اور اسی طرح ماں باپ کی نافرمانبرداری بھی مقتضائے عقل نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ

بچہ کے ساتھ وہ ہر طریقہ پر احسان میں سبقت کر چکے ہیں پھر یونہی یہ بات بھی عقل سے بعید ہے کہ حی اور کریم رزاق کے موجود ہوتے ہوئے تنگی رزق کے خوف سے بچوں کو گلا گھونٹ کر مارا جائے۔ اور برے کاموں کا کرنا بھی مقتضائے عقل نہیں ہوسکتا' اور نہ ایسے غیظ وغضب کی وجہ سے قتل نفس درست ہوسکتا ہے جو کہ قاتل کے دل میں پیدا ہو جائے اور عقل اُس کو مستحسن نہ ٹھہرائے غرضیکہ ان امور کے لحاظ سے آیت کا خاتمہ "تَعْقِلُوْنَ" پر کرنا پسندیدہ ہوا۔

اور دوسری آیت کا تعلق مالی اور قولی حقوق کے ساتھ ہے لہٰذا جس کو یہ علم ہوگا کہ اُس کے بھی یتیم بچے ہیں جو اُس کی وفات کے بعد بے والی اور وارث رہ جائیں گے۔ اُس کو مناسب نہ ہوگا کہ وہ غیروں کے یتیم بچوں کے ساتھ ایسا سلوک کرے جس کو اپنے یتیم بچوں کے لئے ناپسند کرتا ہو۔ اور جو شخص کہ دوسرے آدمی کے واسطے کچھ تولتا ناپتا۔ یا اُس کے واسطے گواہی دیتا ہے۔ اگر خود اُس کو یہ اتفاق پڑے کہ غیر شخص اُس کے لئے کچھ تولے ناپے یا اُس کے کسی معاملہ کی گواہی دے تو وہ کبھی پسند نہ کرے گا کہ تولنے ناپنے والا غیر شخص اُس کے کام میں بددیانتی کرے۔ اور ایسے ہی جو آدمی کوئی وعدہ کرتا ہے اور وہ اپنے ساتھ خلاف وعدگی کا روادار نہیں ہوتا وہ دوسرے لوگوں سے حسب وعدہ برتاؤ کرے گا تاکہ وہ لوگ بھی اس کے اُس سے وعدہ خلافی نہ کریں۔ غرضیکہ ان باتوں کا ترک اُسی صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ ان کا تارک غور اور انجام بینی سے غفلت کرے۔ لہٰذا اس آیت کا قولہ تعالیٰ "لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ" پر ختم کیا جانا ہی مناسب تھا۔

تیسری آیت میں خدا تعالیٰ نے اپنی اُن دینی شریعتوں کا بیان فرمایا ہے جن کی پابندی واجب ہے اور اُن کی پیروی نہ کرنے کا نتیجہ عذاب وعتاب ہے لہٰذا اس کا خاتمہ "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ" پر مستحسن ہوا۔ یعنی تاکہ تم اُن قوانینِ الٰہی کی پابندی کر کے عذابِ الٰہی سے بچ سکو۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ النُّجُوْمَ......" سورۃ الانعام میں کہ ان آیتوں میں سے پہلی آیت کا اختتام "لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ" دوسری کا خاتمہ "لِقَوْمٍ يَّفْقَهُوْنَ" اور تیسری آیت کا خاتمہ قولہ تعالیٰ "لِقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ" پر ہوا ہے اس لئے کہ حسابِ نجوم اور اُن کے ذریعہ سے راستوں کا پہچاننا اور ہدایت پانا اس فن کے جاننے والے علماء کے ساتھ مخصوص ہے اور آیت کا ختم ہونا "يَعْلَمُوْنَ" کے لفظ پر اس کے مناسب حال ہے۔ اور ایک نفس (ذات) سے خلائق کا پیدا کرنا' اُن کو صلب سے رحم میں منتقل بنانا' پھر دنیا میں لا کر زندگی بخشنا اور موت دینا۔ ان امور میں غور وفکر کرنا نہایت باریکی کا کام تھا اس لئے اس کو "يَفْقَهُوْنَ" کے لفظ پر ختم کرنا مناسب ہوا کیونکہ فقہ کے معنی باریک اشیاء کا سمجھنا ہے۔ اور جس مقام پر خدا تعالیٰ نے اُن باتوں کا ذکر فرمایا جو اُس نے اپنے بندوں پر انعام فرمائے ہیں مثلاً روزی کی کشائش اور کھانے کی چیزوں کی افراط میوہ جات اور اسی طرح کی دیگر اشیاء۔ وہاں کلام کو ایمان کے ذکر پر ختم کرنا مناسب تھا کیونکہ ایمان شکر نعمت الٰہی بجالانے کا باعث ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيْلًا مَّا تُؤْمِنُوْنَ ۝ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ" کہ اس میں پہلی آیت کو تؤمنون اور دوسری آیت کو تذکرون پر ختم کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کا نظم شعر سے مخالف ہونا ایک کھلا ہوا اور واضح امر ہے لہٰذا جس شخص نے اُس کو شاعر کا قول بتایا وہ محض کفر اور عناد کی وجہ سے ایسا کہتا تھا۔ اور اسی مناسبت سے اس کو "قَلِيْلًا مَّا تُؤْمِنُوْنَ" پر ختم کرنا درست ہوا۔ اور قرآن کا کاہن لوگوں کے نظمِ کلام اور سجع کے الفاظ سے مخالف ہونا تذکر اور غور کا محتاج ہے کیونکہ کاہنوں کی عبارتیں اور سجع دونوں کلام نثر میں شامل ہیں لہٰذا جس وضاحت کے ساتھ قرآن کی مخالفت شعر سے پائی جاتی ہے اُتنی وضاحت اُس کے سجع اور عبارت

باہمی کی مخالفت میں نہیں ہے ہاں جس وقت قرآن کی فصاحت و بلاغت کو بنظر غور دیکھا جاتا ہے اور اُس کے بدائع اور معانی پر نظر کی جاتی ہے اُس وقت اُس کا سب کلاموں سے نرالا ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس بنا پر قولہ تعالیٰ "قَلِیْلًا مَّا تَذَکَّرُوْنَ" کے ساتھ اس آیت کا ختم ہونا موزوں اور مستحسن ہوا۔ اور اس نوع کی بدیع باتوں میں ایک بات یہ ہے کہ محدث عنہ واحد ہونے کے باوجود دو دو مواضع میں دو فاصلے مختلف آتے ہیں اور اس بات کا نہایت لطیف نکتہ ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاِنْ یَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا اِنَّ الْاِنْسَانَ لَظَلُوْمٌ کَفَّارٌ" سورۃ ابراہیم میں ہے اور پھر سورۃ النحل میں فرمایا ہے "وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا اِنَّ اللّٰهَ لَغَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" آیا ہے۔ ابن المنیر کا قول ہے "گویا کہ پروردگار عالم جل شانہ فرماتا ہے جس وقت کہ بکثرت نعمتیں حاصل ہوتی ہیں اُس وقت تو (اے بندہ) اُن کا لینے والا ہوتا ہے اور میں اُن کو عطا کرنے والا ہوتا ہوں۔ چنانچہ اسی حالت میں جبکہ تو اُن نعمتوں کو اخذ کرتا ہے مجھے دو وصف حاصل ہوتے ہیں ایک تیرا "ظلوم" ہونا اور دوم تیرا "کفار" ہونا یعنی بوجہ اس کے کہ تو اُن نعمتوں کا شکر ادا نہیں کرتا۔ ان اوصاف سے متصف ہوتا ہے اور خود مجھے بھی ان نعمتوں کے عطا کرتے وقت دو وصف حاصل ہوتے ہیں جو یہ ہیں کہ میں غفور اور رحیم ہوں تیرے ظلم کا مقابلہ (مبادلہ) اپنے غفران سے اور تیرے کفر کا معاوضہ اپنی رحمت سے کیا کرتا ہوں اس لئے میں تیری تقصیر کے بالمقابل تیری توقیر کرتا ہوں اور تیری جفا کا بدلہ وفا کے ساتھ دیتا ہوں"۔

ابن المنیر کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ "سورۃ ابراہیم "مُنْعَمٌ عَلَیْهِ" کے ذکر سے اور سورۃ النحل "مُنْعِمٌ" کے ذکر سے خاص کی گئی ہے کیونکہ سورۃ ابراہیم کی آیت وصف انسان کے مساق میں واقع ہے اور سورۃ النحل کی آیت میں صفات اللہ کا مساق ہے اور اُس کی الوہیت کا اثبات۔ چنانچہ اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَیْهَا ثُمَّ اِلٰی رَبِّکُمْ تُرْجَعُوْنَ" سورۃ جاثیہ میں یوں آیا ہے اور سورۃ فصلت میں خاتمہ آیت پر ارشاد ہوتا ہے "وَمَا رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْدِ" اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت کے قبل۔ "قُلْ لِّلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یَغْفِرُوْا لِلَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ اَیَّامَ اللّٰهِ لِیَجْزِیَ قَوْمًا بِمَا کَانُوْا یَکْسِبُوْنَ" آیا ہے اور اس لحاظ سے اس آیت کا فاصلہ بعث پر ختم ہونا مناسب ہوا ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اس آیت سے پہلے اُن لوگوں کو بعث کا منکر بیان فرمایا ہے۔ اور دوسری آیت کا اختتام ان کے مناسب حال ہے کیونکہ خدا تعالیٰ کسی عمل صالح کو ضائع نہیں کرتا اور کسی کے کار بد پر کچھ زیادتی نہیں فرماتا اور خداوند کریم نے سورۃ النساء میں فرمایا ہے: "اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِهٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ وَمَنْ یُّشْرِکْ بِاللّٰهِ فَقَدِ افْتَرٰٓی اِثْمًا عَظِیْمًا" پھر دوسری جگہ اس کا اعادہ فرمایا اور اس کو اپنے قول "وَمَنْ یُّشْرِکْ بِاللّٰهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا بَعِیْدًا" کے ساتھ ختم کیا ہے۔ اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت یہودیوں کے بارہ میں نازل ہوئی تھی جنہوں نے خدا تعالیٰ پر ایسی باتوں کا افترا باندھا تھا جو اُس کی کتاب کریم میں نہیں تھیں اور دوسری آیت مشرکین کے حق میں نازل ہوئی تھی جو اہل کتاب نہ تھے اس لئے اُن کی گمراہی سخت تر تھی۔ اور سورۃ مائدہ میں اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْکٰفِرُوْنَ" اور دوبارہ اس کا اعادہ فرماتے ہوئے "فَاُولٰٓئِکَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ" فرمایا ہے۔ اور اس کے بعد تیسری آیت میں ایسے ہی موقع پر "فَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ" ارشاد کیا ہے۔ چنانچہ اس اختلاف فواصل کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت مسلمانوں کے احکام میں، دوسری یہودیوں کے احکام میں اور تیسری نصاریٰ کے احکام کے بارہ میں نازل ہوئی

بھی اور ایک قول یہ ہے کہ پہلی آیت کا نزول اُن لوگوں کے حق میں ہوا تھا جو کہ دانستہ خدا کی نازل کردہ کتاب کا انکار کرتے تھے اور دوسری آیت کا نزول اُن اشخاص کے حق میں ہوا جنہوں نے باوجود علم کے ماانزل اللہ کے خلاف کیا اور اس کا انکار نہیں کیا اور تیسری آیت کا نزول اُن لوگوں کے حق میں ہوا جنہوں نے نادانی کی حالت میں احکام منزل من اللہ کی خلاف ورزی کی ہے۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہاں کافر، ظالم اور فاسق تینوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں جو کہ کفر ہے اور اسی ایک معنی کو مختلف الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے تاکہ اس سے فائدہ کی زیادتی اور تکرار لفظ سے پہلوتہی کا نفع حاصل ہو۔ اور امر متذکرہ بالا یعنی محدث عنہ واحد ہونے کی حالت میں دو مواضع پر فاصلتین کے مختلف آنے کے برعکس بات یہ ہوتی ہے کہ محدث عنہ مختلف ہو۔ اور دونوں فاصلے متفق پائے جائیں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "یَاۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِیَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِیْنَ مَلَكَتْ اَیْمَانُكُمْ...... كَذٰلِكَ یُبَیِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْاٰیٰتِ وَ اللّٰهُ عَلِیْمٌ حَكِیْمٌ" سورۃ النور میں۔ اور پھر دوسری جگہ فرمایا ہے "وَاِذَا بَلَغَ الْاَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْیَسْتَاْذِنُوْا كَمَا اسْتَاْذَنَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذٰلِكَ یُبَیِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اٰیٰتِهٖ وَ اللّٰهُ عَلِیْمٌ حَكِیْمٌ" کہ ان دونوں مقاموں پر محدث عنہ مختلف ہیں مگر فاصلتین یکساں آئے ہیں۔

(۲) قولہ تعالیٰ "اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ اِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ" مشکلات فواصل میں سے ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ "وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ" اس امر کا مقتضی ہے کہ فاصلہ اَلْغَفُوْرُ الرَّحِیْمُ ہو اور اُبی کے مصحف سے یونہی منقول بھی ہے اس کے علاوہ ابن شنبوذ نے اس کی قرأت اسی طور پر کی ہے اور اس کی حکمت کے بیان میں ذکر کیا ہے کہ مستحق عذاب شخص کی مغفرت اُسی ذات قادر مطلق کا فعل ہے۔ جس پر کسی کا حکم نہیں چل سکتا اور جو سب کا حاکم علی الاطلاق ہے لہٰذا وہ ذات پاک عزیز یعنی غالب (سبھوں پر بالاتر ہے) اور حکیم اُس شخص کو کہتے ہیں جو کہ ہر شے کو اس کے محل میں رکھا کرتا ہے اور کبھی بعض افعال میں کچھ کمزور خیال کے لوگوں پر وجہ حکمت مخفی رہ جاتی ہے اور وجہ اُن کو وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ افعال خارج از حکمت ہیں حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہوا کرتا۔ لہٰذا حکیم کے ساتھ وصف کرنے میں ایک بہت عمدہ پیش بندی اور احتراس بھی پایا گیا یعنی یہ کہ "اے خدائے برتر اگر تو اُن بندوں کو باوجود اُن کے مستحق عذاب ہونے کے بھی معاف فرما دے تو اس بارہ میں کوئی تجھ پر کچھ اعتراض نہیں کر سکتا اور جو کچھ تو کرے وہی حکمت ہے۔ پھر اسی کی نظیر ہے سورۃ التوبہ میں قولہ تعالیٰ "اُولٰٓىِٕكَ سَیَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ عَزِیْزٌ حَكِیْمٌ" سورۃ الممتحنہ میں قولہ تعالیٰ "وَاغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ" سورۃ غافر میں قولہ "رَبَّنَا وَ اَدْخِلْهُمْ جَنّٰتِ عَدْنِ...... اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ" اور سورۃ النور میں "وَلَوْ لَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ وَ رَحْمَتُهٗ وَ اَنَّ اللّٰهَ تَوَّابٌ حَكِیْمٌ" آخری مثال میں بظاہر امر "تَوَّابٌ رَّحِیْمٌ" اس جگہ زیادہ مناسب تھا کیونکہ رحمت کا توبہ کے ساتھ لگاؤ ہے۔ لیکن یہاں لفظ حکیم کے ساتھ رحمت کی تعبیر اس غرض سے کی کہ اس سے لعان کے مشروع ہونے کا فائدہ اشارۃً معلوم ہو جائے اور اس کی حکمت کا بھی علم حاصل ہو جو کہ ایسے عظیم الشان برے کام کی پردہ پوشی ہے۔ اور ایسے ہی مخفی وجوہ اختلاف فواصل میں سے سورۃ البقرہ کے اندر قولہ تعالیٰ "هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا ثُمَّ اسْتَوٰۤى اِلَى السَّمَآءِ فَسَوّٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" اور سورۃ آل عمران میں "قُلْ اِنْ تُخْفُوْا مَا فِیْ صُدُوْرِكُمْ اَوْ تُبْدُوْهُ یَعْلَمْهُ اللّٰهُ وَ یَعْلَمُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِی الْاَرْضِ وَ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" بھی ہے کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں قدرت کے ساتھ ختم ہونا اور آیت آل عمران میں علم کے ساتھ ختم کیا جانا

سب سے پہلے ذہن میں آتا ہے اوراس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ سورۃ البقرۃ کی آیت میں زمین اوراُس کے موجودات کو پیدا کرنے کی خبر دہی اس اعتبار کے ساتھ شامل تھی کہ وہ تمام کائنات ارضی اہل ارض کے حاجات کے مناسب حال اوراُن کی بہبود اور فوائد کے مطابق ہے اور یہ بیان بھی اس آیت میں موجود تھا کہ آسمانوں کی آفرینش مستوی اور محکم انداز پر بلا کسی تفاوت کے کی گئی ہے لہٰذا یہ بات واجب تھی کہ اس صفت کا خالق اپنے فعل سے کلی اور جزئی اور مجمل اور مفصل طریقہ پر باخبر اور دانا اس واسطے اس آیت کا صفت علم کے ساتھ ختم کرنا ہی مناسب ہوا۔ اور آل عمران کی آیت چونکہ کفار سے دوستی کرنے کے بارہ میں وعید کے سیاق پر آئی تھی اوراُس میں علم کے ساتھ تعبیر کرنا عذاب وثواب کے بدلہ دینے کے لئے کنایۃ کے طور پر رکھا گیا تھا بدینہ وجہ اُسے صفت قدرت پر ختم کرنا مناسب ٹھہرا۔ اوراسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "وَاِنْ مِّنْ شَیْئٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ وَلٰکِنْ لَّا تَفْقَھُوْنَ تَسْبِیْحَھُمْ اِنَّہٗ کَانَ حَلِیْمًا غَفُوْرًا" کہ اس جگہ اشیاء کی تسابیح (تسبیح خوانی) کے ذکر سے بعد کلام کو حلم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کرنا بادی الرائے میں غیر ظاہر امر ہے۔ اوراس کی حکمت کے بارہ میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ ''جس صورت میں تمام چیزیں خدا کی تسبیح (پاکی بیان) کرنے والی ہیں اوراُن کے حق میں کوئی عصیاں (گنہگاری) نہیں ہے حالانکہ تم لوگ (انسان) معصیت کیا کرتے ہو لہٰذا آیت کو حلم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کیا تاکہ عصیان کے معنی کی رعایت ہو جائے جو کہ آیت میں مقدر ہیں اوراس کا ثبوت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ لَوْ لَا بَھَائِمُ رُتَّعٌ وَشُیُوْخٌ رُکَّعٌ وَاَطْفَالٌ رُضَّعٌ لَصُبَّ عَلَیْکُمُ الْعَذَابُ صَبًّا وَلَرُضَّ رَضًّا یعنی اگر چرنے والے چرند اور خمیدہ پشت بڈھے اور شیر خوار بچے نہ ہوتے تو بے شک تم لوگوں پر بے شمار عذاب نازل ہوتا اور ہر آئینہ تم عذاب میں جکڑ دیئے جاتے''۔

اور کہا گیا ہے کہ یہاں عبارت کی تقدیر ہے خدا تعالیٰ مسبحین کی کمی کرنے سے درگزر کرنے والا اوراُن کے گناہوں کو معاف کرنے والا ہے''۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ اس جگہ عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ ''خدا تعالیٰ ان مخاطب لوگوں کی حرکت کو برداشت کرنے والا ہے جو کہ خدا کی نشانیوں اور عبرت دلانے والی باتوں پر غور کرنا چھوڑ کر تسبیح کو پوری طرح نہیں سمجھتے اور یہ نہیں کرتے کہ خداوند پاک نے جو باتیں اپنی مخلوقات میں ودیعت رکھی ہیں۔ اور جن کے علم سے تنزیہ باری کا علم حاصل ہوتا ہے اُن کو جیسا کہ اُن کی معرفت کا حق ہے اُسی طرح شناخت کریں۔

(۳) قرآن شریف میں بعض فواصل ایسے آئے ہیں جن کا اس میں اور کوئی نظیر ہی نہیں ملتا۔ مثلاً خدا تعالیٰ نے سورۃ النور میں آنکھیں جھکا لینے کا حکم دینے کے بعد فرمایا ہے: "اِنَّ اللّٰہَ خَبِیْرٌ بِمَا یَصْنَعُوْنَ" اور دعا استجابۃ کا حکم فرمانے کے بعد ارشاد کیا "لَعَلَّھُمْ یَرْشُدُوْنَ" کہا گیا ہے کہ اس دوسری آیت میں لیلۃ القدر کی تعریض ہے اس وجہ سے کہ اس کا ذکر رمضان کے ذکر سے بعد میں کیا گیا ہے یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ شاید وہ لوگ شب قدر کی معرفت کی جانب راہ پائیں۔

تصدیر اس بات کا نام ہے کہ فاصلہ کا لفظ بعینہٖ ویسا ہی لفظ ہو جو کہ آیت کے شروع میں پہلے آچکا ہے۔ اس تصدیر کا ایک اور نام ردالعجز علی الصدر بھی ہے۔ اور ابن المعتز کا بیان ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں۔

اول یہ کہ فاصلہ کا آخر اور صدر کلام کا آخری کلمہ دونوں باہم موافق ہوں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اَنْزَلَہٗ بِعِلْمِہٖ وَالْمَلَائِکَۃُ یَشْھَدُوْنَ وَکَفٰی بِاللّٰہِ شَھِیْدًا"۔

دوم یہ صدر کلام کا اول کلمہ فاصلہ کے آخری کلمہ سے موافق ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "وَهَبْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً اِنَّكَ اَنْتَ الْوَهَّابُ"، اور "قَالَ اِنِّیْ لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِیْنَ" اور تیسری قسم یہ ہے کہ فاصلہ کا اخیر کلمہ صدر کلام کے کسی نہ کسی کلمہ کے موافق ہو۔ جیسے "وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِیْنَ سَخِرُوْا مِنْهُمْ مَا كَانُوْا بِهٖ یَسْتَهْزِءُوْنَ".

یَسْتَهْزِءُوْنَ اور "اُنْظُرْ كَیْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ وَلَلْاٰخِرَةُ اَكْبَرُ دَرَجٰتٍ وَّاَكْبَرُ تَفْضِیْلًا".

اور "قَالَ لَهُمْ مُّوْسٰی وَیْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوْا عَلَی اللّٰهِ كَذِبًا...... وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرٰی".

اور "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا".

اور توشیح اس بات کو کہتے ہیں کہ اول کلام میں کوئی ایسی بات ہو جو کہ قافیہ کی مستلزم ہوتی ہے۔ توشیح اور تصدیر کے مابین فرق یہ ہے کہ توشیح کی دلالت معنوی ہوتی ہے اور تصدیر کی دلالت لفظی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی اٰدَمَ......" میں "اِصْطَفٰی" کا لفظ اس بات پر لفظی حیثیت سے کبھی یہ دلالت نہیں کرتا کہ اس آیت کا فاصلہ "الْعَالَمِیْنَ" ہوگا کیونکہ اصطفٰی کا لفظ العالمین کے لفظ سے جداگانہ ہے۔ مگر معنی کی جہت سے ضرور دلالت کر رہا ہے اس واسطے کہ اصطفٰی کے لوازم میں سے ایسی شے کا ہونا معلوم ہے جو کہ اپنی جنس پر برگزیدہ اور چیدہ ہو اور ان مصطفین کی جنس ہیں اہل عالم۔ یا مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاٰیَةٌ لَّهُمُ الَّیْلُ نَسْلَخُ......" کہ اس بارہ میں ابن ابی الاصبع نے کہا ہے " جو شخص اس سورۃ کا حافظ اور اس بات کو سمجھنے والا ہے کہ اس سورۃ کی آیتوں کے مقاطع نون مردفہ ہیں اور پھر آیت کے صدر (آغاز) میں لیل (رات) سے نہار (دن) کا انسلاخ (برآمد ہونا) سنا تو وہ معلوم کر لے گا کہ اس آیت کا فاصلہ مُظْلِمُوْنَ ہوگا کیونکہ جس شخص نے اپنی لیل سے نہار کا اسلاخ کیا وہ ظلمت میں داخل ہو گیا (یعنی "اَظْلَمَ" بمعنی در ظلمت شد) غرضیکہ اسی سبب سے اس بدیع کا نام توشیح رکھا گیا۔ اس واسطے کہ جب کلام کے اول (آغاز) نے اس کے آخر یعنی انجام پر دلالت کی تو اس کے معنی بمنزلہ وشاح (زیور) کے ٹھہرائے گئے اور کلام کا اوّل و آخر گردن اور کمر کی جگہ تصور کیا گیا جن کے گرد زیور کا حلقہ ہوتا ہے اب رہا ایغال اس کا بیان اطناب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے۔

فصل: فن بدیع کے عالموں نے سجع کو اور اسی کے مانند فواصل کو بھی کئی قسموں پر تقسیم کیا ہے۔ جو حسب ذیل ہیں۔ مطرف، متوازی، مرصع، متوازن اور متماثل۔

مطرف: اس کو کہتے ہیں کہ دو فاصلے وزن میں باہم مختلف ہوں اور حروف سجع میں باہم متفق مثلاً قولہ تعالیٰ "مَا لَكُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا".

متوازی: اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن اور قافیہ کی جہتوں سے باہم متفق ہوں اور پہلے فاصلہ میں جو لفظ ہے وہ دوسرے فاصلہ کے لفظ سے وزن اور تقفیہ (قافیہ بندی) میں مقابلہ نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فِیْهَا سُرُرٌ مَّرْفُوْعَةٌ وَّاَكْوَابٌ مَّوْضُوْعَةٌ".

متوازن: اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن میں بغیر خیال تقفیہ کے ہموزن اور موافق ہوں۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَنَمَارِقُ مَصْفُوْفَةٌ وَّزَرَابِیُّ مَبْثُوْثَةٌ".

مرصع: وہ ہے کہ دو فاصلے وزن اور تقفیہ دونوں جہتوں سے متفق ہوں اور جو بات پہلے فاصلہ میں ہے وہ دوسرے

فاصلہ کی بات سے ویسی ہی مقابل واقع ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّ اِلَیْنَـا اِیَابَهُـمْ ثُـمَّ اِنَّ عَلَیْنَا حِسَابَهُمْ" "اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ وَّاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ"۔

اور متماثل وہ ہے جو کہ تقفیۃ کے بغیر دوسرے فاصلہ کے ساتھ وزن میں مساوی ہو اور پہلے فاصلہ کے افراد دوسرے فاصلہ کے افراد کے مقابلہ میں پڑیں۔ اسی وجہ سے متماثل کی نسبت مرصع کے جانب ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ متوازن کی نسبت متوازی کی طرف ہوا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَاٰتَیْنٰهُمَا الْکِتٰبَ الْمُسْتَبِیْنَ وَهَدَیْنٰهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" کہ یہاں کتاب اور صراط کے دونوں لفظ باہم متوازن ہیں اور ایسے ہی مستبین اور مستقیم کے الفاظ بھی متوازن ہیں لیکن وہ آخری حرف میں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئے ہیں۔

فصل: متذکرہ بالا بیانات کے بعد اب صرف دو بدیعی نوعیں فواصل سے تعلق رکھنے والی باقی رہ گئیں جو حسب ذیل ہیں:

اوّل تشریع: ابن ابی الاصبع نے اس کا نام توأم رکھا ہے۔ اور اس کی اصل یہ ہے کہ شاعر اپنے بیت (شعر) کو فن عروض کے دو وزنوں پر یوں بنا کرے کہ اگر اُس میں سے ایک یا دو جز ساقط کر دیئے جائیں تو باقی ماندہ حصہ دوسرے وزن کا ایک بیت ہو جائے۔ ایک قوم نے کہا کہ نوع تشریع صرف فن شعر کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ وہ نثر میں بھی ہوتا ہے اور یوں کہ نثر کلام ایسے دو سجع کے فقروں پر مبنی ہوا کرتا ہے کہ اُن میں سے اگر صرف ایک ہی فقرہ پر اقتصار کر لیا جائے تو بھی کلام تام اور مفید رہے۔ اور اگر اس کے ساتھ دوسرا اسجعۃ بھی لاحق کر دیا جائے تو وہ کلام تمام اور مفید ہونے میں اپنی حالت پر رہے گا۔ اور اسی کے ساتھ جس قدر لفظی زیادتی ہوئی ہے۔ اتنے زائد معنی دے گا۔ ابن ابی الاصبع کا قول ہے "سورۃ الرحمٰن کا بیشتر حصہ اسی باب سے آیا ہے کیونکہ اس کی آیتوں میں اگر دو فاصلوں میں سے صرف ایک پہلے ہی فاصلہ پر "فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ" کو چھوڑ کر اقتصار کر لیا جائے تو بھی کلام تام اور مفید رہے گا۔ اور دوسرے فاصلہ سے محض اُس کی تکمیل ہوگئی ہے۔ اور اُس نے تقریر اور توبیخ کے ایک زائد معنی کا فائدہ دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن ابی الاصبع کی یہ تمثیل ٹھیک اور مطابق نہیں ہے۔ بہتر یہ تھا کہ مثال میں ایسی آیتیں پیش کی جائیں۔ جن کے اثبات میں کوئی ایسی بات ہوئی ہو جو کہ فاصلہ ہونے کے واسطے صحیح ہوتی۔ جیسے قولہ تعالیٰ "لِتَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" "وَاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا" یا اس کے مشابہ اور آیات۔

اور نوع دوم ہے استلزام۔ اس کو لزوم مالا یلزم کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شعر یا نثر کلام میں عدم کلفت کے حرف روی سے پہلے ایک یا دو حرفوں کا التزام کر لیا جائے۔ ایک حرف کے التزام کی مثال ہے "فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْهَرْ وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ" کہ یہاں راحرف روی سے قبل ھا کا التزام کیا ہے۔ اور اسی کی مثال ہے "اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ ......" کہ اُن میں کاف سے قبل را کا التزام کیا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَلَآ اُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوَارِ الْکُنَّسِ" میں سین حرف روی سے قبل نون مشددہ کا التزام ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاللَّیْلِ وَمَا وَسَقَ وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ" میں قاف سے پہلے سین کا التزام ہے اور دو حرفوں کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَالطُّوْرِ وَکِتٰبٍ مَّسْطُوْرٍ" اور "وَمَآ اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّکَ بِمَجْنُوْنٍ وَاِنَّ لَکَ لَاَجْرًا غَیْرَ مَمْنُوْنٍ" اور "بَلَغَتِ التَّرَاقِیَ وَقِیْلَ مَنْ رَاقٍ وَّظَنَّ اَنَّهُ

"الفراق" اور تین حروف کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "تَذَكَّرُوْا فَاِذَا هُمْ مُبْصِرُوْنَ وَاِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوْنَهُمْ فِى الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُوْنَ"۔

تنبیہیں: (۱) اہل بدیع کا قول ہے "سجع یا اُس کے مثل کلام میں احسن وہ کلام ہوتا ہے جس کے قرائن باہم مساوی ہوں۔ جیسے "فِىْ سِدْرٍ مَخْضُوْدٍ وَطَلْحٍ مَنْضُوْدٍ وَظِلٍّ مَمْدُوْدٍ" اور اس کے بعد خوبی میں اُس سجع کا نمبر ہے۔ جس کا دوسرا قرینہ طویل ہو جائے۔ مثلاً "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى" یا تیسرا قرینہ طول پکڑے۔ جیسے "خُذُوْهُ فَغُلُّوْهُ ثُمَّ الْجَحِيْمَ صَلُّوْهُ ثُمَّ فِىْ سِلْسِلَةٍ......"۔

اور ابن الاثیر کا بیان ہے کہ دوسرے قرینہ میں مساوات کا ہونا احسن ہے ورنہ تھوڑا سا طویل ہونا چاہئے اور تیسرے قرینہ کے بارہ میں بہت طویل ہونا خوب تر ہے۔ خفاجی کہتا ہے یہ بات جائز نہیں کہ دوسرا قرینہ پہلے قرینہ سے بہت قصیر ہو۔

(۲) علما کا قول ہے کہ خوب ترین سجع وہ ہے جو کہ قصیر (چھوٹا) ہو کیونکہ کلام کی کمی بیشی (انشا پرداز) کی قوت (انشا) پر دلالت کیا کرتی ہے۔ اور کم از کم ایک ایسے سجع میں دو کلمے ہونے چاہئیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ "يٰاَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَاَنْذِرْ......" اور "وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا......" اور "وَالذّٰرِيٰتِ ذَرْوًا......" اور "وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا......" اور بڑے سے بڑا سجع وہ ہے جو کہ دس کلموں سے زائد کا ہو جیسے کہ قرآن کی بیشتر آیتیں ہیں اور ان دونوں کے مابین جس قدر سجعے ہیں وہ سب متوسط ہیں۔ جس طرح سورۃ القمر کی آیت۔

(۳) زمخشری نے اپنی کتاب کشاف قدیم میں بیان کیا ہے "اکیلے فواصل ہی کی محافظت پسندیدہ نہیں ہوتی مگر یہ کہ اُس کے معانی کو اپنے انداز بیان پر اُس طریقہ سے باقی رکھیں جس کو خوبی نظم اور کلام کا پورا ہونا چاہتا ہے۔ ورنہ جس وقت معانی کا لحاظ نہ کر کے محض لفظ کی خوبی کا اہتمام کیا جائے۔ اور اُس کے مودا کی طرف نظر ہی نہ کریں تو یہ بات بلاغت کی اقسام میں سے نہیں ہے۔ چنانچہ اسی قاعدہ کی بنا پر کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ" میں "بِالْاٰخِرَةِ" کی تقدیم صرف فاصلہ کے لحاظ سے نہیں کی گئی ہے۔ بلکہ یہاں اختصاص کی رعایت بھی رکھی گئی ہے۔

(۴) چونکہ فواصل کا مبنی وقف پر ہے اس لئے اُن میں مرفوع کا مقابلہ مجرور کے ساتھ یا اس کے برعکس ہونا مناسب اور جائز ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّا خَلَقْنٰهُمْ مِّنْ طِيْنٍ لَّازِبٍ" قولہ تعالیٰ "عَذَابٌ وَّاصِبٌ" اور "شِهَابٌ ثَاقِبٌ" کے ساتھ آیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ" قولہ "قَدْ قُدِرَ" "سِحْرٌ" اور "مُسْتَمِرٌّ" کے مقابلہ میں واقع کیا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُوْنِهٖ مِنْ وَّالٍ" قولہ تعالیٰ "وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ" کے ساتھ آیا ہے۔

(۵) قرآن شریف میں بکثرت فواصل کو حروف مد و لین اور الحاقِ نون کے ساتھ ختم کیا گیا ہے۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ساتھ تطریب (طرب انگریزی) پر قابو پایا جائے۔ جیسا کہ سیبویہ کا قول ہے کہ اہل عرب ترنم کرنے کی حالت میں کلموں کے ساتھ الف یا اور نون کا الحاق کیا کرتے ہیں کیونکہ اُن کا ارادہ آواز میں کشش کرنے کا ہوا کرتا ہے اور جس وقت وہ ترنم نہیں کرتے۔ اُس وقت ان حروف کا الحاق ترک کر دیتے ہیں۔ اور قرآن شریف میں یہ (ترنم یا الحاق) نہایت عمدہ موقف اور شیریں ترین مقطع پر آیا ہے۔

(۶) فواصل کے حروف متماثل ہوتے ہیں یا متقارب۔ متماثل کی مثال ہے: "وَالطُّوْرِ وَكِتَابٍ مَّسْطُوْرٍ فِي رَقٍّ مَّنْشُوْرٍ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُوْرِ"۔

متقارب کی مثال ہے "اَلرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" اور "قٓ وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِيْدِ بَلْ عَجِبُوْا اَنْ جَآءَهُمْ مُّنْذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُوْنَ هٰذَا شَيْءٌ عَجِيْبٌ" امام فخر الدین اور اُن کے سوا دیگر لوگوں کا قول ہے کہ قرآن شریف کے فواصل ان دونوں قسموں سے خارج نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ اُن کا انحصار متماثلہ اور متقاربہ کے احاطہ میں ہوا کرتا ہے۔ امام فخر الدین کہتا ہے۔ اور اسی بات کے ذریعہ سے سورۃ الفاتحہ کو مع بسم اللہ کے۔ اور "صِرَاطَ الَّذِيْنَ. اِلٰى اٰخِرِهَا" کو ایک آیت قرار دے کر سات آیتوں کی سورۃ شمار کرنے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب امام ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر مرجح بنایا جاتا ہے اس لئے کہ جس شخص نے "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" کو چھٹی آیت گردانا ہے اُس کا قول اس طور سے رد کیا گیا ہے کہ وہ سورۃ کی دیگر تمام آیتوں کے فواصل سے نہ تو متماثلہ کے ذریعہ سے نہ اور مقاربتہ کے وسیلہ سے کسی طرح بھی مشابہ نہیں ہوتی حالانکہ فواصل میں تشابہ کی رعایت لازمی امر ہے۔

(۷) فواصل میں تضمین اور ایطاء کی کثرت اس وجہ سے پائی جاتی ہے کہ یہ دونوں باتیں نثر عبارت میں کوئی عیب نہیں ہیں۔ اگرچہ نظم میں ان کو عیب شمار کیا گیا ہے تضمین اس بات کا نام ہے کہ مابعد الفاصلہ اُس کے ساتھ متعلق ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِنَّكُمْ لَتَمُرُّوْنَ عَلَيْهِمْ مُّصْبِحِيْنَ وَبِالَّيْلِ" اور ایطاء تکرار الفاصلہ بلفظھا کو کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا" سورۃ الاسرا میں کہ اس کے بعد کی دو آیتیں اور بھی اسی فاصلہ کے ساتھ ختم کی ہیں۔

ساٹھویں نوع

سورتوں کے فواتح

ابن ابی الاصبع نے اس بارہ میں ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اُس کا نام اَلْخَوَاطِرُ السَّوَانِحُ فِي اَسْرَارِ الْفَوَاتِحِ رکھا ہے۔ اور میں اس نوع کے تحت میں اُس کتاب کا ملخص مع کچھ زائد باتوں کے جو دیگر کتب سے لی گئی ہیں درج کرتا ہوں۔

خداوند کریم نے قرآن شریف کی سورتوں کا افتتاح کلام کی دس انواع کے ساتھ فرمایا ہے اور کوئی سورۃ ایسی نہیں جو اُن دس انواع میں سے کسی نہ کسی نوع سے خارج ہو۔ کلام کی پہلی نوع خدا تعالیٰ کی ثناء کرنا ہے اور ثناء کی دو قسمیں ہیں۔ اول خدا تعالیٰ کے لئے صفات مدح کا اثبات۔ اور دوم صفاتِ نقص کی اُس سے نفی اور خدا تعالیٰ کی تنزیہ ایسی صفتوں سے۔ چنانچہ قسم اول کی قبیل سے پانچ سورتوں میں تحمید (الحمد کہنے) اور دو سورتوں میں تبارک (کہنے کے ساتھ) ابتدا ہوئی ہے۔ اور قسم دوم کے متعلق سات سورتوں میں تسبیح کے ساتھ ابتدا ہونا ہے۔

الکرمانی متشابہ القرآن کے بیان میں کہتا ہے کہ "تسبیح ایک ایسا کلمہ ہے جس کے ساتھ اللہ پاک نے استیثار فرمایا ہے

(یعنی اُسے بہت کثرت کے ساتھ یا بالکل اپنی ہی ذات کے لئے پسند اور استعمال کیا ہے) چنانچہ سورۃ بنی اسرائیل کو مصدر کے ساتھ آغاز فرمایا کیونکہ مصدر اصل شئے ہے۔ پھر سورۃ الحدید اور سورۃ الحشر میں صیغۂ ماضی کا استعمال فرمایا اس لئے کہ ماضی کا زمانہ حال واستقبال کے دونوں زمانوں سے اسبق ہے۔ ازاں بعد سورۃ الجمعہ اور سورۃ التغابن میں مضارع کا صیغہ برتا۔ اور سب سے بعد سورۃ الاعلیٰ میں امر کا صیغہ استعمال کر کے اس کلمہ کا اس کی جمیع جہات سے استیعاب کرلیا۔

دوسری نوع حروفِ تہجی ہیں۔ ان کے ساتھ اُنتیس سورتوں کو آغاز کیا ہے۔ اور اس کا مکمل اور بالاستیعاب بیان متشابہ کی نوع میں پہلے کر دیا گیا ہے اور آئندہ مناسبات کی نوع میں اس کی مناسبات کی طرف بھی اشارہ آئے گا۔

تیسری نوع نداء ہے یہ دس سورتوں میں آئی ہے۔ پانچ سورتوں میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ندا کیا ہے۔ احزاب، طلاق، تحریم، مزمل اور مدثر ہیں۔ اور پانچ سورتوں میں امت کو نداء کی گئی ہے۔ النسآء، المائدہ، الحج، الحجرات اور الممتحنہ۔

چوتھی نوع خبریہ جملے ہیں۔ مثلاً "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ" "بَرَآءَۃٌ مِّنَ اللّٰہِ" "اَتٰی اَمْرُ اللّٰہِ" "اِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُھُمْ" "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" "سُوْرَۃٌ اَنْزَلْنٰھَا" "تَنْزِیْلُ الْکِتَابِ" "اَلَّذِیْنَ کَفَرُوْا" "اِنَّا فَتَحْنَا" "اِقْتَرَبَتِ السَّاعَۃُ" "اَلرَّحْمٰنُ" "قَدْ سَمِعَ اللّٰہُ" "اَلْحَآقَّۃُ" "سَاَلَ سَائِلٌ" "اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوْحًا" "لَآ اُقْسِمُ" دو جگہوں میں "عَبَسَ" "اِنَّا اَنْزَلْنٰہُ" "لَمْ یَکُنْ" "اَلْقَارِعَۃُ" "اَلْھٰکُمُ" "اِنَّا اَعْطَیْنٰکَ" کہ یہ سب بتیس سورتیں ہیں۔

پانچویں نوع ہے قسم اور اس کے ساتھ پندرہ سورتوں کا آغاز ہوا ہے۔ ازانجملہ ایک سورۃ ایسی ہے جس میں ملائکہ کی قسم کھائی گئی ہے اور وہ سورۃ والصافات ہے، دو سورتوں میں افلاک کی قسم کھائی ہے بروج اور الطارق میں۔ چھ سورتوں میں لوازمِ فلک کی قسم وارد ہوئی ہے۔ النجم میں "ثریا" کی قسم کھائی گئی ہے۔ الفجر میں دن کے مبداء کی قسم ہے الشمس میں آیۃ النہار کی قسم کھائی ہے۔ اللیل میں زمانہ کے نصف حصہ کی قسم ہے۔ الضحیٰ میں ان کے نصف حصہ کی، العصر میں دن کے آخری حصہ کی یا جملۃً (تمام) زمانہ کی قسم کھائی گئی ہے۔ اور دو سورتوں میں ہوا کی قسم کھائی گئی ہے جو کہ منجملہ اربعہ عناصر کے ایک عنصر ہے یہ والذاریات اور والمرسلات کی سورتیں ہیں۔ ایک سورۃ میں مٹی کی قسم ہے۔ اور یہ بھی ایک عنصر ہے یعنی سورۃ الطور میں۔ اور سورۃ والتین میں نبات (روئیدگی) کی قسم ہے۔ سورۃ والنازعات میں حیوان ناطق کی قسم کھائی گئی ہے۔ اور سورۃ والعادیات میں چرند جانوروں کی قسم ہے۔

چھٹی نوع کلام کی شرط ہے، اور یہ سات سورتوں میں آئی ہے۔ الواقعہ، المنافقون، التکویر، الانفطار، الانشقاق، الزلزلۃ اور النصر میں۔ نوع ہفتم امر ہے اور یہ چھ سورتوں میں آیا ہے۔ قل اوحی، اقرا، قل یا ایہا الکافرون، قل ھو اللہ احد، قل اعوذ۔ یعنی معوذتین کی سورتیں۔ آٹھویں نوع ہے استفہام اور اس کا وقوع چھ سورتوں میں ہے۔ ہل اتی، عم یتساءلون، ہل اتاک، الم نشرح، الم تر۔ اور ارایت۔ نویں نوع ہے دعا اور یہ صرف تین سورتوں کے آغاز میں آئی ہے۔ ویل للمطففین، ویل لکل ہمزۃ اور تبت۔ دسویں نوع کلام کی تعلیل ہے اور وہ محض ایک سورۃ لایلاف قریش کی ابتداء میں آئی ہے۔ ابوشامۃ نے فواتح سور کو اسی طرح پر جمع کیا اور کہا ہے کہ "ہم نے دعا کی قسم میں جن سورتوں کا ذکر کیا ہے اُن کی نسبت یہ بھی جائز ہوسکتا ہے کہ انہیں "خبر" کے ساتھ ذکر کیا جائے (یعنی جملۂ خبریہ شمار ہوں) اور اسی طرح ثناء بھی تمام تر خبر ہی ہے۔ باستثنائے سبح کے کیونکہ وہ امر کی قسم میں داخل ہوتا ہے۔ اور سبحان کا لفظ امر اور خبر دونوں کا احتمال رکھتا ہے"۔ ابوشامۃ نے اس تفصیل کے

جیسا کہ یہ مضمون ذیل کے دو بیتوں میں نظم بھی کر دیا ہے

اَثْنٰی عَلٰی نَفْسِہٖ سُبْحَانَہٗ بِثُبُوْتٍ
اَلْحَمْدِ وَالسَّلْبِ لَمَّا اسْتَفْتَحَ السُّوَرَا
وَالْاَمْرِ وَالشَّرْطِ وَالتَّعْلِیْلِ وَالْقَسَمِ الدُّعَا
حُرُوْفَ التَّھَجِّیْ اسْتَفْہِمِ الْخَبَرَا

''خداوند کریم نے سورتوں کا افتتاح کرتے ہوئے اپنی ذات پاک کی ثناء ثبوت اور سلب حمد' امر' شرط' تعلیل' قسم' دعا' حروف تہجی' استفہام اور خبر کے ساتھ کی ہے''۔

اہل بیان کا قول ہے۔ حسن الابتداء بلاغت کی جان ہے۔ حسن الابتداء اس بات کا نام ہے کہ کلام کے آغاز میں خوبی عبارت اور پاکیزگی لفظ کا بہت بڑا خیال رکھا جائے کیونکہ جس وقت کوئی کلام کانوں میں پڑنا شروع ہوا۔ اگر اس وقت عبارت کا چہرہ درست ہوا تو ضرور ہے کہ سننے والا بڑی توجہ سے وہ کلام سنے اور اُسے اپنے ذہن میں محفوظ رکھنے کی کوشش کرے گا۔ ورنہ عبارت کا چہرہ خراب ہونے کی صورت میں باقی کلام خواہ کتنا ہی پاکیزہ ہو سامع کو ابتدا کے بھونڈے الفاظ سن کر کچھ ایسی نفرت ہوگی کہ وہ کبھی اُس کو سننا گوارا نہ کرے گا۔ اسی وجہ سے یہ ضروری بات ہے کہ آغاز کلام میں بہتر سے بہتر' شیریں' سلیس' خوشنما اور معنی کے اعتبار سے صحیح تر اور واضح' تقدیم و تاخیر' اور تعقید سے خالی' التباس اور عدم مناسبت سے بری لفظ لایا جائے۔ اور کلام مجید کی سورتوں کے فواتح بہترین وجوہ پر نہایت بلیغ اور کامل ہو کر آئے ہیں۔ مثلاً تحمیدات' حروف تہجی' اور ندا' وغیرہ۔ اور کلام کے عمدہ ابتدا کی ایک خاص ترین نوع براعۃ الاستہلال نامی بھی ہے۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ آغازِ کلام اُس چیز پر شامل ہو جو کہ متکلم فیہ کے مناسب حال ہے۔ اور اُس میں باعث سیاق کلام کا اشارہ موجود ہو۔ چنانچہ اس بارہ میں سب سے اعلیٰ اور احسن نمونہ سورۃ الفاتحہ ہے جو کہ قرآن کریم کا مطلع اور اُس کے تمام مقاصد پر مشتمل ہے بیہقی نے اس بات کو اپنی کتاب شعب الایمان میں بیان کیا ہے وہ کہتا ہے ''ابوالقاسم بن حبیب نے محمد بن صالح بن بانی سے اور اُس نے حسین بن الفضل سے بواسطہ عفان بن مسلم' از ربیع بن صبیح حسن نے کہا ''خداوند کریم نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائی ہیں اور اُن سب کے علوم چار کتابوں توریت' انجیل' زبور اور قرآن میں ودیعت رکھ دیے ہیں پھر توریت' انجیل اور زبور کے علوم قرآن میں ودیعت رکھے اور علوم القرآن کو اُس کے حصہ مفصل میں امانت رکھا اور مفصل کے جملہ علوم صرف سورۃ فاتحۃ الکتاب میں ودیعت فرما دیے لہٰذا جو شخص فاتحۃ الکتاب کی تفسیر معلوم کرلے گا وہ گویا تمام کتب منزلہ کی تفسیر سے واقف ہو جائے گا''۔ اس حدیث کی توجیہ اس طرح پر کی گئی ہے کہ جس قدر علوم پر قرآن حاوی ہے اور جو علوم قیامِ مذاہب کے ارکان ہیں وہ صرف چار علم ہیں۔

اول علم اصول۔ اس کا مدار خدا تعالیٰ کی معرفت اور اُس کی صفات کے پہچاننے پر ہے اور اسی کی جانب "رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" اور "الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ اور نبوتوں کی شناخت پر بھی۔ ان کی جانب "اَلَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ" کے جملہ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ اور معاد یعنی خدا کی طرف لوٹ کر جانے کا علم ہونے پر اس کی طرف "مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ" کے جملہ سے اشارہ ہوا ہے۔

دوم علم عبادات اور جس کی طرف "اِیَّاکَ نَعْبُدُ" اشارہ کر رہا ہے۔

سوم علم سلوک۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ نفس کو آداب شرعیہ کے برتنے اور خداوند عالم کی طاعت وفرمان پذیری کرنے پر آمادہ کیا جائے اور اس کی جانب "اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ اور اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ"۔

چوتھا علم قصص ہے یعنی گزشتہ زمانوں اور رفتہ قوموں کے حالات اور تاریخ کا علم تاکہ اس بات پر مطلع ہونے والے کو اطاعت الٰہی کرنے والوں کی سعادت اور نافرمانوں اور کافروں کی شقاوت کا علم ہو اور قولہ تعالیٰ "صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَاالضَّآلِّیْنَ" سے اس کی سمت اشارہ کیا گیا ہے۔ غرضیکہ سورۃ الفاتحہ میں قرآن کے تمام مقاصد پر آگاہ کر دیا گیا ہے اور یہ بات براعۃ الاستہلال کی غایت ہے جس کے ساتھ ہی سورۃ الفاتحہ کا عمدہ الفاظ اور دل پسند مقاطع پر مشتمل ہونا اور بھی سونے میں سہاگہ بن گیا ہے اور وہ انواع بلاغت پر بخوبی حاوی ہے اور اسی طرح سورۃ اقراء کا شروع بھی سورۃ الفاتحہ کے مانند تمام ایسی ہی خوبیوں پر شامل ہے۔ اُس میں براعۃ الاستہلال موجود ہے۔ کیونکہ وہ سب سے پہلے نازل ہونے والا قرآن ہے اور اُس میں قرأت اور خدا تعالیٰ کے نام سے بداءت (شروع کرنے) کا حکم دیا گیا ہے' اِس میں احکام کے علم کی طرف اشارہ ہے' توحید باری تعالیٰ اور اُس کی ذات وصفات کے اثبات پر زور دیا گیا ہے۔ صفت ذات اور صفت فعل کا بیان ہے۔ اصول دین اور اُس کے متعلق اخبار کی طرف قولہ تعالیٰ "عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ" کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ سورۃ اقراء عنوان القرآن کے نام سے موسوم کرنے کی مستحق اور لائق ہے کیونکہ کتاب کا عنوان اُس کتاب کے تمام مقاصد کو بہت ہی مختصر عبارت میں اپنے آغاز میں جمع کرتا ہے۔

نوع اکسٹھ

سورتوں کے خواتم

یہ بھی فواتح ہی کی طرح حسن وخوبی میں طاق ہیں اس لئے کہ یہ کلام کے وہ مقامات ہیں جو آخر میں گوش زد ہوا کرتے ہیں۔ اور اسی باعث سے یہ سامع کو انتہائے کلام کا علم حاصل کرانے کے ساتھ معانی بدیعہ کے بھی متضمن ہو کر آئے ہیں یہاں تک کہ اُن کے سننے سے پھر نفس کو بعد میں ذکر کی جانے والی بات کا کوئی شوق یا انتظار باقی نہیں رہ جاتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سورتوں کے خاتمے' دعاؤں' نصیحتوں' فرائض' تحمید' تہلیل' مواعظ' وعد اور وعید وغیرہ امور میں سے کوئی نہ کوئی امر ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً سورۃ الفاتحہ کے خاتمہ میں پورے مطلوب کی تفصیل کر دی گئی ہے یوں کہ اعلیٰ درجہ کی مطلوب شے وہ ایمان ہے جو کہ خدا کا غضب نازل کرنے والی معاصی کی آلودگی اور گمراہی سے محفوظ ہو۔ اور ان سب باتوں کی تفصیل خداوند کریم نے اپنے قول "اَلَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ" کے ساتھ کر دی ہے۔ اس سے مراد مومن لوگ ہیں اور اسی واسطے انعام کو مطلق بلاکسی قید کے وارد کیا تاکہ وہ ہر ایک انعام کو شامل ہو جائے کیونکہ جس پر خدا تعالیٰ نے ایمان کی نعمت کا انعام

کیا گویا اُس پر ہر ایک نعمت نازل فرمادی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان تمام نعمتوں کو اپنی تبعیت میں رکھتا ہے۔

اس کے بعد خداوند کریم نے اُن مومن لوگوں کا وصف اپنے قول "غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ" کے ساتھ فرمایا یعنی یوں کہا کہ اُن لوگوں نے مطلق نعمتوں کو جو کہ ایمان ہے اور خدا تعالیٰ کے غضب اور گمراہی سے سلامت رہنے کو باہم جمع کرلیا ہے اس واسطے کہ غضبِ الٰہی اور گمراہی کے اسباب ہیں گناہ اور خدا تعالیٰ کی حدود سے آگے بڑھنا۔ اور اس کے سوا خواتم سورتہائے قرآن میں دعا آنے کی مثال سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتیں ہیں' وصایا (نصیحتوں اور ہدایتوں) کی نظیر سورۃ آل عمران کا خاتمہ ہے یعنی قولہ تعالیٰ "يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا......" فرائض پر ختم ہونے کی مثال سورۃ النساء کا اختتام ہے۔ اُس میں خوبی اختتام کی بات موت کے احکام کا بیان ہے کیونکہ احکامِ موت ہر ایک جاندار کا انجام کار اور سب سے اخیر میں نازل ہونے والے احکام ہیں۔ یا مثلاً سورۃ المائدہ کا خاتمہ تبجیل (بزرگی ظاہر کرنے) اور تعظیم پر ہوا ہے۔ سورۃ انعام وعدا اور وعید پر ختم ہوئی ہے۔ سورۃ الاعراف کا خاتمہ ملائکہ کی حالت بیان کر کے عبادت پر آمادہ بنانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سورۃ الانفال جہاد اور صلہ رحم (عزیزوں سے میل جول رکھنے) پر ترغیب دلانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سورۃ براءۃ کا خاتمہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت' اُن کی مدح اور تہلیل کے بیان پر کیا گیا ہے۔ سورۃ یونس کا خاتمہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلی دینے کے ساتھ ہوا ہے اور اُسی کے مانند سورۃ ہود کا بھی خاتمہ ہے۔ سورۃ یوسف کے خاتمہ میں قرآن کا وصف اور اُس کی مدح بیان ہوئی ہے۔ سورۃ رعد کا خاتمہ وعید اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کرنے والے کی تردید کے ساتھ ہوا ہے۔ اور خاتمہ سورۃ کی واضح ترین علامت سورۃ ابراہیم کا اختتام یعنی قولہ تعالیٰ "هٰذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ......" ہے۔ پھر اُسی کے مانند الاحقاف خاتمہ۔ اور اسی طرح سورۃ الحجر کا خاتمہ قولہ تعالیٰ "وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَاْتِيَكَ الْيَقِيْنُ" ساتھ جس کی تفسیر "موت" کی گئی ہے اور یہ حد درجہ کی براعت ہے۔ اور دیکھو سورۃ زلزلۃ کیونکر اہوال قیامت کے ذکر سے آغاز کی گئی اور قولہ تعالیٰ "فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ ۝ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ" پر ختم ہوئی ہے یا سب سے اخیر میں نازل ہونے والی آیت "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ" میں کس طرح کی براعت ہے اور اُس میں وفات کی مستلزم آخریت کا کیونکر پتا دیا گیا ہے۔ اور یونہی سب سے اخیر میں نازل ہونے والی سورۃ النصر میں بھی وفاۃ کا پتا دینا موجود ہے۔

اس بات کی تخریج (روایت) بخاری سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے کی ہے کہ عمرؓ نے صحابہؓ سے دریافت کیا کہ قولہ تعالیٰ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" سے کیا مراد ہے۔ صحابہؓ نے کہا "شہروں اور محلوں کا فتح ہونا"۔ عمرؓ نے کہا "ابن عباس رضی اللہ عنہ! تم کیا کہتے ہو؟ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا۔ ایک میعاد ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مقرر کی گئی اور اُن کی وفات کی خبر دی گئی ہے"۔ اور نیز بخاری نے اُسی مذکور سابق راوی (ابن عباس رضی اللہ عنہ) سے یوں روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "عمر رضی اللہ عنہ کا دستور تھا کہ وہ مجھ کو شیوخ بدر کے ساتھ صحبت میں بلایا کرتے تھے اور شیوخ میں سے کسی کو یہ بات دل میں ناگوار گزری چنانچہ اُس نے کہا "یہ لڑکا ہمارے ساتھ کیوں داخل کیا گیا بحالیکہ ہمارے بچے بھی اسی کے مانند ہیں؟"۔ عمر نے اُس کی یہ بات سن کر جواب دیا "تم کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ ہے کون؟ پھر ایک دن عمرؓ نے تمام شیوخ بدر کو طلب کر کے اُن سے کہا "قولہ تعالیٰ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" کے بارہ میں تم کیا کہتے

ہو؟'' شیوخ بدر میں سے چند لوگوں نے بیان کیا۔ ''ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ جس وقت ہم کو نصرت ملے اور کوئی فتح حاصل ہو تو اس وقت ہم خدا تعالیٰ کی حمد کریں اور اُس سے مغفرت کے خواہاں ہوں''۔ اور کچھ لوگ خاموش رہ گئے اُنہوں نے کوئی جواب ہی نہیں دیا۔ اس کے بعد عمرؓ نے مجھ سے کہا ''ابن عباسؓ کیا تم بھی یہی کہتے ہو؟'' میں نے جواب دیا ''نہیں'' عمرؓ نے دریافت کیا ''پھر تم کیا کہتے ہو؟'' میں نے کہا ''یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اجل ہے خدا تعالیٰ نے آپ کو اس کا علم دلا دیا اور فرمایا کہ جس وقت خدائے پاک کی مدد اور فتح آئے اور یہ تمہاری اجل کی علامت ہے تو اُس وقت تم خدا کی حمد اور پاکی بیان کرنے اور اُس سے مغفرت چاہنا کیونکہ خداوند کریم اعلیٰ درجہ کا توبہ قبول کرنے والا ہے''۔ عمرؓ نے یہ سن کر کہا ''میں اس سورۃ کی نسبت بجز اس کے جو تم کہتے ہو۔ اور کچھ نہیں جانتا''۔

نوع باسٹھویں

آیتوں اور سورتوں کی مناسبت

علامہ ابوجعفر بن الزبیر شیخ ابی حیان نے اس عنوان پر ایک مستقل کتاب تالیف کی جس کا نام ہے البرہان فی مناسبۃ ترتیب سور القرآن۔ اور ہمارے زمانہ کے لوگوں میں سے شیخ برہان الدین بقاعی نے اسی منتخب پر ایک کتاب تالیف کی ہے اُس کا نام ہے نظم الدرر فی مناسبۃ آلای والسور۔ اور خود میری کتاب جس کو میں نے اسرار التنزیل کے بیان میں تصنیف کیا ہے اس بات کی کافل اور سورتوں آیتوں کی باہمی مناسبتوں کی جامع ہے اسی کے ساتھ اُس میں وجوہ اعجاز اور بلاغت کے اسالیب کا بیان بھی شامل ہے۔ اس کتاب سے خلاصہ کر کے میں نے سورتوں کے مناسبات کو خاص کر ایک نفیس جز (رسالہ) میں جمع کر دیا اور اُس کا نام تناسق الدرر فی تناسب السورر کھا ہے۔

مناسبت کا علم نہایت شریف علم ہے۔ مفسرین نے اس کی دقت (باریکی) کی وجہ سے بہت کم اس پر توجہ کی ہے۔ ہاں جن لوگوں نے بکثرت مناسبات کا بیان کیا ہے از انجملہ ایک صاحب امام فخر الدین رازی ہیں۔ اُنہوں نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ ''قرآن شریف کے اکثر لطائف (خوبیاں) اُس کی ترتیبوں اور روابط میں ودیعت رکھی گئی ہیں''۔

اور ابن العربی کتاب سراج المریدین میں بیان کرتے ہیں ''قرآن کی آیتوں کا ایک دوسری کے ساتھ یوں ربط دینا کہ وہ سب مل کر ایک باہم مناسبت رکھنے والے الفاظ اور مسلسل معانی کا کلمہ ہو جائے۔ نہایت شریف اور عظیم علم ہے۔ اور بجز ایک عالم کے کسی نے اس کو ہاتھ نہیں لگایا ہے اُس نے بھی سورۃ البقرہ میں اس کو استعمال کیا تھا اور پھر اللہ پاک نے یہ دروازہ ہم پر کھول دیا مگر جبکہ ہم نے اُس کے واسطے کوئی اٹھانے والا شخص نہیں پایا (یعنی اس کا کوئی طالب نہ نظر آیا) اور تمام خلق کو سست و کاہل لوگوں کی طرح دیکھا تو اس مبحث کو مہر کر کے تہ کر رکھا اور یہ رمز اپنے اور خدا تعالیٰ کے مابین ہی تک محدود رکھ کر اس کا تکملہ اُسی کی مرضی پر چھوڑ دیا۔ کسی اور عالم کا بیان ہے کہ ''سب سے پہلے شیخ ابوبکر نیشاپوری نے علم مناسبات کو ظاہر کیا تھا۔ وہ بڑا ذی علم شخص اور شریعت اور ادب کا بہت بڑا ماہر تھا وہ آیت الکرسی کی بابت جبکہ اُس کے

سامنے پڑھی جاتی یہ کہا کرتا تھا کہ یہ آیت اس آیت کے پہلو میں کیوں رکھی گئی ہے؟ اور اس سورۃ کو فلاں سورۃ کے برابر اور پہلو بہ پہلو لانے میں کیا حکمت ہے؟ شیخ مذکور یہ علمائے بغداد پر طعن کیا کرتا تھا کیونکہ اُن لوگوں کو مناسبت کا کچھ بھی علم نہ تھا''۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کا قول ہے کہ ''مناسبت ایک عمدہ علم ہے مگر ارتباطِ کلام کے حسن میں یہ بات شرط ہے کہ وہ کسی ایسے کلام کے پیچھے واقع ہو جو کہ متحد ہو اور اُس کا اول اُس کے آخر کے ساتھ ربط رکھتا ہو۔ لہٰذا اگر کلام کا وقوع مختلف اسباب پر ہوگا تو اس میں یہ ارتباط کبھی نہ ہوگا اور جو شخص ایسے کلام کو ربط دے گا وہ خواہ مخواہ ایک ان ہونی بات کرنے کی تکلیف گوارہ کرے گا اور رکیک طریقہ کی پیروی کرے گا جس سے معمولی عمدہ بات کو محفوظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ چہ جائے کہ بہترین کلام کی حفاظت اور قرآن کریم کا نزول بیس سال سے چند زائد برسوں کے عرصہ میں مختلف احکام کے موقع پر ہوا ہے جو کہ الگ الگ اسباب سے مشروع ہوئے تھے اور اس طرح کا کلام کبھی باہم ربط نہیں کیا جا سکتا۔ اور شیخ ولی الدین ملوی کا قول ہے کہ جس شخص نے یہ کہا ہے کہ آیات کریمات کے لئے کسی مناسبات کا تلاش کرنا درست نہیں۔ وہ شخص وہم میں مبتلا نظر آتا ہے۔ کیونکہ اس نے عدم ضرورت اور نادرستی کی وجہ آیات قرآن کا متفرق واقعات کی نسبت نازل ہونے کو قرار دیا ہے اور اس بات میں قول فیصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی آیتیں نزول کے اعتبار سے بحسب واقعات اتری ہیں اور حکمت کے لحاظ سے باہم ترتیب دی گئی اور وصل کی گئی ہیں۔ چنانچہ مصحف مجید بالکل اُسی قرآن کے موافق ہے جو کہ لوح محفوظ میں مندرج ہے۔ اس کی تمام سورتیں اور آیتیں توقیف کے ساتھ ترتیب دی گئی ہے اور وہ بالکل ویسا ہی مرتب ہوا ہے جیسا کہ بیت العزۃ میں نازل کیا گیا تھا۔ قرآن کا کھلا ہوا معجزہ اُس کا اسلوب بیان اور روشن نظم عبارت ہے۔ ہر ایک آیت میں جس امر کا تلاش کرنا سزاوار ہے وہ یہ بات ہے کہ سب سے پہلے اُس آیت کا اپنے ماقبل کی تکمیل کرنے والی ہونا یا اُس کا مستقل ہونا دریافت کیا جائے اور پھر یہ بات معلوم کرنے کی فکر کی جائے کہ آیت مستقلہ کی اُس کے ماقبل کے ساتھ مناسبت ہونے کی کیا وجہ ہے کیونکہ اسی بات میں بہت پورا اور مکمل علم ہے۔ اور اسی طرح سورتوں میں اُن کے اتصال کی وجہ تلاش کرنا چاہئے کہ آخر وہ اپنے ماقبل کے ساتھ کس طرح کا اتصال رکھتی ہیں اور اُن کا سیاق کس سبب سے ہوا ہے۔ الخ۔

امام رازی سورۃ البقرہ کے بیان میں کہتے ہیں کہ ''جو شخص اس سورۃ کے نظم کے لطائف اور اس کی ترتیب کے بدائع میں تامل کرے گا وہ بخوبی معلوم کر لے گا کہ جس طرح پر قرآن اپنے الفاظ کی فصاحت اور اپنے معانی کے شرف کے سبب سے معجزہ ہے وہ اپنی ترتیب اور نظم آیات کے اعتبار سے بھی معجز ہے۔ اور شائد کہ جن لوگوں نے قرآن کا اپنے اسلوب بیان کی وجہ سے معجز ہونا بیان کیا ہے اُنہوں نے یہی بات مراد لی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی۔ مگر افسوس کی بات ہے کہ میں نے جمہور (عام) مفسرین کو ان لطائف سے روگردانی کرنے والا اور ان اسرار پر توجہ نہ کرنے والا دیکھا ہے۔ حالانکہ اس بارہ میں جو بات ہے وہ ذیل کے شعر کے فحوٰی سے مطابق ہے۔

وَالنَّجْمُ تَسْتَصْغِرُ الْاَبْصَارُ صُوْرَتَهُ

وَالذَّنْبُ لِلطَّرْفِ لَا لِلنَّجْمِ فِی الصِّغَرِ

"یعنی نگاہیں مہر درخشاں کی صورت کو چھوٹی دیکھتی ہیں حالانکہ جرمِ آفتاب کو چھوٹا دیکھنے میں گناہ آنکھوں ہی کا ہے اور آفتاب بے گناہ ہے"

فصل: مناسبت کے لغوی معنی ہم شکل اور باہم قریب قریب ہونے کے ہیں۔ اور آیات یا اُن کی مثل چیزوں میں مناسبت کا مرجع ایک ایسے رابط معنی کے جانب ہوا کرتا ہے جو کہ ان آیات کے مابین ہو۔ وہ معنی عام وخاص عقلی ہو یا حسی اور یا خیالی وغیرہ عام وخاص۔ یا اُس کے ماسوا علاقات کی دوسری نوعیں ہوں یا تلازم ذہنی ہو مثلاً سبب اور مسبب علت اور معلول نظیریں اور ضدیں اور انہی کے مانند دیگر امور۔

اور مناسبت کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اجزائے کلام میں سے ایک دوسرے کو باہم بستہ اور پیوستہ بنا دیتی ہے اور اس طریقہ سے ارتباط کلام کی قوت بہت بڑھ جاتی ہے اور تالیفِ کلام کا حال اُس عمارت کی طرح ہو جاتا ہے جو کہ نہایت محکم اور متناسب اجزاء رکھنے والی ہو۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ ایک آیت کا دوسری آیت کے بعد ذکر کیا جانا یا تو کلمات کے باہم ایک دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے اور اُس کے محض پہلی آیت ہی کے ساتھ کلام تام نہ ہونے کے باعث ظاہر الارتباط ہوگا اور یہ ارتباط نہایت واضح ہے اور اسی طرح جس وقت کہ دوسری آیت پہلی آیت کے واسطے تاکید، تفسیر، اعتراض یا بدل پڑنے کی وجہ پر آئے ہوگی اور اس قسم میں بھی ارتباط ہونے کی بابت کوئی کلام نہیں ہے۔ اور یا یہ صورت ہوگی کہ ارتباط کا اظہار نہ ہوگا بلکہ ظاہر یہ ہوگا کہ ہر ایک جملہ دوسرے جملہ سے مستقل اور بجائے خود الگ ہے اور وہ اُس نوع کے بالکل خلاف ہے جس کے ساتھ کلام کی ابتدا کی گئی ہے۔ تو ایسی حالت میں یا تو پہلی آیت دوسری آیت پر کسی ایسے حرف عطف کے ساتھ معطوف ہوگی جو کہ حکم میں شریک بنانے والا ہے اور یا معطوف نہ ہوگی۔ اگر وہ معطوف ہے تو ضروری ہے کہ اُن دونوں آیتوں کے مابین باعتبار اُس امر کے جس کی تقسیم پہلے بیان ہو چکی ہے کوئی باہم جمع کرنے والی جہت پائی جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا" اور قولہ تعالیٰ "وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" بوجہ اس کے کہ قبض (بستگی) اور بسط (کشادگی) کے مابین اور دلوج (داخل ہونے) خروج (نکلنے) نزول (اترنے) اور عروج (چڑھنے) کے مابین تضاد پایا جاتا ہے اور سماء اور ارض کے مابین شبہ تضاد موجود ہے۔ اور ایسی باتوں میں سے کہ جن میں کلام کا تضاد ہوا کرتا ہے۔ عذاب کے بعد رحمت کا اور رہبت (خوف دلانے) کے بعد رغبت (ترغیب دینے) کا ذکر ہے۔ اور قرآن کا دستور ہے کہ جس موقع پر وہ کچھ احکام کا ذکر کرتا ہے وہاں اُن کے بعد وعد یا وعید کا تذکرہ بھی ضرور کر دیتا ہے تا کہ یہ وعدہ یا دھمکی پہلے بیان کئے گئے احکام پر عمل کرنے کے لئے برانگیختہ کرے اور اس کے بعد توحید اور تنزیہ کی آیتیں ذکر فرماتا ہے تا کہ اُن سے حکم دینے والے اور نہی کرنے والے (خدا تعالیٰ) کی عظمت معلوم ہو۔

تم سورۃ البقرہ، مائدہ اور النساء کو بغور دیکھو گے تو اُن کو ایسی ہی سورتیں پاؤ گے۔ لیکن اگر وہ دوسری آیت پہلی پر معطوف نہ ہو تو اُس وقت میں ضروری ہے کہ کوئی قوی وجہ اتصال کلام کا علم دلانے والی وہاں پائی جاتی ہو۔ اور یہ وجوہ معنوی (مخفی) قرینے ہوا کرتے ہیں جو کہ ربطِ کلام کو معلوم کراتے ہیں۔ اور ان قرینوں کے بہت سے اسباب ہیں از انجملہ ایک سبب ہے تنظیر کیونکہ نظیر کا الحاق اُس کے نظیر (مانند) کے ساتھ عقل مند لوگوں کی شان ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ" کہ یہ بات خدا تعالیٰ نے اپنے قول "أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا" کے عقب

میں فرمائی ہے کیونکہ یہاں اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تقسیم اموالِ غنیمت کے بارہ میں باوجود اُن کے اصحاب کی نارضامندی کے اُسی طرح اپنے ہی حکم پر چلنے کا امر فرمایا جس طرح کہ وہ (رسول صلی اللہ علیہ وسلم) قافلہ قریش کی تلاش یا جنگ کے لئے اپنے گھر سے نکلنے کے بارہ میں حکم الٰہی پر کاربند ہوئے تھے اور اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کو ناپسند کرتے تھے۔ اور اُس کا مقصد یہ ہے کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا آپ کی تقسیم غنائم کے بارہ میں برا ماننا ویسا ہی ہے جیسا کہ وہ جنگ کے لئے گھر سے نکلتے وقت برا مانتے تھے اور خروج (جہاد کے لئے نکلنے) کے بارہ میں فتح و نصرت اور حصولِ غنیمت کی بہتری کا ذکر اور اسلام کی عزت کا بیان کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا گویا بتایا گیا کہ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل تقسیم غنیمت میں بھی بہتری ہوگی اس لئے چاہئے کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم حکم ربانی کی اطاعت کریں اور اپنی نفسانی خواہشوں کو ترک کر دیں۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ مُضَادَّہ یعنی باہم ایک دوسرے کی ضد (خلاف) ہونا مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا سَوَآءٌ عَلَیۡهِمۡ ......" کیونکہ سورۃ کا آغاز قرآن کا ذکر تھا اور اس بات کا بیان کہ قرآن کی شان ایمان کے ساتھ وصف کی گئی قوم کی ہدایت ہے۔ پس جب مومنین کے وصف کو مکمل کر لیا تو اُس کے عقب میں کافروں کا ذکر چھیڑا اور ان دونوں تذکروں کے مابین ایک وہمی جامع موجود ہے جس کو اسی وجہ سے تضاد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اس کی حکمت ہے پہلے کلام پر ثبوت (ثابت رہنا) اور اُس کا شوق دلانا جیسا کہ کہا گیا ہے "وَبِضِدِّهَا تَتَبَیَّنُ الۡاَشۡیَاءُ" چیزیں اپنی ضد (مخالف) کی وجہ سے ظاہر اور نمایاں ہوا کرتی ہیں۔ لیکن اگر یہاں پر یہ کہا جائے کہ یہ جامع جو تم نے بیان کیا جامع بعید ہے کیونکہ سورۃ کے آغاز میں مومنین کا ذکر ہونا ایک بالعرض امر ہے بالذات امر نہیں اور مقصود بالذات امر جو کہ سیاق کلام کا باعث ہے وہ صرف قرآن کا ذکر اور اُس کی گفتگو ہے اس واسطے کہ بات کا افتتاح اُسی کے ساتھ ہوا ہے۔ تو اُس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جامع کے بارہ میں یہ کوئی شرط نہیں لگائی جاتی ہے کہ وہ قریب ہو اور بعید نہ ہو بلکہ وہاں تو صرف تعلق ہونا کافی ہے خواہ کسی وجہ سے ہو اور وجہ ربط کے لئے یہی بات کافی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا کیونکہ ربط کا مقصود حکم قرآن کی تاکید اور اُس پر عمل کرنے کی اور ایمان پر برانگیختہ بنانے کی ترغیب ہے۔ اور اس لئے جس وقت خداوند کریم نے اس بیان سے فراغت پائی اُسی وقت کہا "وَاِنۡ كُنۡتُمۡ فِیۡ رَیۡبٍ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلٰی عَبۡدِنَا" اور اس قول نے پھر اول کی طرف ہی رجوع فرمایا۔

تیسرا سبب ہے استطراد[1]۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "یٰبَنِیۡۤ اٰدَمَ قَدۡ اَنۡزَلۡنَا عَلَیۡکُمۡ لِبَاسًا یُّوَارِیۡ سَوۡاٰتِکُمۡ وَرِیۡشًا وَلِبَاسُ التَّقۡوٰی ذٰلِکَ خَیۡرٌ" زمخشری کا قول ہے کہ یہ آیت شرم کی جگہوں کے کھل جانے اور ان پر پتوں کر پردہ کرنے کے ذکر کے بعد بسبیل استطراد وارد ہوئی ہے اور اس سے خلقت لباس کا احسان ظاہر کرنا اور برہنگی اور شرمگاہ کو کھولنے کی برائی کا بتانا مقصود ہے اور یہ بھی عیاں کرنا مطلوب ہے کہ ستر پوشی تقویٰ کے ابواب میں سے ایک عظیم باب ہے۔ اور استطراد ہی کی مثال میں قولہ تعالیٰ "لَنۡ یَّسۡتَنۡکِفَ الۡمَسِیۡحُ اَنۡ یَّکُوۡنَ عَبۡدًا لِّلّٰهِ وَلَا الۡمَلٰٓئِکَةُ الۡمُقَرَّبُوۡنَ" کو بھی پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں کلام کا اوّل حصہ اُن نصاریٰ کی تردید کے لئے ذکر کیا گیا ہے جو کہ مسیح کو خدا کا بیٹا کہتے تھے اور پھر اس کے بعد اُن

---

[1] بات کو اس طرح بیان کرنا کہ اس سے دوسری بات لازم آئے۔

اہل عرب کی تردید کے لئے جو کہ ملائکہ کو خدا کی بیٹیاں کہا کرتے تھے اُس کو مستطرد کیا گیا۔ اور استطراد کے اس قدر قریب قریب کہ اُس میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔

ایک امر حسن التخلص بھی ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم نے جس چیز کے ساتھ کلام کی ابتدا کی ہے اُس سے وہ مقصود اصلی کی طرف نہایت سہل وجہ پر منتقل ہو جائے اور اس انتقال کے وقت اس قدر دقیق معنی کا اختلاس کرے کہ سامع کو انتقال کا پتا ہی نہ چلے اور معلوم بھی ہو تو اس وقت جبکہ متکلم امر اول سے امر دوم کی طرف منتقل ہو چکے اور معنی ثانی کا وقوع سامع پر ہو جائے اور اس کی وجہ یہ ہو کہ اُن دونوں امور کے مابین نہایت ہی التیام (میل) پایا جاتا ہو۔

ابوالعلاء محمد بن غانم نے یہ کہنے میں سخت غلطی کی ہے کہ قرآن میں حسن التخلص کی قسم سے کوئی بات نہیں آئی ہے کیونکہ اس میں تکلف ہوا کرتا ہے اور تکلف فصاحت و بلاغت کے منافی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "قرآن کا ورود محض اقتضاب کی نوع پر ہوا ہے جو کہ غیر مناسب امر کی طرف انتقال کرنے کے قبیل سے اہل عرب کا طریقہ ہے۔ اور جیسا کہ اُس نے کہا ہے یہ بات ہرگز نہیں اس واسطے کہ قرآن میں ایسے عجیب و غریب تخلصات پائے جاتے ہیں کہ اُن کو دیکھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ مثال کے طور پر سورۃ الاعراف ہی کو دیکھو کہ اُس میں کس طرح پر انبیاء گزشتہ صدیوں اور رفتہ قوموں کا ذکر ہونے کے بعد پھر موسیٰؑ کا بیان چھیڑا گیا ہے یہاں تک کہ ستر آدمیوں کا قصہ اور موسیٰؑ کا اُن کے واسطے اور اپنی تمام امت کے واسطے بددعا کرنا مذکور ہوا ہے۔ دیکھو موسیٰؑ کا قول "وَاكْتُبْ لَنَا فِي هٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الْاٰخِرَةِ" اور پھر خدا تعالیٰ کا جواب ہے جو کہ اُس نے موسیٰؑ کے اس سوال پر دیا تھا۔ اس کے بعد خدا تعالیٰ نے سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے مناقب کی جانب تخلص فرمایا ہے اور یہ تخلص سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کی طرف اپنے قول "عَذَابِيْٓ اُصِيْبُ بِهٖ مَنْ اَشَآءُ وَرَحْمَتِيْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَاَكْتُبُهَا لِلَّذِيْنَ......" کے ساتھ تخلص کرنے کے بعد کیا گیا ہے کیونکہ اس آیت میں امتیان مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی صفات کا بیان ہوا ہے اور بتایا گیا ہے کہ اس میں اس صفت کے لوگ رسول نبی امی صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کریں گے اور پھر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اعلیٰ صفتیں اور آپ کے فضائل بیان کرنے آغاز کئے ہیں۔ اور سورۃ الشعراء میں ابراہیمؑ کے قول "وَلَا تُخْزِنِيْ يَوْمَ يُبْعَثُوْنَ" کی حکایت فرما کر اُس سے تخلص کر کے اپنے قول "يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَّلَا بَنُوْنَ......" کے ساتھ معاد کا حال بیان کرنا شروع کر دیا ہے۔ ایسے ہی سورۃ الکہف میں سد کے بابت ذی القرنین کا قول اُسی سد کے منہدم ہو جانے کے ذکر سے بعد میں بیان کیا ہے اور سد کا مسمار ہونا قیامت کی علامتوں میں سے ہے اور اس کے بعد صور پھونکے جانے اور حشر کا بیان کیا ہے اور کافروں اور مومن لوگوں کے لئے جو باتیں ہوں گی اُن کا تذکرہ فرمایا ہے۔"

اور بعض علماء کا قول ہے کہ تخلص اور استطراد کے مابین فرق یہ ہے کہ تخلص میں تم نے اس بات کو جسے پہلے بیان کر رہے تھے گویا بالکل چھوڑ دیا اور جس امر کی طرف تخلص کر کے آئے ہو بس اب اُسی کے ہو رہے۔ اور استطراد میں یہ بات ہوتی ہے کہ تم جس امر کی طرف استطراد کرتے ہو اس پر کوند جانے والی بجلی کی طرح چمکتے ہوئے گزر کر پھر اُسے چھوڑ کر اپنے اصلی مطلوب پر آ جایا کرتے ہو گویا کہ مستطرد چیز کا بیان کرنا تمہارا مقصود نہ تھا بلکہ وہ صرف ایک عارضی بات بطور جملہ معترضہ کے اثنائے کلام میں آ پڑی تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سابق کے بیان سے اعراف اور شعراء کی سورتوں میں جو بات ہے وہ

استطرادہی کے باب سے بنتی ہے اور تخلص کے باب سے نہیں ٹھہرتی۔اس واسطے کہ سورۃ اعراف میں خدا تعالیٰ نے اپنے قول "وَمِنْ قَوْمِ مُوْسٰی......" کے ساتھ دوبارہ موسیٰ کے قصہ کی جانب عود فرمایا ہے۔اور سورۃ الشعراء میں انبیاء علیہم السلام اور قوموں کے قصہ کی طرف عود کیا ہے۔

سامع کو مستعد اور چوکنا بنانے کے لئے ایک بات سے دوسری بات کی طرف یوں انتقال کرنا کہ نئی بات کو پہلی بات سے لفظ ھٰذا کے ساتھ جداگانہ بنایا ہو یہ بھی حسن التخلص کے قریب قریب ہے۔مثلاً سورہ صٓ میں خدا تعالیٰ نے انبیاء کا ذکر فرمانے کے بعد ارشاد کیا ہے "هٰذَا ذِكْرٌ وَّاِنَّ لِلْمُتَّقِيْنَ لَحُسْنَ مَاٰبٍ" کیونکہ یہ قرآن بھی ذکر (یاددہانی) کی ایک نوع ہے۔اور جب کہ انبیاء کا ذکر جو کہ تنزیل کی ایک نوع ہے ختم ہو گیا تو خدا تعالیٰ نے ایک دوسری نوع کا ذکر کرنا چاہا اور وہ جنت اور اہل جنت کا حال تھا۔پھر جب کہ اس سے بھی فارغ ہو گیا تو ارشاد کیا "هٰذَا وَاِنَّ لِلطّٰغِيْنَ لَشَرَّ مَاٰبٍ" یعنی دوزخ اور دوزخی لوگوں کا ذکر فرمایا۔ابن اثیر کہتا ہے "اس مقام میں لفظ ھٰذَا اس طرح کا فصل ہے جو کہ وصل سے بہت اچھا ہوا کرتا ہے اور وہ ایک کلام سے دوسرے کلام کی طرف خروج کرنے کے مابین نہایت مولد علاقہ ہے۔اور اسی کے قریب قریب حسن مطلب کی نوع بھی ہے۔زنجانی اور طیبی کہتے ہیں حسن مطلب اس بات کا نام ہے کہ پہلے وسیلہ کا بیان کر لینے کے بعد پھر غرض کو بیان کریں۔مثلاً قولہ تعالیٰ "اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" کہ اس میں پہلے وسیلہ یعنی عبادت کا ذکر ہے اور اُس کے بعد غرض یعنی مدد چاہنے کا تذکرہ۔طیبی کہتا ہے "اور اس طرح کی مثال جس میں حسن التخلص اور حسن مطلب دونوں باتیں اکٹھی جمع ہو گئی ہیں وہ خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے جس کو اس نے اللہ تعالیٰ ابراہیم علیہ السلام کی زبانی حکایت فرماتا ہے "فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْ اِلَّا رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ الَّذِيْ خَلَقَنِيْ فَهُوَ يَهْدِيْنِ...... رَبِّ هَبْ لِيْ حُكْمًا وَّاَلْحِقْنِيْ بِالصّٰلِحِيْنَ".

قاعدہ: بعض متاخرین کا قول ہے "ایسا مفید کلی امر جو کہ تمام قرآن کی آیتوں کی باہمی مناسبتوں کو بتا سکے یہ ہے کہ پہلے تم اُس غرض پر نظر ڈالو جس کی وجہ سے سورہ کا سیاق (بیان) ہوا ہے۔اور یہ دیکھو اُس غرض کے لئے کن مقدمات کی حاجت ہے۔پھر اس پر نظر ڈالو کہ وہ مقدمات مطلوب سے نزدیک اور دور ہونے میں کس مرتبہ پر ہیں اور مقدمات کلام چلنے کے وقت دیکھنا چاہئے کہ احکام اور اُس کے تابع لوازم کی جانب سامع کے نفس کو متوجہ بنانے والی کن چیزوں کو وہ مقدمات اپنا تابع بنانے چاہتے ہیں اور کیا وہ لوازم ایسے ہیں کہ اُن پر واقف ہو جانے سے باقتضائے بلاغت منتظر کو انتظار کی زحمت سے نجات مل جاتی ہے؟ یا نہیں۔اور یہی وہ کلی امر ہے جو کہ تمام اجزاء قرآن کے مابین ربط دینے کے حکم پر غلبہ اور تسلط کئے ہے اور جس وقت تم اس کو سمجھ لو گے تو اُس وقت تم پر تفصیل کے ساتھ ہر ایک سورۃ کی آیتوں کے مابین وجہ نظم کا پوری طرح انکشاف ہو جائے گا"۔

تنبیہ: بعض آیتیں اس طرح کی ہیں کہ اُن کی مناسبت اُن کے ماقبل کے ساتھ مشکل نظر آتی ہے ایسی آیتوں میں سے ایک قولہ تعالیٰ "لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ......" ہے جو کہ سورۃ القیامۃ میں واقع ہے اور اس کی وجہ مناسبت سورہ کے اول اور آخر کے ساتھ معلوم کرنا نہایت دشوار امر ہے کیونکہ یہ پوری سورۃ حالات قیامت کے بیان میں نازل ہوئی ہے یہاں تک کہ بعض رافضیوں نے یہ کہہ دیا کہ اس سورۃ میں سے کوئی چیز ساقط ہو گئی ہے۔اور قفال نے اُس بیان

میں جو اُن سے فخر رازی کا مقولہ بتایا ہے یہ کہا ہے کہ اس سورہ کا نزول اُس انسان کے بارہ میں ہوا ہے جس کا ذکر اس سے پہلے قولہ تعالیٰ "یُنَبَّؤُا الْاِنْسَانُ یَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَاَخَّرَ" میں ہو چکا۔ یہ وہ کہتا ہے "انسان کے روبرو اُس کا اعمال نامہ پیش ہوگا اور وہ اُس کو پڑھنے میں خوف کی وجہ سے لکنت کرے گا اس واسطے وہ قرأت میں تیزی سے کام کرلے گا اور ایسی حالت میں اس سے کہا جائے گا کہ تو اس اعمال نامہ کی جلد جلد قرأت کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دے کیونکہ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم تیرے اعمال کو جمع کریں اور پھر اُن کو پڑھ کر تجھے سنائیں لہٰذا جبکہ اس ہم تیرے اعمالنامہ کو تیرے روبرو پڑھیں تو اُس وقت تو اُس کے پڑھنے کی تبعیت اس اقرار کے ساتھ کر کہ ہاں تو نے وہ کام کئے ہیں۔ پھر اس کے بعد ہم پر انسان کے امر کا بیان اور جو کچھ اس کی عقوبت کے متعلق ہے اس کی تفصیل واجب ہے"۔ مگر یہ بات اس امر کے مخالف ہے جو کہ حدیث صحیح سے ثابت ہوتی ہے کہ اس آیت کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت نزولِ وحی میں زبان کو حرکت دینے پر ہوا تھا۔

اور آئمہ نے اس کی بہت سی مناسبتیں بیان کی ہیں از انجملہ ایک یہ ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے قیامت کا ذکر فرمایا اور قیامت کی شان یہ تھی کہ جو شخص اُس کے لئے عمل کرنے میں قصور کرتا ہو وہ عاجلہ کی محبت رکھتا ہو (یعنی دنیا کی الفت میں گرفتار ہو) اور دین کی اصل یہ ہے کہ نیک کاموں کے کرنے میں جلدی سے کام لینا مطلوب ہے لہٰذا خدا تعالیٰ نے آگاہ بنایا کہ کبھی اس مطلوب پر ایک ایسی چیز عارض ہو جایا کرتی ہے جو کہ اس سے اجل (برتر) ہوا کرتی ہے اور وہ وحی الٰہی کا توجہ کے ساتھ سننا اور اُس سے وارد ہونے والے مطالب کا سمجھنا ہے۔ اور یاد کرنے میں مشغول ہونا اس بات سے روک دیا کرتا ہے لہٰذا حکم دیا گیا کہ یاد کرنے کی جلدی نہ کرو کیونکہ اُس کا یاد کرا دینا پروردگارِ عالم کے ذمہ ہے بس تمہارا کام صرف اس قدر ہے کہ جو وحی اترتی ہے اُسے غور سے سنتے جاؤ اور جب نزول وحی تمام ہو چکے تو اُس کے احکام کی پیروی کرو۔ پھر جس وقت یہ جملہ معترضہ ختم ہو گیا اُس وقت دوبارہ کلام کا رجوع اُسی انسان اور اس کے ہم جنسوں کے متعلقات کی طرف ہوا جس کے ذکر سے کلام کا آغاز ہوا تھا۔ اور خدا تعالیٰ نے فرمایا "كَلَّا" یہ ردع کا کلمہ ہے گویا کہ پروردگارِ عالم نے ارشاد کیا "بلکہ تم لوگ اے بنی آدم بوجہ اس کے کہ جلد بازی سے پیدا ہوئے ہو ضرور ہر شے میں عجلت کیا کرو گے اور اسی وجہ سے عاجلہ (جلد ہونے والی چیز) کو دوست رکھو گے۔

دوسری وجہ مناسبت یہ ہے کہ قرآن اپنی عادت کے مطابق جس جگہ قیامت میں کئے جانے والے اعمالنامہ عبد کا ذکر کیا کرتا ہے اُسی جگہ اُس کے بعد ہی دنیا کی اس کتاب کا بھی ذکر کر دیتا ہے جو کہ احکامِ دین پر مشتمل ہے اور جس پر عمل کرنے اور نہ کرنے سے محاسبت ہوا کرتی ہے جیسا کہ سورۃ الکہف میں فرمایا ہے "وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِيْنَ مُشْفِقِيْنَ مِمَّا فِيْهِ" یہاں تک کہ فرمایا "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِيْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ......" اور سورۃ سبحان الذی میں کہا ہے "فَمَنْ اُوْتِيَ كِتَابَهٗ بِيَمِيْنِهٖ فَاُولٰٓئِكَ يَقْرَءُوْنَ كِتَابَهُمْ" یہاں تک کہ ارشاد کیا "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِيْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ......" اور سورۃ طٰہٰ میں کہا ہے "يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِيْنَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا" یہاں تک کہ ارشاد ہوتا ہے "فَتَعَالَى اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يُّقْضٰٓى اِلَيْكَ وَحْيُهٗ"۔

تیسری وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس وقت سورۃ کا اول حصہ "وَلَوْ اَلْقٰى مَعَاذِيْرَهٗ" تک اتر چکا اس وقت اتفاقی طور پر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں نازل شدہ وحی کو حفظ کر لینے کی جلدی فرمائی اور سرعت کے ساتھ اس کی قرأت میں زبان کو حرکت دی کیونکہ آپ کو اس کے ذہن سے اُتر جانے کا خوف تھا اور اُس وقت قولہ تعالیٰ "لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ...... ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ" نازل ہوا۔ اور اس کے بعد کلام کا عود اُس شے کے تکملہ کی طرف ہوا جس کے ساتھ اُسے آغاز کیا گیا تھا۔ امام رازی کا قول ہے" اور اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے جیسے کوئی مدرس کسی طالب علم سے ایک مسئلہ بیان کرتا ہو اور طالب علم اس حالت میں کسی عارضی چیز کی طرف مشغول ہو جائے تو استاد اس سے کہے" تم اپنا دل میری طرف رکھو اور جو کچھ میں بیان کرتا ہوں اس کو سمجھ لو تو پھر مسئلہ کو مکمل کرتے رہنا"۔ پس جو شخص سبب سے ناواقف ہو وہ یہی کہے گا کہ یہ کلام مسئلہ کے مناسب نہیں ہے مگر جو آدمی اس کا جاننے والا ہے وہ اس کلام کو بے محل نہ شمار کرے گا۔ چوتھی وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس نفس کا ذکر سورۃ کے شروع میں ہوا ہے اس سے مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے نفس کے ذکر کی طرف عدول کیا اور گویا یہ کہا کہ عام نفوس کی شان تو وہ ہے مگر اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمہارا نفس تمام نفوس سے اشرف ہے لہٰذا تمہیں چاہئے کہ تم کامل ترین احوال کو اختیار کرو۔

قولہ تعالیٰ "يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ......" بھی اسی باب سے ہے کیونکہ بعض صورتوں میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہلالوں کے احکام اور گھروں کے اندر آنے کے احکام کے مابین کون سا رابطہ پایا جاتا ہے جو ان دونوں کو برابر میں ذکر کیا گیا؟ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ استطراد کے باب سے ہے کیونکہ چاند گھٹنا بڑھنا اُن کو اوقات حج کی شناخت کا ذریعہ بتایا گیا اور گھروں میں پشت کی طرف سے داخل ہونا زمانہ حج میں اُن لوگوں کا ایک معمولی فعل تھا جیسا کہ اس آیت کے سبب نزول میں درج ہو چکا ہے اس لئے گھروں میں جانے کا حکم یہاں پر جواب میں سوال سے زائد امور بیان کرنے کے باب سے ذکر کیا گیا۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ سمندر کے پانی کی نسبت سوال ہوا تھا تو اس کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اس کا پانی طاہر ہے اور اس کا میتہ حلال ہے" اور قولہ تعالیٰ "وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ......" بھی اسی قبیل سے ہے کیونکہ اُس کی نسبت بھی ماقبل سے وجہ اتصال کا سوال ہو سکتا ہے اور اُس کا ماقبل ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ ......" شیخ ابو محمد الجوینی اُس کی تفسیر میں بیان کرتا ہے کہ اُس نے ابوالحسن دُہان کو یہ کہتے سنا ہے کہ "اس کی وجہ اتصال سابق میں بربادی بیت المقدس کا ذکر آ چکنا ہے یعنی یہ کہ تم کو یہ بات اُس سے روگردانی پر آمادہ نہ بنائے اور تم اس کی طرف رخ کرو اس واسطے کہ مشرق اور مغرب سب خدا تعالیٰ کی بنائی ہوئی سمتیں ہیں۔

فصل

سورتوں کے فواتح اور خواتم کی مناسبت بھی اسی نوع سے ہے اور میں نے اس کے بیان میں ایک عمدہ رسالہ جداگانہ تالیف کی ہے جس کا نام مراصد المطالع فی تناسب المقاطع والمطالع رکھا ہے۔

سورۃ القصص کو دیکھو۔ اس کی ابتدا کیونکر موسیٰ کے ذکر اور اُن کی نصرت کے بیان سے ہوئی ہے اور اُس کے آغاز میں موسیٰ کا قول "فَلَنْ اَكُوْنَ ظَهِيْرًا لِّلْمُجْرِمِيْنَ" لایا گیا ہے۔ پھر اُن کے اپنے وطن سے نکلنے کا ذکر ہوا ہے۔ اور یہ سورۃ

ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یوں حکم فرمانے پر ختم ہوئی ہے کہ "لَا يَكُوْنُ ظَهِيْرًا لِلْكٰفِرِيْنَ" وہ کافروں کے مددگار نہ بنیں۔ اور اُن کو مکہ مکرمہ سے نکال دیئے جانے کے بارہ میں تسلی دے کر پھر اُن سے یہ وعدہ کیا گیا ہے کہ تم دوبارہ اپنے وطن میں واپس لائے جاؤ گے کیونکہ سورۃ کے اوّل میں خداوند جل شانہ نے ارشاد کیا ہے "اِنَّا رَادُّوْهُ"۔

زمخشری کا قول ہے "خداوند کریم نے ایک سورۃ کا فاتحہ قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" گردانا ہے اور اُس کے خاتمہ میں "اِنَّهٗ لَا يُفْلِحُ الْكٰفِرُوْنَ" وارد کیا ہے۔ لہٰذا دیکھنا یہ ہے کہ یہاں فاتحہ اور خاتمہ کے مابین کیسا زمین وآسمان کا فرق ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں بھی اسی طرح پر ذکر کرتا ہے اور اُس نے سورۃ ص کے بارہ میں کہا ہے کہ خداتعالیٰ نے اس کو "ذکر" کے لفظ سے آغاز فرما کر اسی پر ختم بھی کر دیا چنانچہ وہ فرماتا ہے "اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعٰلَمِيْنَ" سورۃ ن کو اپنے قول "مَا اَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُوْنٍ" سے آغاز کیا اور اپنے قول "اِنَّهٗ لَمَجْنُوْنٌ" پر ختم فرمایا۔

ایک سورۃ کے فاتحہ کی مناسبت اُس سے قبل والی سورۃ کے خاتمہ کے ساتھ بھی اسی نوع میں شمار ہوتی ہے یہاں تک کہ ایسی مناسبت رکھنے والی سورتوں میں سے بعض کا تعلق لفظ ہی کے اعتبار سے ظاہر ہوا کرتا ہے جیسا کہ "فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّاْكُوْلٍ"۔ "لِاِيْلٰفِ قُرَيْشٍ" میں ہے اس لئے کہ اخفش نے ان دونوں کا باہمی اتصال "فَالْتَقَطَهٗۤ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا" کے باب سے قرار دیا ہے۔

الکواشی سورۃ المائدہ کی تفسیر میں لکھتا ہے کہ جس وقت خداتعالیٰ نے سورۃ النساء کو توحید کے ماننے اور بندوں کے مابین عدل کرنے کے حکم پر تمام کیا تو اُس وقت اپنے قول "يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ" کے ساتھ پہلے حکم کی تاکید فرمائی اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ جب تم ہر ایک سورۃ کے افتتاح کا اعتبار کرو گے تو اُسے اُس کی ماقبل کی سورۃ کے خاتمہ سے نہایت مناسبت رکھنے والا پاؤ گے۔ پھر وہ مناسبت کبھی مخفی ہو جاتی ہے اور دوسری مرتبہ ظاہر ہوا کرتی ہے مثلاً سورۃ الانعام کا افتتاح الحمد کے ساتھ سورۃ مائدہ کے اختتام سے جو کہ فیصلہ قضاء کے بابت ہے مناسبت رکھتا ہے۔ جیسا کہ خود پروردگارِ عالم نے فرمایا ہے "وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيْلَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" یا جس طرح سورۃ فاطر کا افتتاح "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ" کے ساتھ اُس کی ماقبل والی سورۃ کے خاتمہ سے جو کہ قولہ تعالیٰ "وَحِيْلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُوْنَ كَمَا فُعِلَ بِاَشْيَاعِهِمْ مِّنْ قَبْلُ" ہے ویسی ہی مناسبت رکھتا ہے جیسا کہ خداتعالیٰ کے قول "فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" میں پایا جاتا ہے۔ سورۃ الحدید کا افتتاح تسبیح کے ساتھ ہونا سورۃ الواقعہ کے خاتمہ سے یوں مناسب ہے کہ اُس میں تسبیح کا حکم دیا گیا ہے۔ سورۃ البقرہ کا افتتاح "الٓمّٓ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ" کے ساتھ ہونے سے الصراط کی جانب اشارہ پایا جاتا ہے جو کہ قولہ تعالیٰ "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" میں ہے۔ گویا کہ جس وقت اُن لوگوں نے صراط مستقیم کی جانب ہدایت کا سوال کیا تو اُس وقت اُن سے کہا گیا کہ جس صراط کی طرف تم راستہ دکھانے کی خواہش کرتے ہو وہ کتاب ہی ہے۔ اور یہ عمدہ معنی ہیں اُن میں سورۃ بقرہ کا ارتباط سورۃ فاتحہ کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اور سورۃ الکوثر کے لطائف میں سے یہ ہے کہ وہ اپنے ماقبل کی سورۃ سے مدمقابل کے انداز پر واقع ہوئی ہے کیونکہ اس سے سابق کی سورۃ میں خداتعالیٰ نے منافق کی صفت میں چار امور ذکر کیے ہیں: (۱) بخل (۲) ترک نماز (۳) اور نماز کی ریا (دکھاوا) کرنا۔ (۴) زکوٰۃ نہ دینا۔ اور سورۃ الکوثر میں انہی چاروں باتوں کے مقابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار خوبیاں ذکر کی ہیں۔ بخل کے

مقابلہ میں "اِنَّا اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ" یعنی مالِ کثیر ترک صلوٰۃ کے مقابلہ میں "فَصَلِّ" یعنی اس پر مداومت کر ریاء کے مقابل میں "لِرَبِّکَ" یعنی خدا کی رضا جوئی کے لئے نہ کہ آدمیوں کے خوش کرنے کو۔ اور مَنعِ الْمَاعُوْنَ کے مقابلہ میں وَانْحَرْ آیا ہے اور اس سے قربانیوں کا گوشت صدقہ کرنا مراد لیا گیا ہے۔

بعض علماء کا قول ہے۔ مصحف میں سورتوں کے رکھنے کی ترتیب کے بہت سے ایسے اسباب ہیں جو اس بات پر مطلع بناتے ہیں کہ وہ ترتیب توفیقی ہے اور کسی حکیم سے صادر ہوئی ہے۔ ازانجملہ ایک سبب یہ ہے کہ وہ حروف کے موافق مرتب ہوئی ہیں جیسا کہ حوامیم میں ہے۔ دوسرا سبب یہ کہ سورۃ کا آغاز اُس کے ماقبل والی سورۃ کے آخر سے موافقت کھاتا ہے جیسا کہ سورۃ الحمد کا آخر معنی میں اور سورۃ البقرہ کا اول۔

تیسرا سبب لفظ میں ہم وزن ہونا ہے۔ جیسے تبت کا آخر اور سورۃ الاخلاص کا اول۔

چوتھا سبب سورۃ کے جملہ کا دوسرے جملہ سے مشابہ ہونا ہے جس طرح "اَلضُّحٰی" اور "اَلَمْ نَشْرَحْ"۔

کسی امام کا قول ہے سورۃ الفاتحہ ربوبیت کے اقرار، دین اسلام میں پروردگارِ عالم کی طرف پناہ لینے اور یہود اور نصاریٰ کے دین سے محفوظ رہنے پر شامل ہے۔ سورۃ البقرہ قواعدِ دین پر شامل ہے اور سورۃ آل عمران اس کے مقصود کو مکمل بنانے والی ہے۔ لہٰذا البقرہ بمنزلہ حکم پر دلیل قائم کرنے کے ہے اور آلِ عمران بمنزلہ مخالفین کے شبہات کا جواب دینے کے۔ اسی واسطے سورۃ آلِ عمران میں متشابہ کا ذکر آیا ہے کیونکہ نصاریٰ نے متشابہ کے ساتھ تمسک کیا تھا اور آل عمران ہی میں حج واجب کیا گیا ہے ورنہ سورۃ البقرہ میں صرف حج کے مشروع ہونے کا ذکر ہوا ہے اور اُس کو شروع کر لینے کے بعد اُسے تمام کروانے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور سورۃ آل عمران میں اُسی طرح نصاریٰ سے زیادہ خطاب کیا گیا ہے جس طرح کہ سورۃ البقرہ میں یہودیوں کی طرف بکثرت خطاب ہوا ہے کیونکہ توراۃ اصل ہے اور انجیل اس کی فرع (شاخ) ہے اور یہ بات بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں تشریف آوری کے بعد یہودیوں ہی کو دعوتِ اسلام دی تھی اور اُس نے جہاد کیا تھا اور اپنے نصاریٰ سے پچھلے زمانہ میں جہاد فرمایا۔ جیسا کہ آپؐ کی دعوت اہلِ کتاب سے پہلے مشرکین پر آغاز ہوئی تھی اسی وجہ سے مکی سورتوں میں وہ دین مذکور ہے جو عام مخلوق اور انبیاء سب کا متفق علیہ اور اُس کے مخاطب تمام انسان بنائے گئے۔ اور مدنی سورتوں میں انہی لوگوں سے خطاب ہوا ہے جو انبیاء کے مقر اور اہل کتاب تھے اور مومن لوگ لہٰذا اُن کے مخاطب بنانے کے لئے "يَا اَهْلَ الْكِتَابِ. يَا بَنِىْ اِسْرَائِيْلَ" اور يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا کے کلمات استعمال ہوئے ہیں۔

سورۃ النساء ان اسباب کے احکام پر متضمن ہے جو کہ انسانوں کے مابین ہیں۔ اُن اسباب کی دو قسمیں ہیں ایک خدا کے پیدا کئے ہوئے اور دوسرے آدمیوں کی قدرت میں دیئے گئے۔ مثلاً نسب (رشتہ) اور صہر (ناطہ) اس لئے خدا تعالیٰ نے سورۃ النساء کا افتتاح اپنے قول "اِتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا" کے ساتھ کیا اور پھر فرمایا "وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِىْ تَسَاءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ" اب دیکھو کہ افتتاح میں یہ کیسی عجیب مناسبت اور براعت استہلال ہے کیونکہ افتتاحِ سورۃ کی آیت اُس شے پر شامل ہے جس کا بیان سورۃ کے اکثر حصہ میں کیا گیا ہے یعنی عورتوں سے نکاح کرنے۔ اُس کے محرمات اور مواریث کا جو کہ ارحام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس طرح کہ اس بات کی ابتداء آدم کی

آفرینش سے ہوئی تھی پھر آدم علیہ السلام سے اُن کے جوڑے کی آفرینش ہوئی اور بعدازاں ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں دنیا میں پھیلائی گئیں۔ اور سورۃ المائدہ عقود کی سورۃ ہے وہ شریعتوں کی تکمیل اور دین کو کامل بنانے والی چیزوں اور رسولوں کے قول و پیمان وفا کرنے اور جو اقرار امت پر لئے گئے ہیں اُن کو بنانے کے بیان پر شامل ہے اور چونکہ اُنہی چیزوں سے دین کامل ہوتا ہے لہٰذا اس سورۃ کا نام سورۃ التکمیل ہے۔ کیونکہ اسی سورۃ میں احرام باندھنے والے پر شکار کا حرام ہونا وارد ہوا ہے اور یہ بات احرام کو پورا کرنے والی ہے۔ شراب حرام کی گئی ہے جس کے ذریعہ سے حفاظت عقل کا اور دین تکملہ ہوا ہے۔ چوروں اور محارب لوگوں کی طرح بے اعتدالیاں کرنے والوں کی سزا مقرر کی گئی ہے جس سے حفاظت جان و مال کا انتظام ہوا ہے۔ پاک چیزیں حلال بنائی گئی ہیں کیونکہ یہ بات عبادت الٰہی کو تام اور کامل کرنے والی ہے۔ غرض کہ الٰہی وجوہ سے سورۃ المائدہ میں تمام وہ باتیں ذکر کی گئی ہیں جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہیں مثلاً وضوء، تیمم اور ہر ایک دین دار پر قرآن کے مطابق حکم کیا جانا۔ اور اسی وجہ سے اس سورۃ میں اکمال اور اتمام کے الفاظ کثرت سے وارد ہوئے ہیں اور اسی سورۃ میں ذکر کیا گیا ہے کہ جو شخص دین اسلام سے مرتد (روگرداں) ہو جائے گا خداوند کریم اُس کے عوض میں اُس سے بہتر شخص اس دین کو عطا کرے گا اور یہ دین ہمیشہ کامل ہی رہے گا اور اسی واسطے وارد ہوا ہے کہ سورۃ مائدہ میں ختم اور تمام کے اشارات ہونے کے لحاظ سے وہ سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے۔ اور ان چاروں سورتوں یعنی البقرہ۔ آل عمران۔ النساء اور المائدہ کے مابین جو مدنی سورتیں ہیں یہ ترتیب نہایت اچھی ترتیب ہے۔

ابوجعفر بن الزبیر کہتا ہے خطابی نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت صحابہؓ قرآن پر اجماع کیا اور سورۃ القدر کو سورۃ الفلق کے بعد رکھا تو اُنہوں نے اس ترتیب سے یہ دلیل نکالی کہ قولہ تعالٰی "اِنَّـا اَنْـزَلْـنَاهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ" میں کنایہ کی ھا سے اُس کے قول "اِقْرَاْ" کی جانب اشارہ ہونا مراد ہے"۔ قاضی ابوبکر بن العربی کہتا ہے کہ یہ استدلال بے حد نادر ہے۔

فصل

کتاب البرہان میں آیا ہے کہ "اور انہی مناسبتوں میں سے ایک بات سورتوں کا حروف مقطعہ کے ساتھ آغاز ہونا ہے اور ہر ایک سورۃ کا اُنہی حروف کے ساتھ خاص ہونا جن کے ساتھ اُس کی ابتدا ہوئی ہے۔ یہاں تک کہ آلمر کے مقام پر آلم اور طٰسٓ کے موضع میں حٰمٓ کو نہیں وارد کیا گیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک سورت کی ابتدا اُسی سورۃ میں سے کسی ایک حروف کے ساتھ ہوئی ہے یوں کہ اُس کے اکثر کلمات اور حروف اُسی مبتدا بہ کے مماثل ہیں لہٰذا ہر ایک سورۃ کے لئے یہ بات سزاوار ہوئی کہ جو کلمہ اُس کے اندر وارد نہیں ہوا ہے وہ اس کے مناسب بھی نہ ہو اور اس وجہ سے اگر ن کی جگہ پر ق کو وضع کیا جاتا تو بے شک وہ تناسب نابود ہو جاتا جس کی مراعاۃ کتاب اللہ میں واجب ہے۔ سورۃ ق کے اس حرف سے ابتدا ہونے کی علت یہ ہے کہ اُس میں لفظ قاف کے ساتھ بہت سے کلمے قرآن اور آفرینش (خلق) کے ذکر میں آئے ہیں۔ قول کی تکرار اور اُس کا بار بار دہرانا۔ ابن آدم سے قریب تلقی الملکین (دو فرشتوں کا باہم ملنا) عتید۔ اور رقیب اور سابق کا قول اَلْقِـیَا فِیْ جَهَنَّمَ اور تَـقَدَّمْ بِالْوَعْدِ متقین کا ذکر قلب اور قرون کا ذکر۔ تنقیب فی البلاد (ملکوں میں پھر جانا) چلنا

زمین کا تشقق (پھٹ پھٹ جانا) اور حقوق الوعید وغیرہ باتوں کا بیان اُس میں ہوا ہے اور یہ سب الفاظ حرف ق پر مشتمل ہیں۔

سورۃ یونس میں جس قدر کلمات واقع ہیں منجملہ ان کے دو سو یا اس سے زائد کلمات میں ''الر'' مقرر ہوا ہے۔ اس واسطے اس کا افتتاح آلر کے ساتھ ہوا۔ سورۃ ص متعدد خصومتوں (جھگڑوں) پر مشتمل ہے کیونکہ اُس میں سب سے پہلی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خصومت ہے کفار کے ساتھ اور کفار کا یہ قول مذکور ہے ''اَجَعَلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا''۔ پھر داؤد کے پاس دو خصموں کا اختصام (جھگڑنا) بیان ہوا ہے۔ اس کے بعد دوزخی لوگوں کی باہمی خصومت کا ذکر ہے۔ بعدہ ملاء اعلیٰ (فرشتوں) کی خصومت کا بیان ہے۔ اور پھر ابلیس کا جھگڑا آدمؑ کی شان میں اور بعدہ اولاد آدمؑ اور اُن کے اغواء کے بارہ میں مذکور ہوا ہے۔

آلم: نے خلق و زبان اور دونوں ہونٹوں کے ہر سہ مخارج کو بترتیب جمع کر لیا ہے اور اس بات سے ابتدائے آفرینش کی طرف اشارہ ہے اور انتہائے خلقت کی جانب جو کہ میعاد کے ابتدا ہونے کا زمانہ ہے اور وسط خلقت کی جانب اشارہ نکلتا ہے جو کہ معاش (دنیاوی زندگی) ہے اور اُس میں احکام اور نواہی شروع ہوتے ہیں۔ اور جو سورۃ آلم کے ساتھ شروع کی گئی ہے وہ ضرور ان تینوں امور پر شامل ہے سورۃ الاعراف میں آلم پر ص کا اضافہ اِس لئے کیا گیا کہ اُس میں منجملہ قصص کی شرح (بیان) کے آدمؑ کا قصہ ہے اور پھر اُن کے بعد آنے والے انبیاء علیہم السلام کا قصہ بیان ہوا ہے۔ اور تزیہ وجہ یہ ہے کہ اُس میں ''فَلَا يَكُنْ فِيْ صَدْرِكَ حَرَجٌ'' کا ذکر ہے اور اسی وجہ سے کسی عالم کا قول ہے کہ ''المص'' کے معنی ہیں ''اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ'' سورۃ رعد میں آلم پر را زائد کی گئی ہے کیونکہ اس میں خدا تعالیٰ نے ''رَفَعَ السَّمٰوٰتِ'' فرمایا ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس میں رعد اور برق وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔

یہ بات معلوم کرنے کے قابل ہے کہ ان حروف کا ذکر کرتے وقت قرآن کریم کا معمول یہ ہے کہ ان کے بعد قرآن کے متعلق کسی بات کا ذکر فرمائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ''الٓمٓ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ'' ''الٓمٓ اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ'' ''الٓمٓصٓ كِتٰبٌ اُنْزِلَ اِلَيْكَ'' ''الٓرٰ تِلْكَ آيٰتُ الْكِتٰبِ'' ''طٰهٰ مَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰى'' ''طٰسٓمٓ تِلْكَ آيٰتُ الْكِتٰبِ'' ''يٰسٓ وَالْقُرْاٰنِ'' ''صٓ وَالْقُرْاٰنِ'' ''حٰمٓ تَنْزِيْلُ الْكِتٰبِ'' اور ''قٓ وَالْقُرْاٰنِ'' مگر تین سورتوں عنکبوت، روم اور ن میں کوئی بات قرآن کے متعلق مذکور نہیں ہوئی ہے۔ اور میں نے اس بات کی حکمت کتاب اسرار التنزیل میں بیان کر دی ہے۔

الحرانی۔ حدیث اُنْزِلَ الْقُرْاٰنُ عَلٰى سَبْعَةِ اَحْرُفٍ. زَاجِرٍ. وَاٰمِرٍ. وَحَلَالٍ. وَحَرَامٍ. وَمُحْكَمٍ. وَمُتَشَابِهٍ. وَاَمْثَالٍ کے معنی میں بیان کرتا ہے ''معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن کا نزول خلقت کی انتہاء اور ہر ایک آغاز شدہ امر کے کمال کے وقت ہونے والا تھا۔ اسی واسطے وہ اس زیور سے آراستہ کل مخلوقات کے انتہا کا جامع اور ہر ایک امر کے کمال کا مرکز ہوا۔ اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عالم کائنات کے قسیم ہیں۔ اور قسیم جامع کامل کو کہتے ہیں اس وجہ سے آپ انبیاء علیہم السلام کے ختم کرنے والے ہوئے اور آپ کی کتاب بھی ایسی ہی خاتم الکتب بنی۔ چونکہ معاد کا آغاز آپ کے ظہور ہی کے وقت سے ہو گیا اس لئے اپنے اُن تینوں جوامع کی اصلاح کا استیفاء کر لیا جن کی ابتدائیں اگلے انبیاء اور

اقوام کے عہد میں ہو چکی تھیں۔ اور اُن کا خاتمہ آپ کے وقت مبارک میں ہو گیا۔ اور فرمایا "بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ" یعنی میں اس واسطے مبعوث کیا گیا ہوں تا کہ اچھی عادتوں کو کمال کے درجہ پر پہنچا دوں اور وہ مکارم اخلاق کیا ہیں؟ دنیا' دین اور معاد کی درستی جن کو رسول علیہ السلام کے اس قول نے باہم جمع کر لیا ہے۔ ارشاد ہوا اَللّٰھُمَّ اَصْلِحْ لِیْ دِیْنِیَ الَّذِیْ ھُوَ عِصْمَةُ اَمْرِیْ وَاَصْلِحْ لِیْ دُنْیَایَ الَّتِیْ فِیْھَا مَعَاشِیْ وَاَصْلِحْ لِیْ اٰخِرَتِی الَّتِیْ اِلَیْھَا مَعَادِیْ اے خدا میرا دین درست کر دے جو کہ میرا بچاؤ کا ذریعہ ہے' میری دنیا سدھار دے کہ وہ میری بسر زندگی کا سامان ہے اور میری آخرت بنا دے کہ اس کی طرف مجھ کو پھر کر جانا ہے"۔

اور چونکہ ہر ایک صلاح میں اقیام اور اجام دو باتیں ہوا کرتی ہیں اس واسطے تینوں جامع باتوں کی تعداد المضاعف ہو کر چھ ہوئی اور یہی قرآن کے چھ حروف ہوئے پھر اس کے بعد خدا تعالیٰ نے ایک اور جامع ساتواں حرف مرحمت فرمایا جو کہ بالکل فرد ہے اور اُس کا کوئی جوڑے وال نہیں اس لئے پورے سات حرف ہو گئے ہیں۔ ان حروف میں سے کمتر حرف اصلاح دنیا کا حرف ہے اور اس کے دو حرف ہیں ایک حرام کا حرف کہ نفس و بدن کے صلاح کی صورت اُس سے پاک ہونے پر منحصر ہے کیونکہ وہ نفس اور جسم کی تقویم سے بہت بعید ہے۔ دوسرا حرفِ حلال ہے جس کے ذریعہ سے نفس اور بدن کی اصلاح ہوا کرتی ہے کیونکہ ون کی درستی سے موافقت رکھتا ہے۔ اور ان دونوں حروفِ حرام و حلال کی اصل توراۃ میں ہے اور ان دونوں کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے۔ اور حرفِ اصلاح دنیا کے بعد اُس سے متصل ہی اصلاح معاد کے دو حرف ہیں۔ اول حرف زجر اور نہی کہ آخرہ کا اُس سے طاہر رکھنا ہی مناسب ہے کیونکہ وہ آخرت کی نیکیوں سے دور ہے۔ اور دوسرا حرف امر ہے جس پر آخرت منحصر ہے اس واسطے کہ وہ آخرت کی بھلائیوں کا متقاضی ہوتا ہے۔ اور ان دونوں حرفوں کی اصل انجیل میں اور ان کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے۔ پھر اس کے بعد صلاحِ دین کے دو حرفوں کا نمبر ہے کہ از انجملہ ایک حرف محکم ہے وہ حرفِ متشابہ ہے جس میں بندہ کے لئے اُس کے پروردگار کا خطاب روشن اور واضح ہوا ہے اور دوسرا حرفِ متشابہ ہے جس میں بندہ پر اس کے پروردگار کا خطاب اس جہت سے ظاہر نہیں ہوتا کہ اُس کی عقل خطاب ربانی کے ادراک میں قاصر رہتی ہے۔ چنانچہ پانچ حرف استعمال کے لئے ہیں اور یہ چھٹا حرف وقوف کے واسطے ہے اور عجز کا اعتراف کرنے کے لئے اور ان دونوں حرفوں کی اصل تمام اگلی کتابوں میں ہے اور ان کا تکملہ قرآن میں آ کر ہوا ہے۔ مگر ساتویں جامع حرف کی خصوصیت محض قرآن ہی کو حاصل ہے اور وہ حرفِ مثل ہے جو کہ مَثَلُ الْاَعْلٰی کا مبیّن ہے اور چونکہ یہ حرف سابع الحمد تھا لہٰذا خداوند کریم نے اُسی کے ساتھ اُمّ القرآن کا افتتاح فرما کر اس میں ان حروف سبعہ کے جوامع اکٹھا کر دیئے جو کہ تمام قرآن میں پھیلے ہوئے ہیں۔ وہ اس طرح کہ پہلی آیت ساتویں حرف الحمد پر شامل ہے' دوسری آیت حلال و حرام کے دونوں حروف پر مشتمل ہے کہ اُن میں سے رحمانیۃ نے دنیا کو اور رحیمیۃ نے آخرت کو درست کر کے قائم کیا ہے۔ تیسری آیت کا اشتمال اس ملک (فرماں فرما) کے امر پر ہے جو کہ امر اور نہی کے دین میں اپنا اظہار کرنے والے حرفوں پر نگراں اور مختار ہے۔ چوتھی آیت کا شمول محکم اور متشابہ کے دونوں حرفوں پر یوں ہے کہ حرف محکم قولہ تعالیٰ "اِيَّاكَ نَعْبُدُ" میں اور حرفِ متشابہ اُس کے قول "اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" میں پایا جاتا ہے اور جب کہ اُم القرآن کا افتتاح ساتویں جامع اور موہوب حرف سے ہوا تو اس وقت سورۃ البقرۃ کا افتتاح اُس چھٹے حرف سے کیا گیا جس کی فہم میں

بندوں کو عجز لاحق ہوتا ہے اور وہ متشابہ ہے۔ الخ یہاں تک کہ الحرالی کا بیان ختم ہو لیا۔ اس بیان سے مقصود صرف اخیر حرف کا ذکر ہے ورنہ باقی کلام تو ایسا کہ کان اُس کے سننے سے اور دل اس کے سمجھنے سے گھبراتا ہے اور طبیعتوں کو اس کی جانب رغبت ہی نہیں ہوتی۔ اور خود میں اس بیان کو نقل کرنے پر استغفر اللہ پڑھتا ہوں۔ مگر اسی کے ساتھ یہ ضرور کہوں گا کہ اُس نے سورۃ البقرہ کے آلـم کے ساتھ آغاز ہونے کی مناسبت بہت اچھی بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس وقت سورۃ الفاتحہ کی ابتدا ایسے محکم حرف کے ساتھ ہوئی جو کہ ہر شخص پر واضح اور عیاں ہے اور کسی کو اُس کے سمجھنے میں عذر تک نہیں ہو سکتا اس وقت سورۃ البقرہ کی ابتدا اس حرف محکم کے مدمقابل کے ساتھ کی گئی اور وہ حرف متشابہ ہے جس کی تاویل بعید از عقل یا محال ہوتی ہے۔

فصل

اور اسی مناسبت کی نوع سے سورتوں کے ناموں کی مناسبت اُن کے مقاصد کے ساتھ ہے اور اب سے پہلے سترہویں نوع میں اس بات کی طرف اشارہ بھی ہو چکا ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں کہتا ہے' ساتوں سورتوں کا نام حٰمٓ نام میں اشتراک کے ساتھ محض اس لئے رکھا گیا کہ اُن کے مابین مخصوص طرح کا تشاکل ہے اور وہ مشاکلت یہ ہے کہ اُن میں سے ہر ایک سورۃ کا افتتاح کتاب یا کتاب کی کسی صفت سے ہوا ہے اور اسی کے ساتھ مقداروں طول اور قصر کے لحاظ سے باہمی قربت پائی جاتی ہے اور نظام میں کلام کی شکل ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہے۔

مناسبات کے بیان میں چند متفرق فوائد

شیخ تاج الدین سبکی کے تذکرہ میں اُنہی کے خط سے نقل ہو کر مذکور ہے "امام نے سوال کیا۔ سورۃ الاسراء کے تسبیح کے ساتھ اور سورۃ الکہف کے تحمید کے ساتھ شروع کئے جانے میں کیا حکمت ہے؟ اس کا جواب یوں دیا گیا کہ "تسبیح جہاں کہیں بھی آئی ہے تحمید پر مقدم ہو کر آئی ہے۔ جیسے "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ" اور "سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ" اور ابن الزملکانی نے اس کا یوں جواب دیا ہے کہ "سُبْحَانَ الَّذِیْ" کی سورۃ چونکہ اسریٰ (رات کی سیر) کے قصہ پر شامل تھی جس کی وجہ سے مشرکین نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلایا تھا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جھٹلانا بمنزلہ اس کے ہے کہ گویا خدا تعالیٰ کو جھٹلایا گیا اس واسطے اُس میں "سُبْحَانَ" کا لفظ لایا گیا تاکہ اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اُس کذب سے ہو جائے جو کہ اُس کے نبی کی جانب منسوب کیا گیا ہے اور سورۃ الکہف کا نزول چونکہ مشرکین کے قصہ اصحابِ کہف دریافت کرنے اور وحی کے پچھڑ جانے کے بعد ہوا تھا اس واسطے وہ اس بات کو بیان کرتے نازل ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین سے اپنی نعمت کا سلسلہ منقطع نہیں کیا ہے بلکہ وہ ان پر کتاب نازل فرما کر اپنی نعمت کو تمام اور کامل کرتا ہے لہٰذا اس کا افتتاح الحمد کے ساتھ مناسب ہوا کیونکہ نعمت کا شکر یہ حمد سے ادا ہو سکتا ہے۔

الجوینی کی تفسیر میں آیا ہے "سورۃ الفاتحہ کی ابتدا قولہ تعالیٰ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" کے ساتھ ہوئی جس میں یہ وصف ہے کہ خدا تعالیٰ تمام مخلوقات کا مالک ہے۔ اور انعام' کہف' سبا اور فاطر کی سورتوں میں خدا کی صفت اس بات کے

ساتھ نہیں کی گئی بلکہ اُس کی صفات کے افراد میں سے محض ایک ہی فرد کا ذکر لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سورۃ الانعام میں "خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَالظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ" سورۃ الکہف میں "وَاَنْزَلَ الْكِتٰبَ" سورۃ سبا میں "مٰلِكِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" اور سورۃ الفاطر میں "خَلَقَهُمَا" اُن دونوں کی تحقیق ہی کے وصف کو بیان کیا ہے تو اُس کی وجہ یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ اُم القرآن اور اُس کا مطلع ہے لہٰذا مناسب ہوا کہ اُس میں بلیغ ترین صفت اور عام اور شامل (کامل) ترین وصف لایا جائے۔

کرمانی کی کتاب العجائب میں مذکور ہے کہ "اگر کہا جائے کہ "يسئلونك" چار مرتبہ بغیر واؤ کے کیونکر آیا ہے (۱) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ" (۲) يَسْئَلُوْنَكَ مَا ذَا يُنْفِقُوْنَ" (۳) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ" اور (۴) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ اور پھر تین مقاموں پر اُس کو واؤ کے ساتھ کیوں پایا جاتا ہے؟ (۱) وَيَسْئَلُوْنَكَ مَا ذَا يُنْفِقُوْنَ" (۲) وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتَامٰى" اور (۳) وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ" تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اُس کی علت پہلے حادثوں سے متفرق طور پر سوال کا واقع ہونا اور آخری حوادث سے ایک ہی وقت میں سوال کا وقوع ہے لہٰذا آخری سوال کے موقع پر اُسے حرف جمع (واؤ حرف عطف جو کہ جمع کر دینے کا فائدہ دیتا ہے) کے ساتھ لایا گیا تا کہ وہ ان امور سے اب کے سوال ہونے پر دلالت کرے"۔ پھر اگر کوئی یہ سوال کرے کہ ایک مقام میں "وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ" کیوں آیا ہے؟ حالانکہ قرآن کا دستور ہے کہ وہ جواب میں لفظ "قُلْ" کو بغیر فا کے لاتا ہے؟ تو اُس کا جواب کرمانی یہ دیتا ہے کہ یہاں تقدیر عبارت "لَوْ سُئِلْتُ عَنْهَا فَقُلْ" ہے پھر اگر سوال کیا جائے کہ "وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ" کیوں آیا؟ حالانکہ سوال کا معمول یہ ہے کہ قرآن میں اس کا جواب لفظ "قُلْ" کے ساتھ آیا کرتا ہے؟ تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے یہاں لفظ "قُلْ" اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے واسطے حذف کر دیا گیا کہ دعا کی حالت میں بندہ ایسے اشرف مقام پر ہوا کرتا ہے جہاں اُس کے اور اُس کے مولا کے مابین کوئی واسطہ (درمیانی) باقی نہیں رہ جاتا اور وہ براہ راست جو کچھ عرض کرتا ہے اُس کا بلا واسطہ جواب پاتا ہے۔

قرآن میں دو سورتیں ایسی وارد ہوئی ہیں کہ ان دونوں سورتوں کا اول "يَا اَيُّهَا النَّاسُ" ہے اور قرآن کے ہر ایک نصف حصہ میں ایسی ایک ایک سورۃ آئی ہے۔ لہٰذا پہلے نصف قرآن میں جو سورۃ "يَا اَيُّهَا النَّاسُ" کے خطاب سے آغاز ہوئی ہے وہ مبدا کی شرح (بیان) پر مشتمل ہے اور نصف ثانی کی سورہ معاد کی شرح (تفصّل) پر شامل ہے۔

نوع تریسٹھ

متشابہ آیتیں

بہت لوگوں نے اس بارہ میں جداگانہ اور مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں میرا گمان ہے کہ سب سے پہلا شخص کسائی ہے اور سخاوی نے اس کو نظم کیا ہے۔ کرمانیؒ نے اپنی کتاب البرھان فی متشابہ القران اسی نوع کی توجیہ میں تالیف کی ہے۔

اور اس سے بہتر کتاب دُرَّۃُ التنزیل اور غرۃ التاویل ابی عبداللہ الرازی کی تالیف ہے۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر عمدہ کتاب ابی جعفر ابن الزبیر نے لکھی ہے جس کا نام ملاک التاویل ہے مگر میں اُس کتاب کو نہ دیکھ سکا اس نوع میں قاضی بدرالدین بن جماعۃ کی بھی ایک عمدہ کتاب کشف المعانی عن متشابہ المثانی نامی پائی جاتی ہے۔ اور اسرار التنزیل کی کتاب میں جس کا نام قطف الانہار فی کشف الاسرار ہے بہت سی متشابہ آیتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔ آیتوں کے باہم مشابہ لانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی قصہ کو متفرق صورتوں میں وارد اور مختلف فواصل کے ساتھ بیان کیا جائے بلکہ کوئی قصہ ایک موضع میں مقدم اور دوسری جگہ میں موخر بھی آیا کرتا ہے مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُوْلُوْا حِطَّةٌ" اور سورۃ الاعراف میں "وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" آیا ہے۔ اور سورۃ البقرہ میں "وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ" وارد ہوا ہے بحالیکہ تمام قرآن میں جہاں دیکھو "وَمَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ" وارد ہوا ہے۔ یا ایک موضع میں کسی حرف کی زیادتی کے ساتھ اور دوسری جگہ بغیر اُس زیادتی کے آیا ہے مثلاً "سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ" یٰسین اور البقرہ میں "وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ" آیا ہے مگر الانفال میں "كُلُّهٗ لِلّٰهِ" وارد ہوا ہے۔ یا یہ کہ ایک موضع میں اسم معرفہ اور دوسری جگہ اسم نکرہ آیا ہو۔ ایک جگہ مفرد اور دوسری جگہ جمع ہو یا یہ کہ ایک موضع میں کسی حرف کے ساتھ اور دوسری جگہ دوسرے حرف کے ساتھ وارد ہوا ہو۔ یا یہ کہ ایک جگہ مدغم اور دوسری جگہ مفکوک وارد ہو۔ اور یہ نوع مناسبات کی نوع کے ساتھ متداخل ہوتی ہے اور اُس کی چند مثالیں توجیہ کے ساتھ یہ ہیں۔

سورۃ البقرہ میں اللہ پاک فرماتا ہے "هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ" اور سورۃ لقمان میں "هُدًى وَّرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِيْنَ" ارشاد کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ البقرۃ میں مجموع ایمان کا ذکر متقین کے ورود کو مناسب تھا اور لقمان کی رحمت کا بیان ہونے کی وجہ سے محسنین لائے جانے کی مناسبت تھی۔

اللہ پاک نے البقرہ میں "وَقُلْنَا يٰاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا" فرمایا ہے اور سورۃ الاعراف میں "فَكُلَا" حرف فا کے ساتھ ارشاد کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ سورۃ البقرہ میں سکنیٰ کے معنی "اقامت" کے ہیں۔ اور الاعراف میں وہ "اتخاذ مسکن" کے معنی میں آیا ہے لہٰذا جس وقت قول کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف ہوئی یعنی "وَقُلْنَا يَا ادَمُ" کہا گیا تو اُس وقت اکرام کی زیادتی مناسب ٹھہری اور واؤ حرف عطف لایا گیا جو کہ سکنیٰ اور اکل کے مابین جمع کرنے پر دلالت کر رہا ہے اور اسی واسطے اُس میں "رَغَدًا" کا لفظ کہا گیا۔ اور فرمایا کہ "حَيْثُ شِئْتُمَا" جہاں تم چاہو کیونکہ وہ عام تر ہے۔ اور سورۃ الاعراف میں "يَا ادَمُ" آیا تھا اس واسطے وہاں حرف فا لایا گیا جو کہ سکنیٰ (سکونت اختیار کرنے) کے بعد "اکل" (کھانے) کی ترتیب پر دلالت کرتا ہے یعنی وہ سکنیٰ جس کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا کیونکہ سکونت کا انتظام ہو جانے کے بعد ہی کھانے پینے کا سامان ہو سکتا ہے اور یہ بات بھی ہے کہ "مِنْ حَيْثُ" کا لفظ حَيْثُ شِئْتُمَا کے معنی کا عموم نہیں ہو سکتا۔ قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا......" کے بعد خدا تعالیٰ فرماتا ہے "وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَّلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ" دیکھو اس میں عدل کی تقدیم اور تاخیر دونوں باتیں موجود ہیں اور ایک بار اُس کی تعبیر قبول شفاعت کے ساتھ کی گئی تو دوسری مرتبہ نفع کے ساتھ۔ اس کی حکمت میں بیان ہوا ہے کہ "مِنْهَا" میں جو ضمیر ہے وہ پہلے معنی میں نفس

اولیٰ (پہلے نفس) کی طرف راجع ہوتی ہے اور دوسرے معنی میں دوسرے نفس کی طرف۔ لہٰذا پہلے مفہوم میں بیان ہوا ہے کہ وہ شفاعت کرنے والا جزا دہندہ نفس جو کہ غیر کی طرف سے عذر خواہی کرتا ہے اس کی کوئی شفاعت قبول نہیں کی جاتی اور نہ اُن سے کسی عدل کا اخذ کیا جاتا ہے۔ اور شفاعت کو اس واسطے مقدم رکھا کہ شفاعت کنندہ عذر خواہی کو اُس سے بذل عدل کرنے پر مقدم رکھتا ہے۔ اور دوسرے معانی میں یہ بیان ہوا ہے کہ جو نفس اپنے جرم میں گرفتار مطالبہ ہوتا ہے اُس کی جانب سے نہ تو کوئی خود اس کا عدل قبول کیا جاتا ہے اور نہ کسی سفارش کی سفارش اُسے مطالبہ سے بچانے میں وافع پڑتی ہے یہاں عدل کی تقدیم اس لئے ہوئی کہ شفاعت کی ضرورت عدل کے رد کر دیئے جانے کے وقت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ اسی باعث سے پہلے جملہ میں "لَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ" اور دوسرے جملہ میں "لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ" کہا گیا کیونکہ شفاعت صرف شافع کی قبول ہوتی ہے اور اُس کا نفع محض اُسی شخص کو پہنچتا ہے جس کے لئے سفارش کی گئی ہو۔ قولہ تعالیٰ "اِذْ نَجَّيْنٰكُمْ مِّنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ يَسُوْمُوْنَكُمْ سُوْٓءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُوْنَ" اور سورۃ ابراہیم میں "وَيُذَبِّحُوْنَ" واؤ کے ساتھ فرمایا ہے۔ اُس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی آیت میں خدا تعالیٰ کا کلام ہے بنی اسرائیل کے ساتھ اس واسطے پروردگارِ عالم نے خطاب میں عنایت فرمانے کے لحاظ سے اُن کو مصائب کی تعداد نہیں بتائی یا متعدد تکلیفوں کا اظہار ان پر نہیں فرمایا۔ اور دوسری آیت موسیٰ علیہ السلام کا قول ہے لہٰذا انہوں نے تکالیف کو متعدد کر کے بیان کیا اور سورۃ الاعراف میں "يُذَبِّحُوْنَ" کی جگہ پر "يُقَتِّلُوْنَ" آیا ہے اور یہ بات طرح طرح کے الفاظ لانے کے قبیل سے ہے جس کو تفنّن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے قولہ تعالیٰ "وَاِذْ قُلْنَا ادْخُلُوْا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ....." کے بالمقابل سورۃ الاعراف میں جو آیت آئی ہے اُس کے اندر لفظوں کا اختلاف ہے۔ اس کا نکتہ یہ ہے کہ البقرہ کی آیت اُن لوگوں کے معرض ذکر میں وارد ہوئی ہے جن پر انعام کیا گیا ہے یوں کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے "يٰبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اذْكُرُوْا نِعْمَتِيَ" لہٰذا یہاں خدا تعالیٰ کی جانب قول کی نسبت مناسب ہوئی اور اس کے قول "رَغَدًا" سے بھی مناسب ٹھہری کیونکہ جس چیز کے ساتھ انعام کیا گیا ہے وہ کامل ترین ہے۔ پھر ایسے ہی "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" کی تقدیم سے مناسب ہوا اور "خَطٰيٰكُمْ" بھی مناسب مقام پڑا اس واسطے کہ وہ جمع کثرت ہے اور "وَسَنَزِيْدُ" میں واؤ کا آنا مناسب ٹھہرا تاکہ وہ اُن دونوں کے مابین جمع کرنے پر دلالت کرے۔ اور "فَكُلُوْا" میں حرف فا کے مناسب یوں ٹھہری کہ اکل کا ترتب دخول پر ہے۔

اور الاعراف کی آیت کا افتتاح ایسی بات کے ساتھ ہوا ہے جس میں بنی اسرائیل کو سرزنش کی گئی ہے اور وہ اُن لوگوں کا قول "اجْعَلْ لَّنَآ اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ" ہے پھر اُن لوگوں کا گوسالہ کو معبود بنا لینا مذکور ہوا ہے اس واسطے "وَاِذْ قِيْلَ لَهُمْ" کہنا مناسب حال ٹھہرا اور "رَغَدًا" کو ترک کر دینا مناسب ہوا۔ اور سکنی اکل کے ساتھ جمع ہونے والی چیز تھی اس لحاظ سے "وَكُلُوْا" کہا گیا۔ مغفرت خطایا کے ذکر کی تقدیم مناسب ہوئی اور "سَنَزِيْدُ" میں واؤ کا ترک کر دینا اچھا ٹھہرا۔ اور چونکہ الاعراف میں ہدایت پانے والوں کی تبعیض (معدودے چند ہونے) کا بیان قولہ تعالیٰ "وَمِنْ قَوْمِ مُوْسٰٓى اُمَّةٌ يَّهْدُوْنَ بِالْحَقِّ" سے پایا گیا تھا اس لئے مناسب ہوا کہ قولہ تعالیٰ "الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ" کے ذریعہ سے بعض لوگوں کا ظالم ہونا بھی بیان کر دیا جائے۔ اور سورۃ البقرہ میں اس کی مانند کوئی بات متقدم نہیں ہوئی تھی لہٰذا وہاں اس کو ترک کر دیا اور

سورۃ البقرہ میں اُن لوگوں کی سلامتی کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جنہوں نے ظلم نہیں کیا ہے کیونکہ اُس نے انزال کی تصریح ظلم کے ساتھ وصف کئے گئے لوگوں پر کر دی ہے اور ارسال بہ نسبت انزال کے وقوع میں شدید (سخت) تر ہے اس واسطے سورۃ البقرہ میں ذکرِ نعمت کا سیاق اس کے مناسب ہوا۔ آیت بقرہ یَفۡسُقُوۡنَ کے ساتھ ختم کی گئی اور اس سے ظلم لازم نہیں آتا حالانکہ ظلم سے فسق لازم آیا کرتا ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک لفظ اپنے سیاق کے مناسب ٹھہرا۔ اسی طرح سورۃ البقرہ میں "فَانۡفَجَرَتۡ" اور سورۃ الاعراف میں "اِنۡبَجَسَتۡ" آیا ہے کیونکہ "اِنۡفِجَار" کثرتِ ماء کی صورت میں زیادہ بلیغ ہے اور اسی واسطے نعمتوں کے ذکر کے سیاق کا اُس کے ساتھ تعبیر کیا جانا مناسب ہوا۔ قولہ تعالیٰ "وَقَالُوۡا لَنۡ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّآ اَيَّامًا مَّعۡدُوۡدَةً" اور آلِ عمران میں "اَيَّامًا مَّعۡدُوۡدَاتٍ" آیا ہے۔ ابن جماعۃ کہتا ہے اُس کی وجہ یہ ہے کہ اس بات کے کہنے والے یہودیوں کے دو فرقے تھے منجملہ اُن کے ایک فرقہ نے کہا کہ ہم لوگ دوزخ کے عذاب میں دنیاوی ایام کی تعداد سے صرف سات دن مبتلا رکھے جائیں گے۔ اور دوسرے فرقہ کا قول تھا کہ "ہم کو عذاب دوزخ صرف چالیس دن بھگتنا پڑے گا جتنے دنوں ہمارے باپ دادا نے گوسالہ پرستی کی ہے۔ لہٰذا سورۃ البقرہ کی آیت دوسرے فرقہ کے قصد کی محتمل ہے یوں کہ اُس کی تعبیر جمعِ کثرت کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور آلِ عمران کی آیت میں پہلے فرقہ کا قول کے اعتبار محتمل ہے کیونکہ وہاں جمع قلت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

ابو عبداللہ الرازی کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "اِنَّ هُدَى اللّٰهِ هُوَ الۡهُدٰى" تفنن کلام کے باب سے ہے کیونکہ سورۃ آلِ عمران میں "اِنَّ الۡهُدٰى هُدَى اللّٰهِ" آیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ سورۃ البقرہ میں اَلۡهُدٰى سے قبلہ کا پھیرا جانا مراد ہے اور آلِ عمران میں اُس سے دین مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ اس سے پہلے قولہ تعالیٰ "لِمَنۡ تَبِعَ دِيۡنَكُمۡ" مقدم ہو چکا ہے اور اُس کے معنی ہیں دین اسلام۔ قولہ تعالیٰ "رَبِّ اجۡعَلۡ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا" سورۃ البقرہ میں آیا ہے اور سورۃ ابراہیم میں "هٰذَا الۡبَلَدَ اٰمِنًا" وارد ہوا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے قول کے ساتھ ابراہیم علیہ السلام نے اُس وقت دعا کی تھی جب کہ وہ بی بی ہاجرہ اور اپنے بیٹے اسماعیل کو وہاں چھوڑ آئے تھے اور اُس وقت شہر مکہ کی جگہ پر ایک پہاڑی وادی (نشیبی میدان) تھی۔ اور آپ نے اُس کے آباد شہر ہو جانے کی دعا فرمائی۔ پھر دوسری دعا اس وقت کی ہے جب کہ وہاں جرہم کا قبیلہ آباد ہو گیا تھا اور ابراہیم علیہ السلام نے دوبارہ آ کر اس صحرا کو آباد شہر دیکھا تھا لہٰذا انہوں نے اس کے محفوظ ہونے کی دعا مانگی۔ اور اسی قبیل سے قولہ تعالیٰ "قُوۡلُوۡۤا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَاۤ اُنۡزِلَ اِلَيۡنَا" سورۃ البقرہ میں اور قولہ تعالیٰ "قُلۡ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَاۤ اُنۡزِلَ عَلَيۡنَا" سورۃ آلِ عمران میں۔ اس واسطے کہ پہلا قول مسلمانوں سے خطاب ہے اور دوسرا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب ہے اور اس کا یہ سبب بھی ہے کہ "اِلٰی" پر ہر ایک جہت سے انتہائی ہوتی ہے مگر "عَلٰی" پر محض ایک ہی جہت سے انتہا ہوا کرتی ہے جو کہ علو (بلندی) ہے اور قرآن کی یہ حالت ہے کہ جتنی جہتوں سے اس کا مبلغ (تبلیغ کرنے والا) اُس کی جانب آ سکتا ہے اتنی ہی جہتوں سے قرآن بھی مسلمانوں کے پاس آتا ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم محض ایک علو (بلندی) کی جہت سے خاص کر آئے تھے لہٰذا اس کا قول "عَلَيۡنَا" اور اس وجہ سے جو باتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جہت میں آئی ہیں اُن میں بہ اکثر عَلٰی کے ساتھ وارد ہوئی ہیں اور امت کی جہت میں آنے والی باتیں بکثرت اِلٰی کے ساتھ آئی ہیں۔ قولہ

تعالیٰ "تِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰہِ فَلَا تَقْرَبُوْھَا" کہ اس کے بعد ارشاد کیا ہے "فَلَا تَعْتَدُوْھَا" اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا قول بہت سی ممانعتوں کے بعد وارد ہوا ہے اس واسطے اُن کے قریب جانے سے منع کرنا ہی مناسب ہوا۔ اور دوسرا قول بہت سے احکام کے بعد آیا ہے اس لئے مناسب ہوا کہ اُن احکام سے تجاوز کرنے کی نہی کی جائے اور کہا جائے کہ اس حد پر وقوف کر دے۔ قولہ تعالیٰ "نَزَّلَ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ" اور دوسری جگہ فرمایا "وَاَنْزَلَ التَّوْرٰۃَ وَالْاِنْجِیْلَ" یہ اس لئے کہا گیا کہ کتاب (قرآن) تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا گیا ہے لہٰذا اُس کے واسطے نَزَّلَ کا لفظ لانا مناسب ہوا جو کہ تکریر (بار بار بیان ہونے) پر دلالت کر رہا ہے بخلاف توراۃ اور انجیل کے کہ اُس کا نزول یکبارگی ہوا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَلَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَکُمْ مِنْ اِمْلَاقٍ" اور سورۃ الاسراء میں "خَشْیَۃَ اِمْلَاقٍ" آیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا کلام اُن فقیروں کی جانب خطاب ہے جو تنگدست ہیں یعنی اُن سے کہا گیا ہے کہ اپنی اولاد کو بوجہ اپنے تنگدست اور محتاج ہونے کے قتل نہ کرو۔ اور اس وجہ سے اس کے بعد "نَحْنُ نَرْزُقُکُمْ" کا آنا اچھا ہوا ہے کہ ہم تم کو ایسا رزق دیں گے جس سے تمہاری تنگدستی زائل ہو جائے گی۔ اور پھر ارشاد کیا "وَاِیَّاھُمْ" اور اُن بچوں کو بھی رزق دیں گے یعنی تم سب کو روزی پہنچائیں گے۔ اور دوسری آیت کا روئے سخن مالدار لوگوں کی جانب ہے یعنی وہ لوگ بچوں کے سبب سے لاحق ہونے والے فقر کے خوف سے اُن کو قتل نہ کریں۔ اس لئے یہاں پر "نَحْنُ نَرْزُقُھُمْ وَاِیَّاکُمْ" ارشاد ہونا حسن ٹھہرا۔ قولہ تعالیٰ "فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ اِنَّہٗ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ" سورۃ الاعراف میں کہ اس کے بالمقابل سورۃ فصلت میں "اِنَّہٗ ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ" آیا ہے تو اس کی وجہ ابن جماعۃ نے یہ بیان کی ہے کہ سورۃ الاعراف کی آیت پہلے اتری ہے اور سورۃ فصلت والی آیت کا نزول دوسری مرتبہ ہوا ہے لہٰذا اس میں تعریف (معرفہ بنانا) یعنی "ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ" کہنا اچھا ہوا۔ مراد یہ ہے کہ وہ ایسا سمیع اور علیم ہے جس کا ذکر پہلے شیطان کے خدشہ ڈالنے کے موقع پر ہو چکا ہے۔ قولہ تعالیٰ "اَلْمُنٰفِقُوْنَ وَالْمُنٰفِقٰتُ بَعْضُھُمْ مِنْ بَعْضٍ" اور مومنین کے بارہ میں فرمایا ہے "بَعْضُھُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ" پھر کفار کے معاملہ میں ارشاد کیا ہے "وَالَّذِیْنَ کَفَرُوْا بَعْضُھُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ" یہ تفریق اس لئے ہے کہ منافق لوگ کسی مقرر دین اور ظاہر شریعت کی پابندی میں باہم ایک دوسرے کے مددگار نہیں ہوتے اس لئے بعض منافق یہودی تھے اور بعض مشرک لہٰذا خدا تعالیٰ نے اُس کے بارہ میں "مِنْ بَعْضٍ" ارشاد کیا جس سے یہ مراد ہے کہ وہ لوگ شک اور نفاق میں ایک دوسرے کے ہم خیال ہیں۔ اور مومن لوگ دین اسلام پر قائم ہو کر باہم ایک دوسرے کے مددگار تھے۔ اسی طرح کفار جو کہ کفر کا اعلان کر رہے تھے وہ بھی ایک دوسرے کے معین و یاور اور منافقین کے بخلاف باہمی امداد پر مجتمع تھے جیسا کہ خدا تعالیٰ نے منافق لوگوں کی نسبت فرمایا ہے "تَحْسَبُھُمْ جَمِیْعًا وَّقُلُوْبُھُمْ شَتّٰی" یعنی تم اُن کو متفق خیال کرتے ہو بحالیکہ اُن کے دل پراگندہ ہیں۔ اُن میں پھوٹ پڑی ہے۔ غرضیکہ یہ چند مثالیں بطور مشتے نمونہ از خروارے یہاں بیان کر دی گئیں جن سے اس نوع کے اصل مدعا پر ایک طرح کی روشنی پڑتی ہے اور پھر اُسی روشنی کی شمع کو اپنا دلیل راہ بنا کر متشابہات کی وجہ مناسبت تحقیق کی جا سکتی ہے۔ اور اس کے ماسوا بہت سی متشابہ آیتوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع اور فواصل وغیرہ کی دوسری انواع میں پہلے بھی ہو چکا ہے۔

نوع چونسٹھ

اعجازِ قرآن

بہت سے علماء نے اس نوع کے متعلق مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں از انجملہ خطابی' رمانی' رملکانی' امام رازی' ابن سراقۃ اور قاضی ابوبکر باقلانی بھی ہیں۔ ابن عربی کہتا ہے کہ "باقلانی کی کتاب اس بارہ میں بے مثل ہے"۔

معجزہ ایسے خارقِ عادت امر کو کہتے ہیں جس کے ساتھ تحدی بھی کی گئی ہو اور وہ معارضہ سے سالم رہے۔

معجزہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) حسی اور (۲) عقلی۔

قوم بنی اسرائیل کے اکثر معجزات حسی تھے جس وجہ یہ تھی کہ وہ قوم بڑی کند ذہن اور کم فہم تھی۔ اور اس امت محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے زیادہ تر معجزات عقلی ہیں جس کا سبب اس امت کے افراد کی ذکاوت اور اُن کے عقل کا کمال ہے اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شریعت مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ قیامت تک صفحہ دہر پر باقی رہنے والی شریعت ہے اسواسطے اس کو یہ خصوصیت عطا ہوئی کہ اس کے شارع اور نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ہمیشہ قائم و باقی رہنے والا عقلی معجزہ دیا گیا تاکہ اہل بصیرت اُسے ہر وقت اور زمانہ میں دیکھیں۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "نبیوں میں سے کوئی نبی ہوا مگر یہ کہ اُس کو کوئی ایسی چیز دی گئی کہ اُسی چیز کے مثل آدمی اس پر ایمان لے آئے۔ اور جز ایں نیست کہ جو چیز مجھے دی گئی وہ وحی ہے کہ اُس کو خدا تعالیٰ نے مجھ پر بھیجا ہے لہٰذا میں نے اُمید کی میں اُن سبھوں سے زیادہ پیرو رکھنے والا ہوں گا"۔ اس حدیث کی تخریج بخاری نے کی ہے۔

کہا گیا ہے کہ اس کے یہ معنی ہیں "تمام نبیوں کے معجزات اُن کے زمانوں کے ختم ہونے کے ساتھ ہی مٹ گئے اس واسطے اُن معجزوں کو صرف اُنہی لوگوں نے دیکھا جو کہ اُس زمانہ میں حاضر تھے اور قرآن کا معجزہ روزِ قیامت تک دائمی ہے وہ اسلوب بیان اور بلاغت اور غیبت کی خبریں بتانے میں خرقِ عادت ہے کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرے گا کہ اُس میں کوئی قرآن کی پیشین گوئی ظاہر ہو کر اُس کے دعوے کی صحت پر دلالت نہ کرے"۔ اور ایک قول اس کے معنی کی بابت یہ ہے کہ "گزشتہ زمانہ کے واضح معجزات حسی اور آنکھوں سے نظر آنے والے تھے مثلاً صالح علیہ السلام کی اونٹنی اور موسیٰ کا عصا۔ اور قرآن کا معجزہ عقل و ادراک کے ذریعہ سے مشاہدہ میں آتا ہے اس لئے اُس کے تبیع لوگ بکثرت ہوں گے کیونکہ آنکھوں سے دکھائی دینے والی چیز اپنے دیکھنے والے کے فنا ہوتے ہی خود بھی فنا ہو جاتی ہے مگر جو چیز عقل کی آنکھوں سے دکھائی دیتی ہے وہ باقی رہنے والی شے ہے اُس کو ہر ایک شخص یکے بعد دیگرے دائمی طور پر دیکھتا رہے گا۔

فتح الباری میں بیان ہوا ہے کہ "ان دونوں مذکورہ بالا قولوں کا ایک ہی کلام میں شامل کر لینا ممکن ہے اس لئے کہ ان دونوں کا محاصل ایک دوسرے کے منافی نہیں پڑتا۔ عقل مند لوگ اس بارہ میں کوئی اختلاف نہیں رکھتے کہ کتب الٰہی معجزہ ہے اور کوئی شخص باوجود لوگوں سے تحدی کئے جانے اُس کے معارضہ پر قادر نہیں ہو سکا۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ

الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ اس واسطے اگر اس کا سننا مشرک پر حجت نہ ہوتا تو اُس کا معاملہ مشرک کے سنانے پر موقوف نہ رکھا جاتا۔ اور کتاب اللہ اس وقت تک حجت ہو نہیں سکتی جب تک کہ وہ معجزہ نہ ہو۔ اور پھر خداوند کریم ہی ارشاد کرتا ہے وَقَالُوا لَوْ لَا اُنْزِلَ عَلَيْنَا اٰيَاتٌ مِّنْ رَّبِّهٖ قُلْ اِنَّمَا الْاٰيٰتُ عِنْدَ اللّٰهِ وَاِنَّمَا اَنَا نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ ۝ اَوَلَمْ يَكْفِهِمْ اَنَّا اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ يُتْلٰى عَلَيْهِمْ دیکھو یہاں خدا تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ کتاب اُس کی نشانیوں میں سے ایک ایسی نشانی ہے جو کافی طور پر دلالت کرتی اور دوسرے انبیاء کے معجزات کے قائم مقام اور اُن کو عطا کی گئی نشانیوں کی جانشین ہے۔ علاوہ ازیں جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کتاب (قرآن) کو اہل عرب کی طرف لے کر آئے ہیں وہ ایسا وقت تھا کہ اہل عرب فصیحوں کے سرتاج اور آتش زبان مقرروں کے پیشوا تھے۔ اور قرآن نے اُن سے تحدی کی اُن کو کہا کہ میرا مثل پیش کرو اور بہت برسوں تک انہیں مہلت بھی دیئے رکھی مگر عرب کے فصحاء سے ہرگز مقابلہ نہ ہو۔ سکا اور وہ اس کا مثل نہ لا سکے چنانچہ خداوند پاک فرماتا ہے فَلْيَاْتُوْا بِحَدِيْثٍ مِّثْلِهٖۤ اِنْ كَانُوْا صٰدِقِيْنَ اور اس کے بعد رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے بفرمانِ الٰہی اہل عرب سے قرآن کی دس سورتوں کے برابر ویسی ہی عبارت پیش کرنے کی تحدی فرمائی جس کی نسبت خدا تعالیٰ ارشاد کرتا ہے اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَيٰتٍ وَّادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ فَاِلَّمْ يَسْتَجِيْبُوْا لَكُمْ فَاعْلَمُوْۤا اَنَّمَاۤ اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ اور اس کے بعد پھر اُن سے ایک ہی سورہ بنانے کی تحدی فرمائی قولہ تعالیٰ اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ قُلْ فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ...... اور بعد ازاں اپنے قول وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ...... میں اسی تحدی کو مکرر بھی فرما دیا۔ مگر جب مشرکین عرب سے کچھ نہ بن آیا اور وہ قرآن کے مانند ایک سورۃ بھی بنا کر پیش کرنے سے عاجز رہ گئے اور اُن کے خطیبوں اور بلیغوں کی کثرت کچھ بھی اُن کے کام نہ آئی تو اس وقت خداوند پاک نے بآوازِ بلند پکار کر فرما دیا کہ مشرکین عرب عاجز ہو گئے اور قرآن کا معجزہ ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ گیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰۤى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا غور کرنے کا مقام ہے کہ اہل عرب جو اتنے بڑے فصیح اور زبان آور تھے اور اُن کے دلوں سے یہ بات لگی ہوئی تھی نورِ اسلام کو کسی طرح فرو کر دیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات چلنے نہ دیں۔ پس اگر قرآن کا معارضہ اُن کے امکان میں ہوتا تو وہ قطعاً اسے پیش کر دیتے اور قرآن کی تحدی توڑ کر اُس کا جھگڑا مٹا ڈالتے۔ لیکن کوئی روایت تک اس بارہ میں سنائی نہیں دیتی کہ مشرکین عرب میں سے کسی کے دل میں قرآن کے معارضہ کا خیال تک آیا ہو یا اُس نے اس کا قصد کیا ہو بلکہ جہاں تک معلوم ہوا یہی کہ جب اُن کی حجت نہ چل سکی تو دشمنی اور جاہلانہ حرکتوں پر اتر آئے کبھی دست و گریبان ہو جاتے اور کسی وقت تمسخر اور بیجا طور کا مذاق کرنے لگتے اُنہوں نے قرآن کو مختلف اوقات میں جدا جدا ناموں سے موسوم کیا۔ جادو' شعر اور اگلے لوگوں کا فسانہ و افسوں۔ غرضیکہ سراسیمگی اور قائل ہونے کی حالت میں جو بات زبان پر آئی اُسی کو کہ گزرے۔ اور جب اس طرح بھی کام نہ چلا تو آخر کار تلوار کو حکم بنانے پر راضی ہو گئے' جان دی' عورتوں اور لڑکوں کو جنگی قیدی بنوا دیا۔ مال و جاہ کو فاتح مسلمانوں کے لئے مال غنیمت بنانے کو گوارا کیا اور اپنی حماقت کا خوب مزہ چکھا۔ یہ سب آفتیں کن لوگوں پر گزری تھیں اُن اہل عرب پر جو بڑے غیرت مند نہایت ناک والے اور باحمیت تھے۔ اے کاش اگر قرآن کا مثل پیش کر دینا اُن کے بس میں ہوتا تو وہ

یوں اتنی ذلتیں اور تباہیاں گوارا کرتے اور ایک آسان بات کے مقابلہ میں دشوار امر کو کس لئے پسند کرتے۔

حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ولید بن مغیرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ نے اس کو قرآن پڑھ کر سنایا ولید کا دل قرآن سن کر نرم ہو گیا اور یہ خبر ابو جہل نے سنی تو وہ ولید کے پاس جا کر کہنے لگا'' چچا جی! تمہاری برادری کے لوگ چاہتے ہیں کہ چندہ کر کے تم کو بہت سارو پیہ دے دیں تا کہ تم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس اس لئے نہ جاؤ کہ ان کے قول کو سنو۔ ولید یہ بات سن کر کہنے لگا'' قریش کے قبیلہ کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ میں ان میں سب سے بڑھ کر مالدار ہوں''۔ ابو جہل بولا'' پھر تم اس (قرآن) کے حق میں کوئی ایسی بات کہو جس سے تمہاری قوم کو یہ معلوم ہو کہ تم اُس کو ناپسند کرتے ہو''۔ ولید نے جواب دیا'' میں کیا کہوں؟ خدا جانتا ہے کہ تم لوگوں میں مجھ سے بڑھ کر کوئی شخص شعر' رجز' قصیدہ اور اشعار کا جاننے والا نہیں ہے۔ مگر واللہ جو بات وہ کہتا ہے ان میں سے کسی چیز کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتی اور واللہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے قول میں جس کو وہ کہتے ہیں شیرینی ہے اور لطافت اور اس کلام کا بالائی حصہ ثمر دار ہے تو اس کا زیریں حصہ شکر بار اور اس میں شک نہیں کہ وہ کلام ضرور بالاتر ہو گا اُس پر کسی کو بلندی نہ حاصل ہو گی اور یہ بھی یقینی ہے کہ وہ اپنے سے نیچے چیزوں کو پامال کر ڈالے گا''۔ ولید کی یہ گفتگو سن کر ابو جہل ہم بخود رہ گیا اور کہنے لگا '' صاحب! ان باتوں کو سن کر تمہاری قوم تم سے ہرگز خوش نہیں ہو سکتی بھائی بندوں کی رضامندی درکاری ہے تو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی کچھ مذمت کرو''۔ ولید نے کہا'' اچھا مجھ کو سوچنے دو''۔ اور پھر کس قدر غور کر کے بولا'' یہ تو مؤثر جادو ہے اور اس میں یہ اثر کسی غیر طرف سے آتا ہے''۔ (یعنی جن وغیرہ کی جانب سے)

جاحظ کا بیان ہے'' خداوند کریم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسے وقت میں پیدا کیا جب کہ خطابت' اور شاعری میں عرب سے بڑھ کر کوئی قوم نہ تھی' اُن کی زبان محکم ترین زبان تھی اور وہ الفاظ کا نہایت وافر خزانہ رکھتی تھی پھر اہل عرب اپنی زبان کو خوب تیار کیے ہوئے تھے بہرحال ایسے وقت اور زمانہ میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے قریب و بعید اہل عرب کو خدا کے ایک ماننے اور اپنی رسالت کی تصدیق کی طرف بلایا اور اُس کی حجت اُن کے روبرو پیش کی۔ پھر جب انہوں نے عذر کو منقطع کر ڈالا اور شبہ کو زائل بنا دیا اور اہل عرب کو اقرار سے منع کرنے والی چیز محض اُن کی نفسانی خواہش اور بے جا ضد ہی رہ گئی نہ کہ جہالت اور سراسیمگی تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلوار پکڑ کر اُن کو سرکشی کا مزہ چکھایا اور جنگ وجدل آغاز کر کے اُن کے بڑے بڑے سرداروں اور خویش و یگانوں کو خاک و خون میں ملانا شروع کیا مگر اس حالت میں بھی آپ اُن سے قرآن کی حجت پیش کرتے رہتے تھے اور برابر ان کو معارضہ کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہتے تھے کہ اگر تم قرآن کو غلط اور مجھ کو کاذب تصور کرتے ہو تو قرآن کی ایسی ایک سورت نہ سہی چند آیتیں ہی پیش کر دو اور جس قدر آپ قرآن کے ساتھ اُن سے تحدی فرماتے اور اُنہی عاجز ہونے پر قائل بناتے اُسی قدر اُس کا عیب نمایاں ہوتا جاتا تھا اور اہل عرب کی شیخی کر کری ہوتی جاتی تھی۔ آخر اُنہوں نے ہر طرف سے تھک کر یہ کہا کہ تم گزشتہ قوموں کے حالات سے واقف ہو اور ہم اُن سے لاعلم ہیں لہٰذا تم ایسی عمدہ عبارت پیش کر سکتے ہو اور ہمیں اس کی قدرت نہیں ہے۔ آپ نے اُن کے اس عذر کا جواب یہ دیا کہ اچھا من گھڑت ہی باتیں ہی بناؤ لیکن اس پر بھی کسی مقرر اور زبان آور کا حوصلہ نہ پڑا کیونکہ اس میں تکلف سے کام لینا پڑتا اور تکلف سے اہل نظر لوگوں کے نزدیک قلعی کھل جانے کا قوی اندیشہ تھا۔

غرضیکہ اہل عرب کا عجز عیاں ہو گیا' ان کے شاعروں اور زباندانوں کی کثرت اُنہیں کچھ بھی فائدہ نہ پہنچا سکی اور باوجود اس کے کہ محض ایک سورۃ یا چند آیتوں سے جو دلیل ٹوٹ سکتی تھی وہ اُسے توڑنے میں ناکام رہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کاذب نہ ٹھہرا سکے آخر انہوں نے جان دی مال گنوایا' قید و بند کی ذلتیں برداشت کیں' گھر سے جلاوطن ہوئے اور ان تمام مصائب کو سہتے رہے لیکن یہ نہ ہو سکا کہ آسان طریقہ پر اپنی جان بچا لیتے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل توڑ کر اُنہیں کاذب ٹھہرا سکتے۔

غور کرنے کا مقام ہے کہ یہ کتنی زبردست تدبیر تھی جس کو اُس سرآمد حکما یعنی نبی امی روحی فداہ نے اختیار کیا تھا اور اس تدبیر کی خوبی اہل قریش اور اہل عرب سے کم درجہ عقل ورائے رکھنے والوں سے بھی مخفی نہیں رہ سکتی چہ جائے کہ خود اُن لوگوں سے جو کہ عجیب وغریب قصائد' اعلیٰ درجہ کے رجز بلیغ اور طویل خطبوں اور مختصر اور وجیز تقریروں کے نکتہ دان تھے جن کے بائیں ہاتھ کا کھیل تھا' مزدوج اور منثور لفظوں کا بنانا تھا اور اُس پر سے لطف یہ کہ ایسی ہی عبارت پیش کرنے کے لئے اُن کے قریب ترین لوگوں کا عجز ظاہر کرکے پھر ان کے دور ترین افراد سے یہی تحدی کی گئی اور وہ بھی سر پٹک کر رہ گئے مگر معارضہ نہ کر سکے لہٰذا یہ بات بالکل محال معلوم ہوتی ہے کہ تمام اہل عرب ایک کھلی ہوئی بات اور نمایاں خطا پر غلطی میں پڑے رہیں اور ان کو نقص کا علم نہ دیا جائے اور اُنہیں اُن کی عجیز پر واقف بنایا جائے تاہم وہ تمام دنیا سے بڑھ کر خود دار اور اپنی خوبی پر اترانے والے ہوں جن کا سب سے بڑا اور قابل تعریف کام اُس کا کلام تھا اسی کے بارہ میں کچھ بھی نہ کر سکیں اور اگرچہ ضرورت کے وقت مشکل سے مشکل باتوں کے بارہ میں بھی کوئی حیلہ نکل آتا ہے لیکن وہ سخت حاجت مند ہونے کے ساتھ ایک ظاہر اور اعلیٰ درجہ کے مفید کام میں کوئی تدبیر نہ کر سکیں؟ اور اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ وہ ایک چیز کو جانتے ہوں کہ وہ اُن کے قابو کی بات ہو۔ اور اُنہیں یہ قدرت حاصل ہو کہ وہ اس بات میں اس تحدی کئے گئے کلام سے بھی زائد خوبی پیدا کر سکیں۔ پھر بھی وہ اُسے نہ کریں اور ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ رہیں۔

فصل

یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قرآن ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے تو اب اُس کے اعجاز کی وجہ معلوم کرنے میں توجہ کرنا واجب آیا۔ اس میں کلام نہیں کہ لوگوں نے اس امر کی تحقیق میں خوب خوب زور طبع دکھایا ہے اور اُن میں سے بعض لوگ مقصود کی تہ تک پہنچ گئے ہیں اور چند اشخاص راستہ سے ہٹ کر بے راہ بھی ہو لیے ہیں۔ بہت سے لوگوں کا بیان ہے کہ یہ تحدی اُس کلام قدیم کے ساتھ واقع ہوئی تھی جو کہ ذات باری تعالیٰ کی صفت ہے اور اہل عرب کو ایسی کلام کا معارضہ کرنے کی تکلیف دی گئی تھی جو کہ اُن کی طاقت سے باہر تھا۔ اسی وجہ سے وہ عاجز رہ گئے۔ مگر یہ قول مردود ہے اس واسطے کہ جو بات سمجھ میں نہیں آ سکتی اُس کے ذریعہ سے تحدی ہونا عقل میں نہیں آتا۔ اور درست بات وہی جمہور کا قول ہے کہ تحدی کا وقوع کلام قدیم پر دلالت کرنے والی چیز کے ساتھ ہوا تھا۔ اور وہ الفاظ ہیں۔

پھر نظام کا قول ہے کہ قرآن شریف کا معارضہ اہل عرب سے اس لئے نہ ہو سکا کہ اللہ پاک نے اُن کی عقلوں کو سلب نہیں اس طرف آنے سے پھیر دیا تھا اور گو یہ بات اُن کی قدرت میں دی گئی تھی تاہم ایک خارجی امر نے اُن کو اس

سے روک دیا اور اس طرح قرآن بھی تمام دیگر معجزات کے مانند ہو گیا۔ مگر یہ قول فاسد ہے اس واسطے کہ قولہ تعالیٰ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ...... اہل عرب میں معارضہ کی قدرت موجود ہونے کے باوجود اُن سے معارضہ سے عاجز ہونے پر دلالت کر رہا ہے ورنہ اگر اُن سے قدرت معارضہ سلب کر لے جاتی تو پھر اُن کے اکٹھا ہونے کا کوئی فائدہ نہ باقی رہتا کیونکہ اس حالت میں اُن کا اجتماع بے جان مردوں کے اجتماع کے مثل ہونا اور مردہ لوگوں کا اجتماع کوئی لائق توجہ امر نہیں ہو سکتا اور اس بات کے علاوہ یہ بات کیسی ہے کہ قرآن کی جانب اعجاز کی نسبت کرنے پر تمام بزرگانِ سلف اور صحابہ اور آئمہ کا اجماع منعقد ہے لہٰذا اگر معجز دراصل ذاتِ باری تعالیٰ ہوتی جس نے مشرکین عرب سے قرآن کے معارضہ کی قوت سلب کر لی تھی تو پھر قرآن کیوں کر معجز ہو سکتا تھا۔ اور نیز مذکور بالا بیان کے قائل ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ زمانہ تحدی کے گزرتے ہی قرآن کا اعجاز زائل ہو گیا اور وہ اعجاز سے بالکل خالی رہ گیا حالانکہ اس بات سے اُمت کا یہ اجماع فاسد ہوا جاتا ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عظیم الشان اور باقی معجزہ ہے اور وہ باقی معجزہ قرآن کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں۔

قاضی ابوبکر کہتا ہے۔ اہل عرب کے معارضہ قرآن سے بارادہ الٰہی پھیر دیئے جانے کا قول یوں بھی باطل ہو جاتا ہے کہ اگر معارضہ ممکن ہوتا اور اُس سے روکنے والی شے محض یہی صرفتہ ہوتی تو کلام الٰہی معجز نہیں ہو سکتا تھا اس واسطے کہ معجز تو وہی کلام ہو گا جو کہ خود معارض کو اپنے مقابلہ پر نہ آنے دے اور جب کلام معجز نہ رہتا تو فی نفسہ اُس کو کسی دوسرے کلام پر کوئی فضیلت نہ ہوتی۔ اور اسی طرح اُن لوگوں کا قول بھی حیرت انگیز ہے جو کہ تمام اہل عرب کو قرآن کا مثل لا سکنے پر قادر مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ اس بات میں رکے رہے تو وجہ ترتیب کا علم نہ ہونے کے باعث ورنہ اگر اُن کو یہ علم ہو جاتا تو وہ ضرور قرآن کا مثل پیش کرنے کے مرتبہ پر پہنچ جاتے پھر اس سے بھی عجیب تر چند دوسرے لوگوں کا یہ قول ہے کہ عجز کا وقوع انہی اہل عرب کی جانب سے ہوا جو کہ نزولِ قرآن کے عہد میں موجود ورنہ اُن کے بعد آنے والے عربوں میں قرآن کا مثل لانے کی قدرت تھی''۔ لیکن ان تمام اقوال پر کوئی توجہ نہ کرنا چاہئے۔ کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن کے اعجاز کی وجہ اس میں آئندہ ہونے والی باتوں کی پیشین گوئیوں کا پایا جانا ہے اور اہل عرب میں اس بات کی قوت نہ تھی لہٰذا ہو معارضہ سے عاجز رہے۔ اور بعض دوسرے اشخاص کہتے ہیں کہ قرآن میں اگلے وقتوں کے لوگوں اور تمام گزشتہ اقوام کے قصص یوں بیان ہوئے ہیں کہ جس طرح کوئی اُن کی آنکھوں سے دیکھنے والا بیان کر رہا ہے اس لئے عرب کے لوگوں کو معارضہ کی طاقت نہ ہو سکی۔ پھر بعض اور لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن میں ضمیروں کے ساتھ یوں خبر دی گئی ہے کہ وہ باتیں اُن لوگوں کے کسی قول یا فعل سے ظاہر نہیں ہوئی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ اِذْ هَمَّتْ طَّائِفَتَانِ مِنْكُمْ اَنْ تَفْشَلَا۔ اور وَيَقُوْلُوْنَ فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ لَوْ لَا يُعَذِّبُنَا اللّٰهُ.

قاضی ابوبکر بیان کرتا ہے۔ اعجاز قرآن کی وجہ وہ نظم و تالیف اور ترصیف ہے جو اُس میں پائی جاتی ہے اور وہ کلام عرب کے تمام معمولی اور مستعمل وجوہ نظم سے بالکل جداگانہ ہے' نظم قرآن اہل عرب کے انداز خطابات سے کوئی مشابہات ہی نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے اہل عرب اُس کا معارضہ نہ کر سکے۔ اگر کوئی یہ چاہے کہ اہل عرب نے اپنے شعر میں جس قدر بدیع کے اصناف برتتے ہیں اُن کے ذریعہ سے اعجاز قرآن کی معرفت حاصل کرے تو یہ بات کس طرح ممکن نہیں اس لئے کہ وہ بدائع خارق عادت امور نہیں ہیں۔ بلکہ علم تدریب اور اُن کے ساتھ تصنع کرنے سے اُن کا ادراک کر لینا

ممکن ہے مثلاً شعر کہنے‘ خطبات بیان کرنے‘ رسائل لکھنے کی مشق اور بلاغت میں کمال پیدا کرنے سے صنائع اور بدائع حاصل ہوسکتی ہے اوراُن صنائع و بدائع کا ایک طریقہ مقرر ہے جس پر لوگ چلتے ہیں مگر نظم قرآن کا مرتبہ بے مثل ہے اوراُس کا کوئی نمونہ بجز اُسی کے پایا نہیں جاتا اس لئے باتفاق قرآن کا مثل واقع ہونا غیر صحیح امر ہے۔ وہ کہتا ہے اور ہم اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ قرآن کے بعض حصہ میں اعجاز نہایت ظاہر اور واضح ہے اور بعض دوسرے حصہ میں بے حد دقیق اور غامض‘‘ (مخفی)

امام فخر الدین کا قول ہے’’ قرآن کے اعجاز کی وجہ اُس کی فصاحت اسلوب بیان کی غرابت اور اُس کا تمام عیوب کلام سے محفوظ ہونا ہے۔

زملکانی کہتا ہے اعجاز کا مرجع قرآن کی ایک خاص تالیف ہے نہ کہ مطلق تالیف۔ اور خاص تالیف یہ ہے کہ اُس کے مفردات‘ ترکیب‘ وزن کے اعتبار سے معتدل ہوں اور اُس کے مرکبات معنی کے لحاظ سے بلند ترین مرتبہ پر رہیں۔ اس طرح کہ ہر ایک فن کا وقوع لفظاً اور معناً اس کے بلند ترین مرتبہ میں ہوا۔

ابن عطیہ کا بیان ہے’’ وہ صحیح بات جس کو جمہور اور اعلیٰ درجہ کے زباندان علماء قرآن کے اعجاز کی وجہ قرار دیتے ہیں یہ ہے کہ قرآن اپنے نظم عبارت‘ صحت‘ معانی اور پے در پے الفاظ کی فصاحت کے باعث معجز ہے اوراس کی صورت یہ ہے کہ خداوند کریم کا علم تمام چیزوں پر محیط ہے اور ایسے ہی تمام کلام پر بھی۔ لہٰذا جس وقت کوئی ایک لفظ قرآن کا مرتب ہوا اُسی وقت خدا تعالیٰ نے اپنے احاطہ کے ذریعہ سے معلوم فرمالیا کہ کون سا لفظ پہلے لفظ کے بعد آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ایک معنی کے بعد دوسرے معنی کی تبیین کرسکتا ہے۔ پھر اسی طرح اولِ قرآن سے آخر تک اُس کی ترتیب ہوئی ہے اور انسان کو عام طور پر جہل‘ نسیان اور ذہول (بے خبری) لاحق رہتی ہے اور یہ بھی بدیہی طور پر معلوم ہے کہ کوئی بشر تمام کلاموں پر یوں احاطہ نہیں رکھتا۔ اس لئے یوں قرآن کا نظم فصاحت کے اعلیٰ ترین مرتبہ میں آیا۔ اوراسی دلیل سے اُن لوگوں کا قول بھی باطل ہوتا ہے جو کہ اہل عرب کے قرآن کا مثل لانے پر قادر ہونے کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ ارادہ الٰہی نے اُن کا رُخ اس طرف سے پھیر دیا۔ حالانکہ صحیح یہ ہے کہ قرآن کا مثل پیش کرسکنا کبھی اور کسی کی قدرت میں نہ تھا۔ اور یہی باعث ہے کہ تم ایک لائق و فائق زباندان اور بلیغ شاعر کو پورے سال تک اپنے ایک خطبہ یا قصیدہ کی درستی اور تنقیح میں مصروف دیکھنے کے بعد پھر اُسے ہر مرتبہ نظر ثانی کے موقع پر کچھ نہ کچھ اُس میں بگاڑتے بناتے ہی پایا کرتے ہو اور کتاب اللہ کی یہ حالت ہے کہ اگر اس میں سے ایک لفظ نکال ڈالا جائے اور پھر تمام عرب کی زبان کو چھان کر اُس سے اچھا لفظ تلاش کیا جائے تو ہرگز نہ ملے گا بلکہ اُس جیسا لفظ بھی کوئی دستیاب نہ ہوگا جو وہاں رکھ دیا جاسکے۔ اور ہم پر قرآن کے اکثر حصہ میں وجہ براعت واضح ہوجاتی ہے مگر بعض مواقع میں مخفی بھی رہتی ہے اوراس کی علت یہ ہے کہ ہم اُس زمانہ کے اہلِ عرب سے ذوقِ سلیم اور جودتِ طبع میں بدرجہا کم ہیں۔

قرآن کے ذریعہ سے عرب کی دنیا پر اس لئے حجت قائم ہوئی کہ وہ فصیح و بلیغ لوگ تھے اوراُن کی طرف سے معارضہ ہونے کا شبہ کیا جاتا تھا اوراس بات کی مثال ویسی ہی ہے جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کا معجزہ ساحروں پر اور عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ طبیبوں پر حجت ہوا تھا کیونکہ خدا تعالیٰ نے مشہور وجہ پر انبیاء علیہم السلام کے معجزات کو اُن کے زمانہ کا بدیع ترین‘‘

قرار دیا ہے۔ موسیٰؑ کے عہد میں سحر (جادو) درجہ کمال پر پہنچا ہوا تھا۔ اور عیسیٰؑ کے زمانہ میں طب کا فن اوج کمال پر تھا۔ لہذا اُن کے معجزات اس طرح مقرر ہوئے جنہوں نے سحر اور طب کو نیچا دکھایا۔ ایسے ہی ہمارے ہادی برحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں فصاحت اور خوش بیانی ترقی کے اعلیٰ زینہ پر پہنچ چکی تھی لہذا اُن کو وہ معجزہ دیا گیا جس نے فصحائے عرب کا ناطقہ بند کر دیا اور اُن کا غرور توڑ ڈالا۔

حازم اپنی کتاب منہاج البلغاء میں بیان کرتا ہے ''قرآن میں وجہ اعجاز یہ ہے کہ اُس میں ہر طرح پر اور ہر مقام میں یکساں طور پر بلاغت کا استمرار ہے کہیں بھی اس کا سلسلہ ٹوٹتا نظر نہیں آتا۔ اور یہ بات کسی بشر کی قدرت میں نہیں۔ اور کلام عرب یا اُن کی زبان میں گفتگو کرنے والوں کے کلام میں مِنْ اَوَّلِهٖ اِلٰی اٰخِرِهٖ ہر جگہ یکساں فصاحت و بلاغت نہیں پائی جاتی یہاں تک کہ اعلیٰ درجہ کے کلام میں بھی بہت کم حصہ ایسا ملتا ہے جو فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے مکمل ہو ورنہ آگے چل کر جا بجا انسانی فتور عقل عارض ہو جاتا اور کلام کی رونق و خوبی کو قطع کر ڈالتا ہے۔ بدیں وجہ تمام کلام میں فصاحت کا استمرار نہیں رہتا بلکہ کسی جزء اور چند متفرق ٹکڑوں میں اس کا وجود ہوتا ہے اور باقی عبارت درجہ فصاحت سے گری ہوئی ملتی ہے۔

المراکشی کتاب المصباح کی شرح میں لکھتا ہے کہ ''قرآن کا معجزہ علم بیان پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے علم بیان کی پسندیدہ تعریف یہ ہے کہ اُس کے ذریعہ سے معنی کو ادا کرتے وقت غلطی نہ ہو سکے تعقید نہ پیدا ہو اور کلام کے مقتضی حال سے مطابق بنانے کی رعایت کے بعد اس علم کے وسیلہ سے تحسین کلام کے وجوہ معلوم ہو سکیں''۔ اس لئے کہ قرآن کے اعجاز کی جہت صرف اُس کے مفرد الفاظ نہیں ہیں ورنہ وہ اپنے نزول سے قبل ہی معجزہ ہوتا اور نہ محض اُس کی تالیف ہی معجزہ ہے کیونکہ ایسا ہوتا تو ہر ایک تالیف کا معجز ہونا ضروری تھا' اسی طرح فقط اعراب کے لحاظ سے بھی وہ معجز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس حالت میں ہر ایک معرب کلام کو معجز کہنا پڑے گا اور نہ تنہا اس کا اسلوب معجز ہو سکتا ہے یوں کہ ایسا ہو تو اسلوب شعر کے ساتھ ابتدا کرنا بھی معجز بن جائے۔ اسلوب بیان کے طریق اور انداز کا نام ہے۔ اور یہ بھی لازم آئے کہ مسیلمہ کا ہذیان معجز شمار ہو۔ اور یہ سبب بھی ہے کہ اعجاز کا پایا جانا بغیر اسلوب کے بھی ممکن ہے جس کی مثال ہے فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا اور فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ اور نہ اعجاز قرآن کا موجب یہ بات ہو سکتی ہے کہ اہل عرب بارادہ الٰہی اُس کے معارضہ سے پھیر دیئے گئے تھے کیونکہ اہل عرب کو قرآن کی فصاحت سے تعجب ہوتا تھا۔ اور اس لئے کہ مسیلمہ' ابن المقفع اور معری وغیرہ مسجع کلام قرآن کے مثل بنانے کے درپے ہوئے مگر جو کچھ اُنہوں نے بنایا اور پیش کیا وہ ایسا ہے کہ کان اس کے سننے سے دور بھاگتے ہیں اور طبیعتوں کو اُس سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور اُن کلاموں کی ترکیب کے حالات دیکھ کر ہنسی آتی ہے۔ مگر قرآن کی ترکیب کے احوال ایسے ہیں جنہوں نے بڑے بڑے بلیغ لوگوں کو عاجز بنا دیا اور نہایت خوش بیان زبان آوروں کا ناطقہ بند کر ڈالا۔ اعجاز قرآن کی اجمالی دلیل کہ جس وقت اہل عرب کی زبان میں قرآن کا نزول ہوا تھا اُس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہے تو غیر عرب بدرجہ اولیٰ اُس کا معارضہ نہ کر سکیں گے۔ اور تفصیلی دلیل کا مقدمہ یہ ہے کہ اُس کی ترکیب کے خواص پر غور کیا جائے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کے اُس ذات پاک کی طرف سے نازل شدہ ہونے کا علم حاصل ہو جو از روئے علم ہر ایک شے پر احاطہ کئے ہوئے ہے۔

اصفہانی اپنی تفسیر میں کہتا ہے معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن کا اعجاز دو وجہوں پر مذکور ہوا ہے۔ وجہ اول اس کی ذات سے

اور دوسری وجہ لوگوں کے اُس کے معارضہ سے پھیر دیئے جانے کے ساتھ بیان ہوئی ہے۔ نفس تعلق رکھنے والا بیان ہے۔ قرآن سے تعلق رکھنے والا اعجاز یا تو اُس کی فصاحت و بلاغت سے متعلق ہے اور یا اُس کے معنی سے جو اعجاز قرآن کی فصاحت و بلاغت سے تعلق رکھتا ہے۔ اُس کو قرآن کے عنصر یعنی لفظ و معنی سے کوئی علاقہ نہیں اس لئے کہ قرآن کے الفاظ وہی ہیں جو اہل عرب کے الفاظ ہیں چنانچہ خود خدا تعالیٰ فرماتا ہے قُرآنًا عَرَبِيًّا...... بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ اور معانی سے تعلق نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان میں سے بہت کچھ معانی اگلی کتابوں میں بھی موجود ہیں جس کی دلیل قولہ تعالیٰ وَاِنَّهٗ لَفِي زُبُرِ الْاَوَّلِيْنَ ہے۔

اب رہے قرآن کے وہ علوم الہیہ اور مبدا و معاد کا بیان اور غیب کی خبریں جو اُس میں موجود ہیں تو اُن کا اعجاز قرآن کی طرف من حیث ہو قرآن ہونے کے راجع نہیں ہوتا بلکہ اُن باتوں کے اعجاز ہونے کی علت ان کا بغیر سابقہ تعلیم و تعلم کے حاصل ہونا ہے۔ اور اخبار غیب خواہ اس طرح کی نظم (عبارت) میں یا دوسری عبارت میں کسی طرح بھی ادا کیا جائے اور عربی زبان میں یا اور کسی زبان میں۔ اور عبارت میں ہو یا اشارت کے ساتھ وہ بہر حال اخبار غیب ہی رہے گا۔ لہٰذا اس حالت میں تم مخصوص قرآن کی صورت ہے اور لفظ و معنی اُس کے عنصر ہیں۔ اور یہ واضح بات ہے کہ ایک شے کا حکم اور نام اُس کی صورت ان کے اختلاف سے مختلف ہوا کرتا ہے نہ کہ اُس کے عنصر کے اختلاف سے۔ مثلاً انگوٹھی، آویزہ اور کنگن۔ ان چیزوں کے نام اختلاف صورت کی وجہ سے جداگانہ ہیں اور عنصر کو اس بارہ میں کوئی دخل نہیں کیونکہ یہ اشیاء سونے چاندی لوہے اور تانبے کسی دھات کی بھی ہوں جب تک ایک صورت کے تحت میں ہیں اُس وقت تک ایک ہی نام سے موسوم ہوں گی اور جہاں اختلاف صورت ہوا فوراً نام بدل جائے گا اگرچہ عنصر سب کا ایک ہی ہو۔

غرضیکہ اس بیان سے ظاہر ہوا کہ جو اعجاز قرآن کے ساتھ خاص ہے وہ ایک مخصوص نظم ہی سے تعلق رکھتا ہے۔ اور نظم کے معجز ہونے کا بیان نظم کلام کے بیان پر موقوف ہے اور پھر اس بات کے بیان پر بھی کہ یہ نظم اپنے ماسوا کلاموں کے نظم سے مخالف ہے۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ تالیف کلام کے مراتب پانچ ہیں۔

اول بسیط حرفوں کو ایک دوسرے میں اس غرض سے ضم (شامل) کرنا تاکہ اُس سے کلمات ثلاثہ یعنی اسم۔ فعل اور حرف کا حصول ہو۔

دوم ان کلمات کو ایک دوسرے کے ساتھ ترتیب دینا اور ملانا تاکہ اس طرح پر مفید جملوں کا حصول ہو سکے۔ اور یہی کلام کی وہ نوع ہے جس کو تمام لوگ عموماً اپنی بات چیت اور معاملات کی گفتگو میں برتتے ہیں اور اس کو کلام منثور کہا جاتا ہے۔

سوم انہی مذکورہ بالا کلمات ثلاثہ کو باہم اس طرح پر ملانا کہ اُس شمول میں مبداء اور مقطع اور مداخل اور مخارج بھی پائے جائیں۔ اور اس طرح کی کلام کو منظوم کہا جاتا ہے۔

چہارم یہ کہ کلام کے آخری حصوں میں مذکورہ بالا امور کے ساتھ ہی تسجیع کا بھی اعتبار کیا جائے اور اس طرح کا کلام مسجع کہلاتا ہے۔

مرتبہ پنجم یہ ہے کہ سابق میں ذکر شدہ باتوں کے ساتھ ہی کلام میں وزن کا بھی لحاظ رہے اور اس طرح کے کلام کو شعر

کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کلام منظوم یا تو زبانی تقریر و گفتگو ہوتا ہے اُس کو خطابت کہتے ہیں۔ اور یا تحریر اور مکاتبت ہوا کرتا ہے اور اُس کو رسالت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

غرضیکہ کلام کے انواع ان اقسام سے خارج نہیں ہوتے اور ان میں سے ہر ایک کا ایک مخصوص نظم ہوتا ہے اور قرآن ان سبھوں کی خوبیوں کا جامع ہے مگر ایسی نظم کے ساتھ جو ان چیزوں میں سے کسی چیز کی مناسبت نہیں رکھتا اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح قرآن کو کلام کہنا صحیح ہوتا ہے اسی طرح اسے رسالۃ' خطابۃ' شعر یا سجع کہنا صحیح نہیں ہوتا۔ اور اُس کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں کسی بلیغ شخص نے اُسے سنا بس فوراً وہ اُس کے اور اُس کے ماسوا نظم کلام کے مابین امتیاز اور فرق معلوم کر لیتا ہے اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے قرآن کی صفت میں ارشاد کیا ہے۔ وَاِنَّهُ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ لَّا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ اور اس بات کے فرمانے سے متنبہ کر دیا ہے کہ قرآن کی تالیف ہرگز اُس ہیئت پر نہیں ہوئی ہے جس ہیئت پر انسان اپنے کلام کی تالیف کرتا ہے اور اُس کی تغییر زیادتی یا کمی کے ساتھ ممکن ہوتی ہے اور جیسی کہ قرآن کے سوا دوسری کتابوں کی حالت ہے۔ اور وہ اعجاز جو کہ لوگوں کو قرآن کے معارضہ سے پھیر دینے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اگر اُس کا اعتبار کیا جائے تو وہ بھی ظاہر ہے اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ دنیا کا کوئی کام اچھا ہو یا برا ایسا نہیں ہوتا کہ اس کام اور کسی ایک انسانی گروہ کے مابین کوئی مخفی مناسبت اور پسندیدہ اتفاقات نہ ہوں۔ اس لئے کہ ایک شخص جو کسی پیشہ کو اور پیشوں پر ترجیح دینے والا پایا جاتا ہے اور اس پیشہ میں مصروف ہونے سے اُس کا دل خوش ہوتا ہے بدیں وجہ وہ خوب محنت سے اُس کام کو انجام دیتا ہے، اور اُس میں اچھی مشق اور ترقی بہم پہنچاتا ہے۔ لہٰذا جس وقت خداوند پاک نے ایسی بلیغ اور خطیب لوگوں کو جو کہ اپنی قوتِ زبان آوری سے معانی کے ہر ایک دشت و میدان کی خاک چھانتے پھرتے تھے قرآن کا معارضہ کرنے کی دعوت دی اور اُن کو قرآن کا مثل لا سکنے سے عاجز بنا دیا چنانچہ وہ معارضہ کرنے پر مائل نہ ہوئے۔ تو اہل دل اور صاحبانِ عقل پر یہ بات واضح ہو گئی کہ کسی خداوندی طاقت نے اُن کو قرآن کے معارضہ کی طرف سے پھیر دیا ہے ورنہ وہ تو اس میدان کے مرد تھے پھر کیا سبب ہے کہ اپنی طبیعی مناسبت کے کام میں اس قدر کچیا گئے؟ اور اس سے بڑھ کر کیا اعجاز ہو سکتا ہے کہ تمام بلیغ لوگ ظاہر میں قرآن کے معارضہ سے عاجز رہے اور بباطن اُن کے دل اس کام سے پھیر دیئے گئے تھے''۔

اور سکا کی کتاب المفتاح میں کہتا ہے جاننا چاہئے کہ قرآن کے اعجاز کا علم ادراک میں تو آتا ہے مگر زبان سے اُس کا بیان ویسا ہی غیر ممکن ہے جس طرح کہ وزن کی درستی ادراک میں آ جاتی ہے مگر زبانی بیان نہیں ہو سکتی۔ یا جیسے کہ نمکینی اور خوش آوازی کا ادراک ضرور ہوتا ہے لیکن زبان سے اُن کی حالت کا اظہار محال ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اعجازِ قرآن کا ادراک انہی لوگوں کو ہوتا ہے جن کو قدرت کی طرف سے طبع سلیم عطا ہوئی ہے اور ان کے ماسوا دوسرے اشخاص اُس کا ادراک حاصل کرنا چاہیں تو جب تک وہ معانی اور بیان کے دونوں علموں کو اچھی طرح حاصل کر کے اُن کی خوب مشق نہ بہم پہنچائیں اُس وقت تک کبھی قرآن کے وجوہ اعجاز اُن پر منکشف نہیں ہو سکتے۔

اور ابوحیان توحیدی کا بیان ہے کہ ''بندار فارسی نے قرآن کے اعجاز کی منزلت اور جگہ دریافت کی گئی تو اُس نے جواب دیا'' یہ ایسا مسئلہ ہے کہ اس میں معنی پر ظلم کیا جاتا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس طرح تم سوال کرو کہ'' انسان

سے انسان کا موضع کیا ہے؟ تو اب دیکھنا یہ ہے کہ انسان میں انسان کا کوئی موضع نہیں ہے بلکہ جس وقت تم انسان کی طرف اشارہ کرو گے تو اُس وقت اُسے متحقق کر کے اُس کی ذات پر دلالت قائم کر دو گے۔ بس یہی کیفیت قرآن کی ہے کہ وہ اپنے شرف کے باعث جس مقام سے بھی لے لیا جائے وہیں سے وہ معنی فی نفسہ ایک آیت (نشانی) اور اپنے محاول کے لئے معجزہ اور اپنے قائل کے واسطے ہدایت ہوگا۔ یہ بات انسان کی طاقت سے بالکل باہر ہے کہ وہ خدا کے کلام میں اُس کی غرضوں کا احاطہ کر سکے اور اس کی کتاب میں اُس کے اسرار کا پتا لگا سکے۔ اسی وجہ سے اس موقعہ پر آ کر عقلیں حیران رہ جاتی ہیں اور سمجھ گم ہو جایا کرتی ہے۔

خطابی کا قول ہے کہ اکثر اہل نظر علماء کی رائے میں قرآن کا اعجاز بلاغت کی جہت سے ہے مگر اُن لوگوں کو اس کی تفصیل بتانا دشوار پڑ گیا اور آخر انہوں نے یہ کہہ کر بات ٹال دی کہ اس کا پتا لگانا مذاق سخن پر منحصر ہے۔ پھر بھی تحقیق امر یہ ہے کہ کلام کے اجناس مختلف ہوا کرتے ہیں اور بیان کے درجوں میں اس کے مرتبے متفاوت پائے جاتے ہیں چنانچہ منجملہ اُن کے ایک جنس کلام کی وہ ہے جو کہ بلیغ رضین اور جزل ہوتا ہے۔ دوسری جنس کلام کی فصیح، ترتیب اور سہل ہے اور تیسری جنس جائز مطلق اور رسل کی ہے اور کلام کی یہ قسمیں افضل اور محمود ہیں کہ ان میں سے پہلی جنس سب سے اعلیٰ درجہ کی ہے دوسرے اوسط درجہ کی اور تیسری ادنیٰ اور قریب تر مرتبہ کی جنس ہے اور قرآن کی بلاغتوں نے ان سب قسموں کی ہر ایک قسم سے ایک حصہ جمع کیا ہے اور ہر ایک نوع سے اُس نے ایک شعبہ لے لیا ہے چنانچہ ان اوصاف کے انتظام (منتظم ہونے) کے باعث قرآن کے لئے ایک نمط کلام کی ایسی منتظم ہوگئی جو کہ فضیلت (عظمت) اور شیرینی کی دونوں صفتوں کی جامع بنی ہے حالانکہ الگ الگ یہ دونوں باتیں اپنی تعریفات کے لحاظ سے دو بالکل متضاد امور کی طرح ہیں کیونکہ کلام کی شیرینی سہولت (اُس کے سہل ہونے) کا نتیجہ ہے اور جزالت (اختصار) اور متانت (استواری) کے مابین ایک قسم کی پریشان بنا دینے والی اور گھبراہٹ طاری کر دینے والی بات در آتی ہے۔ اس لئے قرآن کے نظم میں ان دونوں امور کا اس طرح جمع ہونا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے علیحدگی اور دوری بھی رکھتا ہے یہ اس قسم کی فضیلت ہے جو خاص کر قرآن ہی کو ملی ہے تا کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے روشن آیت (نشانی) ہو سکے۔

اور انسان پر قرآن کا مثل لا سکنا کئی باتوں کی وجہ سے دشوار ہوا۔

ازانجملہ ایک یہ بات ہے کہ انسانوں کا علم عربی زبان کے تمام اسموں اور اُس کے جملہ اوضاع پر محیط نہیں ہو سکتا اور اوضاع والفاظ ہی معانی کے ظروف ہیں۔ پھر انسانوں کے افہام اُن تمام اشیاء کے معانی کا ادراک نہیں کر سکتی تھیں جو کہ ان الفاظ پر حمل کئے گئے ہیں اور نہ اُن کی معرفت منظوم کے تمام وجوہ کو پوری طرح معلوم کرنے کے ساتھ معلوم ہو سکتی ہے حالانکہ کلام منظوم کا باہمی ائتلاف اور اُس کا باہمی ارتباط انہی وجوہ کے سبب سے ہوا کرتا ہے اس لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ وجوہ کلام میں سے احسن وجوہ کو چھوڑ کر افضل وجوہ کو اختیار کرتے رہیں یہاں تک کہ قرآن کے مانند کوئی دوسرا کلام پیش کر دیں۔ اور کلام کے قیام کی باعث صرف حسب ذیل تین چیزیں ہوا کرتی ہیں۔

ایک وہ لفظ جو حاصل ہوتا ہو دوسرے وہ معنی جو اس لفظ کے ساتھ قائم ہوں اور تیسرا کوئی ربط دینے والا امر جو اس لفظ اور معنی دونوں کو باہم مسلسل اور منظوم بناتا ہو۔

اب اگر تم قرآن کو غور سے دیکھو گے تو اُس میں یہ امور تمہیں نہایت شرف اور فضیلت کی حالت میں نظر آئیں گے یہاں تک کہ قرآن کے الفاظ سے بڑھ کر فصیح، جزل اور شیریں تر الفاظ مل ہی نہ سکیں گے اور اُس کی نظم سے زیادہ اچھی تالیف رکھنے والی اور عمدہ تلاوت اور تشاکل کی حائز نظم کا وجود نہ پایا جائے گا۔

اب رہے قرآن کے معانی تو اس کے متعلق ہر ایک سمجھ دار اور دانشمند آدمی یہ شہادت دے سکتا ہے کہ وہ اپنے ابواب میں تقدیم رکھتے اور معانی کے اعلیٰ درجوں پر پہنچے ہوئے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ مذکورۂ بالا تینوں خوبیاں متفرق طور پر کلام کی تمام انواع میں پائی جاتی ہیں لیکن ان کا مجموعی طور پر ایک ہی نوع میں ملنا، بجز کلام ربانی کے اور کہیں پایا نہیں گیا ہے۔ غرضیکہ اس مذکورۂ فوق بیان کا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی وجہ اس کا فصیح ترین الفاظ اور تالیف کے ایسے بہترین نظموں میں آنا ہے جو کہ صحیح ترین معانی کو متضمن ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید، اس کی صفات کے بارہ میں اس کی تنزیہ، طاعتِ الٰہی کی دعوت، اس کی عبادت کے طریقوں کا بیان، حلال حرام، ممنوع اور مباح کی تشریح بذریعۂ وعظ و پند، نیک باتوں کا حکم، بری باتوں سے منع کرنا، عمدہ باتوں کی جانب رہنمائی اور بد عادتوں سے بچنے کی تاکید یہ تمام امور اُس میں موجود ہیں اور ان کے علاوہ بڑی خوبی یہ ہے کہ ہر شے اپنے موقع و محل سے وضع کی گئی ہے ایک چیز دوسری شے سے بہتر اور نہیں نظر آتی اور عقل و گمان اس چیز سے بڑھ کر مناسب اور سزاوار امر نہیں معلوم کر سکتا۔ گزشتہ زمانوں کے اخبار اور گزری ہوئی قوموں پر خدا کے قہر و غضب نازل ہونے کا حال عبرت دلانے کے لئے اس میں درج ہے اور پھر آئندہ زمانوں میں آثار قدرت کی قسم سے ہونے والی باتوں کی پیشین گوئی بھی اُس میں موجود ہے۔ اسی کے ساتھ اُس نے حجت اور محجوج کو گویا باہم جمع کر لیا ہے اور دلیل اور مدلول علیہ دونوں کو ایک ہی ساتھ وارد کیا ہے تاکہ یہ بات اُس کی دعوت میں مزید تاکید پیدا کرنے والی ہو اور اس کے امر و نہی کی پابندی واجب ہونے پر مخلوق کو مطلع بنائے اور معلوم رہے کہ ایسے امور کو ایک ساتھ لانا اور ان کی پراگندگیوں کو یوں جمع کر دینا کہ وہ باہم منتظم اور باقاعدہ ہو جائیں ایک ایسا امر ہے جو قوتِ بشری سے خارج اور اُن کی قدرت کی رسائی سے باہر ہے۔ اسی واسطے مخلوق اس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہی اور ویسا کلام نہ پیش کر سکی یا کم از کم اُس کی شکل ہی میں کسی طرح کا مناقضہ نہ پیدا کر سکی۔ پھر اُس کے بعد ہٹ دھرم مخالفین کبھی اُسے شعر کہہ کے اپنے جلے دل کے پھپھولے پھوڑتے تھے کیونکہ اُن کو یہ کلام منظوم نظر آتا ہے اور گاہے اپنے آپ کو اُس کا معارضہ کرنے میں عاجز اور اس کے نقض پر غیر قادر پا کر اُسے سحر کے نام سے نامزد کر دیتے تھے۔ مگر بایں ہمہ کلام الٰہی کی وقعت ان کے دلوں پر اپنا سکہ بٹھا رہی تھی اور وہ اُس کے سننے سے دم بخود رہ جاتے تھے۔ اُن کے دل جو سنگ خارا سے بھی بڑھ کر سخت تھے کلام ربانی کے اثر سے موم ہو جاتے اور اُن کے نفوس میں قرآن کی تاثیر تیر جاتی تھی جس سے وہ خوف زدہ اور متحیر ہو کر بے اختیار ایک طرح سے اس کے کلام ربانی ہونے کو مان ہی گئے اور کہنے لگے "بے شک اس کلام میں کچھ عجیب شیرینی اور شان و شکوہ ہے" اور کبھی وہ اپنے جہل کی وجہ سے یہ کہہ اٹھتے کہ یہ اگلے لوگوں کے افسانے ہیں جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقل کرا کے اور لوگوں سے پڑھوا کر ہر روز صبح و شام سنتے اور پھر اُسی کو ہمیں سنا دیا کرتے ہیں۔ حالانکہ مشرکین مکہ کو اس بات کا بخوبی علم تھا کہ حضرت ختم رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بالکل ان پڑھ تھے اور آپؐ کی خدمت میں کوئی ایسا شخص نہ تھا جو اس طرح کی باتیں لکھ کر آپ کو سنا سکتا۔ مگر بات یہ تھی کہ ان باتوں کے کہنے کا موجب اُن

کفار کا عناد اُن کی عداوت، جہالت اور معارضہ سے عاجزی تھی۔

اور میں نے اعجاز قرآن کی ایک وجہ اور بھی بیان کی ہے جو دوسرے لوگوں کے خیال میں نہیں آسکی اور وہ یہ ہے کہ قرآن کا اثر دلوں اور طبیعتوں پر نہایت گہرا پڑتا ہے۔ تم قرآن کے سوا اور کسی منظوم یا منثور کلام کو سن کر دیکھو ہرگز اس کے سننے سے یہ بات نہ محسوس ہوگی کہ کسی وقت تو اس سے گوش زد ہوتے ہی کان بالکل اسی کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں اور قلب میں ایک طرح کی حلاوت اور لذت ملتی ہے اور گاہے دل میں ایک قسم کا رعب سما جاتا اور ہیبت طاری ہو جاتی ہے چنانچہ اللہ پاک نے فرمایا ہے لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ لَّرَاَيْتَهٗ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ اور دوسری جگہ یوں ارشاد کیا ہے اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ

ابن سراقہ کہتا ہے کہ ''اعجاز قرآن کی وجہ میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ انہوں نے اس بارہ میں بہت سی وجہیں بیان کی ہیں جو سب کی سب حکمت اور صواب ہیں مگر با ایں ہمہ وہ لوگ وجوہ اعجاز کے ہزاروں حصہ میں سے ایک حصہ کے حصر تک بھی نہیں پہنچ سکتے ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اعجاز قرآن کی وجہ اُس کا ایجاز مع بلاغت کو لئے ہوئے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ وہ بیان اور فصاحت ہے۔ تیسروں کے نزدیک وصف اور نظم کا شمار وجہ اعجاز میں ہے۔ اور بعض دوسرے لوگ کہتے ہیں کلام مجید کا اعجاز یہ ہے کہ وہ نظم، نثر، خطب اور شعر وغیرہ کلام عرب کی جنس سے باوجود اس بات کے بھی خارج ہے کہ اُس کے الفاظ اُنہی کے کلمات کی جنس سے ہیں اس کے حروف اُن کے کلام میں موجود ہیں اور اُس کے معانی اُن کے خطاب میں پائے جاتے ہیں لیکن قرآن اُن کے کلام کی قبیل سے الگ ایک نیا قبیل اور اُن کے اجناس خطاب سے متمیز ایک جداگانہ جنس خطاب ہے یہاں تک کہ جو شخص صرف اس کے معانی پر اقتصار کر کے اُس کے حروف کو بدل دیتا ہے تو اُس کی رونق کھو جاتی ہے اور جس حالت میں اُس کے معانی کو چھوڑ کر حروف ہی پر اقتصار کیا جاتا ہے تو اُس کا فائدہ باطل ہو جاتا ہے اور اس بات میں قرآن کے اعجاز پر اعلیٰ درجہ کی دلالت پائی جاتی ہے۔ کچھ اور لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن کا اعجاز یہ ہے کہ اس کا پڑھنے والا قرأت سے تھکتا نہیں اور سننے والے کو سماعت سے ملال نہیں پیدا ہوتا اگرچہ کتنا ہی بار بار کیوں نہ سننا پڑے اور کتنی ہی دفعہ بالتکرار اُس کے روبرو تلاوت کی جائے۔ بہت سے لوگ قرآن میں گزشتہ امور کی خبر دہی ہونے کو وجہ اعجاز بتاتے ہیں۔ ایک اور گروہ کے نزدیک اُس میں علم غیب کا ہونا اور بہت سے امور کا قطع کے ساتھ حکم پایا جانا وجہ اعجاز ہے۔ پھر ایک جماعت قرآن کے اس قدر بے شمار علوم پر جامع ہونے کو وجہ اعجاز قرار دیتی ہے کہ ان علوم کا حصر و شمار مشکل ہے۔

اور زرکشی اپنی کتاب البرہان میں تحریر کرتا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک اعجاز کا وقوع تمام سابق میں بیان شدہ امور کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اُن میں سے بالانفراد ایک ایک وجہ کے ساتھ کیونکہ قرآن نے ان سب باتوں کو اکٹھا کر لیا ہے اس واسطے اُس کو ان میں سے تنہا ایک ہی بات کی طرف منسوب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے بحالیکہ وہ ان سبھوں کا بلکہ اُن کے علاوہ اور بھی بہت سی خوبیوں کا جامع ہے جو کہ پہلے بیان نہیں ہوئیں اور ازانجملہ ایک بات وہ رعب ہے جو کہ اُس کے سننے سے سامعین کے قلوب میں پیدا ہوتا ہے عام اس سے کہ وہ سننے والے قرآن کے مقر ہوں یا منکر۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ قرآن ہمیشہ سے سننے والوں کو دلکش اور پسندیدہ معلوم ہوتا آیا ہے اور آئندہ بھی اس کی یہی حالت رہے گی اور پڑھنے والوں کو ہر زمانہ میں اُس کی قرأت سے ایک طرح کا لطف اور مزہ حاصل ہوگا۔ تیسری بات قرآن کا جزالت اور

شیرینی کی دو ایسی صفتوں کا اکٹھا کر لینا ہے جو کہ باہم متضاد اُمور کے مانند ہیں اور غالباً انسان کے کلام میں جمع نہیں ہوا کرتی ہیں۔ اور چوتھی بات یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس کو آسمانی کتابوں میں سب سے آخری کتاب اور دوسری تمام اگلی کتابوں سے مستغنی بنا دیا ہے اس طرح کہ کبھی کسی ایسے بیان کی حاجت پڑ جایا کرتی ہے جس کے بارہ میں اس کی طرف رجوع ہی کرتے بن آتی ہے چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے اِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآئِيْلَ اَكْثَرَ الَّذِيْ هُمْ فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ.

اور الرمانی کہتا ہے اعجاز قرآن کے وجوہ اِن اُمور سے ظاہر ہوتے ہیں کہ باوجود بکثرت دواعی اور سخت حاجت ہونے اور تمام لوگوں کے مقابلہ پر تحدی کئے جانے کے اس کا معارضہ کسی سے نہ بن آیا۔ پھر قرآن کی بلاغت اور اُس کے آئندہ معاملات میں پیشین گوئیاں۔ اور اُس کا معمول کو توڑ دینا۔ اور پھر اُس کا ہر ایک معجزہ پر قیاس ہونا۔ یہ باتیں بھی اُس کے اعجاز کی مثبت ہیں۔ اور معمول کلام توڑنا اس بات کا نام ہے کہ نزول قرآن سے قبل اور اس کے عہد میں معمول اور عادات کے مطابق کلام کی کئی نوعیں رائج تھیں۔ مثلاً شعر، سجع، خطبے، رسائل اور منثور کلام جس کے ذریعہ سے لوگ معمولی بات چیت کیا کرتے ہیں۔ اور جو روزمرہ کی بول چال ہے مگر قرآن نے ان سب طریقوں سے جدا اور خارج از عادت ایک نیا مفرد طریقہ پیش کیا جس کا درجہ حسن میں ہر ایک طریقہ پر فائق ہے بلکہ وہ کلام موزوں سے بھی خوبی میں بڑھا ہوا ہے جو کہ کلام عرب میں احسن الکلام مانا جاتا تھا۔ اب رہی یہ بات کہ قرآن کو بھی اور تمام معجزوں کے روداد سے ملا کر دیکھنے پر اُس کا معجزہ ہونا ثبوت کو پہنچتا ہے یا نہیں؟ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ موسیٰؑ کے لئے دریا کا شگافتہ ہونا اور لاٹھی کا سانپ بن جانا یا اسی طرح کی اور باتیں بالکل ایک ہی ڈھنگ کی اور اعجاز تھیں کیونکہ وہ معمول اور قانون قدرت کے خلاف تھیں۔ اور اسی وجہ سے خلق اُن کا معارضہ نہ کر سکی۔

اور قاضی عیاض کتاب الشفا میں بیان کرتے ہیں۔ معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن بکثرت وجوہ اعجاز پر منطوی (شامل) ہے اور اُن وجوہ کی تحصیل اس طرح پر ہوتی ہے کہ اُن کے انواع کو چار حسب ذیل وجوہ میں منضبط کر لیا جائے۔ وجہ اول تالیف قرآن کا حسن اس کے کلمات کا باہم التیام (پیوند) اُس کی فصاحت، اُس وجوہ ایجاز اور اُس کی وہ بلاغت ہے جس نے میدانِ کلام کے شہسوار عربوں اور اس کام کے مالکوں کا ناطقہ بند کر دیا اور اُن کے واسطے خارق عادت امر بن گئی۔ دوسری وجہ اُس کے عجیب نظم کی صورت اور اس کا وہ غریب (نادر) اسلوب ہے جو کہ کلام عرب کے اسالیب سے بالکل مخالف ہے اور اسی قسم میں قرآن کا وہ نظم ونثر بھی شامل ہے جس پر وہ آیا ہے اور جس پر اُس کی آیتوں کے مقاطع کا وقف اور اُس کے کلمات کے فواصل کے انتہا ہوتی ہے اور ایسا نظم ونثر نہ تو قرآن سے قبل پایا گیا ہے اور نہ اُس کے بعد اُس کی کوئی نظیر مل سکی۔ اور پھر ان دونوں نوعوں میں سے ایجاز اور بلاغت بذاتہا اور اسلوب غریب اپنی ذات سے یہ بھی تحقیقی طور پر اعجاز کی ایسی نوعیں ہیں کہ اہل عرب کو ان میں سے کسی ایک کی نظیر لا سکنے کی بھی قدرت نہ ہوئی اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اہل عرب کی قدرت سے خارج اور اُن کی فصاحت اور کلام کے مبائن چیز تھی۔ اس بارہ میں اُس شخص کا اختلاف ہے جو کہ اعجاز کو بلاغت اور اسلوب کا مجموعہ قرار دیتا ہے۔ تیسری وجہ قرآن کا غیب کی خبروں پر شامل ہونا ہے اور جو بات نہیں ہوئی تھی اُس کا قرآن کی پیشین گوئی سے بالکل مطابق پایا جانا۔ اور چوتھی وجہ قرآن کا گزشتہ زمانوں، ہلاک

شدہ قوموں اور محو شدہ شریعتوں کے ایسے تاریخی حالات کا بیان کرنا ہے کہ اُن میں ایک قصہ بھی بجز ایسے بے مثل علمائے اہل کتاب جنھوں نے اپنی ساری عمر اُسی فن کے سیکھنے میں صرف کی ہو اور کوئی شخص نہیں جانتا تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس قصہ کو جیسا کہ وہ دراصل تھا کتب متقدمہ کی عبارت کے مطابق سنا دیا کرتے تھے حالانکہ آپ اُن پڑھ تھے نہ پڑھنا آپ کو آتا تھا اور نہ لکھنا۔

غرضیکہ قرآن کے اعجاز کی یہ چار وجہیں بالکل بین اور ایسی صریح ہیں کہ ان کے بارہ میں کوئی نزاع ہی نہیں ہے۔ اور ان کے ماسوا قرآن کے اعجاز کی وجہوں میں وہ آیتیں بھی شمار ہوتی ہیں جو بعض معاملات میں کسی قوم کو عاجز بنانے کی نسبت وارد ہوئی ہیں اور اُن کو بتایا ہے کہ وہ لوگ کبھی اس کام کو نہ کریں گے چنانچہ اُن لوگوں نے وہ کام نہیں کیا اور نہ اُس کے کرنے پر اُن کو قدرت حاصل ہوئی۔ مثلاً اُس نے یہودیوں کی نسبت فرمایا ہے فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ وَلَنْ يَّتَمَنَّوْهُ اَبَدًا اور فی الواقع یہودیوں میں سے ایک نے بھی تو موت کی تمنا نہیں کی۔ اور یہ وجہ مذکورہ بالا تیسری وجہ میں داخل ہے۔

پھر منجملہ دیگر وجوہ کے ایک وجہ وہ رعب ہے جو کہ سننے والوں کے دلوں میں اُس کے سننے کے وقت واقع ہوتا ہے اور وہ ہیبت جو کہ قرأت کے وقت سامعین کے دلوں میں طاری ہو جاتی ہے اور بتحقیق ایک گروہ ایسے لوگوں کا ہے جو کہ کلام الٰہی کی آیتیں سن کر ایمان اور اسلام لائے ہیں جیسا کہ حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ اُنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نمازِ مغرب میں سورۃ طور پڑھتے سنا۔ وہ کہتے ہیں کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت اَمْ خُلِقُوْا مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ اَمْ هُمُ الْخَالِقُوْنَ پر پہنچے اور اپنے قولہ تعالیٰ "اَلْمُسَيْطِرُوْنَ" تک پڑھا تو اس وقت میرے دل کی یہ حالت ہوئی کہ جیسے اب وہ سینہ سے نکل پڑے گا"۔ جبیرؓ کہتے ہیں یہ پہلا موقعہ تھا کہ اسلام کی خوبی میرے دل میں جم گئی۔

ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی ہوا ہے کہ جو آیاتِ قرآنی سنتے وقت جاں بحق ہو گئے ہیں اور ان کا بیان لوگوں نے مستقل کتابوں میں کیا ہے۔ اور پھر قرآن کا ایک باقی معجزہ ہونا کہ وہ دنیا کے باقی رہنے تک کبھی معدوم نہ ہو گا اور اسی کے ساتھ خدا تعالیٰ نے اُس کی حفاظت کا ذمہ بھی لیا ہے۔ یہ بھی اُس کے اعجاز کی ایک بڑی وجہ ہے۔ پھر منجملہ وجوہ اعجاز کے یہ بھی ہے کہ قرآن کا پڑھنے والا اُس کی قرأت سے ملول نہیں ہوا کرتا۔ اور سامع اُس کے سننے سے دل تنگ نہیں ہوتا بلکہ اُس کی تلاوت میں منہمک رہنا اُس کی حلاوت کو مزید اور اُس کو بار بار پڑھنا اس کی محبت کو واجب بناتا ہے حالانکہ قرآن کے سوا دوسرا کلام جہاں دہرایا گیا پھر اس کا سننا گراں گزرتا ہے اور اس کی تکرار ملول بنا دیتی ہے۔ اور اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی توصیف میں فرمایا ہے کہ وہ باوجود بکثرت سے پھیرے جانے کے (دور کرنے کے) کہنہ نہیں ہوتا"۔

ایک وجہ اعجاز یہ بھی ہے کہ قرآن نے اپنے اندر اس قدر علوم اور معارف جمع کر لئے ہیں جس قدر نہ تو کسی کتاب نے جمع کئے ہیں اور نہ کوئی اُن کے جاننے پر احاطہ کر سکا ہے پھر لطف یہ ہے کہ قرآن نے اُن علوم کو بہت ہی تھوڑے کلمات اور معدودے چند حروف میں ہی فراہم کر لیا ہے۔ یہ وجہ قرآن کی بلاغت میں داخل ہے اس لئے اُس کو اعجاز قرآن کا ایک جداگانہ فن شمار کرنا واجب نہیں۔ اور اس وجہ سے پہلے جن وجوہ کا ذکر ہوا ہے اُن کا شمار قرآن کے خواص اور فضائل میں ہونا

چاہئے یہ ہے کہ اُن کے اعجاز میں کیونکہ اعجاز کی حقیقت وہی چار اگلی وجہیں ہیں اور اس معاملہ میں اُنہی پر اعتماد کرنا چاہئے۔

تنبیہیں (۱) قرآن کی اس مقدار میں جو کہ معجز ہوتی ہے اختلاف کیا گیا ہے۔ بعض معتزلی لوگ اس طرف گئے ہیں کہ اس کا تعلق تمام قرآن کے ساتھ ہے اور دونوں سابق میں بیان کی گئی آیتیں اس قول کو رد کئے دیتی ہیں۔

اور قاضی کا قول ہے کہ نہیں اعجاز کا تعلق ایک پوری سورۃ کے ساتھ ہوتا ہے وہ سورۃ طویل ہو یا قصیر۔ اور اس بارہ میں وہ خدا تعالیٰ کے قول "بِسُوْرَةٍ" کے ظاہر معنی سے استدلال کرتا ہے۔ اور کسی دوسری جگہ پر قاضی ہی نے یہ کہا ہے کہ اعجاز قرآن کا تعلق ایک سورۃ یا باندازہ سورۃ کے کسی کلام کے ساتھ ہوا کرتا ہے مگر اس حیثیت سے کہ اتنے کلام میں بلاغت کی قوتوں کا ایک دوسرے پر افضل ہونا عیاں اور واضح ہو جائے''۔ وہ کہتا ہے "لہٰذا اگر ایک ہی آیت سورۃ کے حروف کے برابر بڑی ہو اگرچہ وہ سورۃ الکوثر ہی کے برابر ہو تو بھی وہ معجز ہے''۔ قاضی کہتا ہے'' اور اس مقدار سے کم حصہ میں مشرکین کے معارضہ سے عاجز ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی ہے۔ اور ایک گروہ کا قول ہے کہ اعجاز کا حصول ایک آیت سے کبھی نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے بکثرت آیتوں کا ہونا شرط ہے۔ پھر کچھ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اعجاز کا حصول قلیل اور کثیر قرآن دونوں کے ذریعہ سے ہو جاتا ہے بوجہ اس کے کہ اللہ پاک فرماتا ہے فَلْيَاْتُوْا بِحَدِيْثٍ مِّثْلِهٖٓ اِنْ كَانُوْا صٰدِقِيْنَ اور قاضی کہتا ہے کہ اس آیت میں کوئی دلالت مذکورہ فوق دعوے کی صحت پر نہیں پائی جاتی ہے اس واسطے کہ پوری بات (حدیث تام) کی حکایت ایک چھوٹی سورۃ کے کلمات سے کمتر کلموں میں پائی نہیں جاتی۔

(۲) ایک اس بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا قرآن کا اعجاز بداہتاً معلوم کیا جاتا ہے یا نہیں؟

قاضی نے کہا ابوالحسن اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اعجاز کا ظہور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ضرورۃ (بدیہی طور پر) معلوم کیا جاتا ہے اور اس کا معجز ہونا استدلال کے ذریعہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے اور جو بات میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ عجمی آدمی بجز استدلال کے اُس کے اعجاز کو نہیں جان سکتا اور اسی طرح جو شخص بلیغ نہیں اُس کو بھی اعجاز قرآن کا علم بلا استدلال نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ بلیغ شخص جو کہ عرب کے مذاہب اور صنعت (انشا) کے غرائب کا احاطہ کر چکا ہے وہ خود بخود اپنے اور اپنے سوا دوسرے شخص کا بجز قرآن کا مثل لا سکنے سے بالضرورت جانتا ہے۔

(۳) اس بات پر اتفاق ہو جانے کے بعد کہ قرآن کا مرتبہ بلاغت میں نہایت اعلیٰ ہے اس بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا فصاحت میں بھی اس کا درجہ یوں یکساں ہے یا نہیں؟ کہ ترکیب کلام میں کوئی ترکیب ایسی نہیں ملتی ہو کہ اُس خاص معنی کا فائدہ دینے میں قرآن بڑھ کر متناسب اور معتدل ہو؟ یا ایسا نہیں؟ بلکہ اُس کے درجے متفاوت ہیں؟ قاضی اس بارہ میں منع کو مختار بتاتا ہے یعنی تفاوت کو نہیں مانتا کیونکہ اُس کے نزدیک قرآن کا ہر ایک کلمہ فصاحت کے اعلیٰ پایہ پر ہے اور اگرچہ بعض لوگ اُس کے بارہ میں دوسروں کی نسبت زیادہ اچھا ہونے کا احساس کرتے ہوں۔ اور ابونصر قشیری اور دیگر لوگ تفاوت ہونے کا قول پسند کرتے ہیں اور کہتے ہیں'' ہم یہ دعویٰ ہرگز نہیں کرتے کہ قرآن میں جو کچھ بھی ہے وہ فصاحت کے بلندترین درجہ ہی پر پہنچی ہوئی چیز ہے اور اسی طرح اور لوگوں نے بھی کہا ہے کہ قرآن میں افصح اور فصیح دونوں قسموں کے کلام ہیں''۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام بھی اسی قول کی طرف مائل ہوا ہے اور اُس نے اُس کو ماننے کے بعد ایک سوال وارد کیا جو یہ ہے کہ'' آخر تمام قرآن فصیح ترین عبارت ہی میں کیوں نہیں آیا؟'' اور صدر موہوب جزری نے اس سوال کا

جواب یوں دیا ہے کہ "اگر سارا قرآن فصیح ترین کلمات اور عبارت ہی میں آتا تو وہ کلام عرب کے معمولی اور مستعمل طرز کے خلاف ہوتا کیونکہ اہل عرب اپنے کلام میں افصح اور فصیح دونوں قسموں کے کلمات استعمال کیا کرتے ہیں۔ اور اُن کو باہم جمع کر لیتے ہیں۔ لہٰذا قرآن اُس کے خلاف یا اُس سے جداگانہ آتا تو اعجاز کے بارہ میں اُس کی حجت تمام (پوری) نہ ہوتی۔ اس لئے وہ بھی اہل عرب کے معمول بہا کلام کی طرز پر آیا تاکہ اُس کے معارضہ سے اہل عرب کے عجز کا ظہور کامل ہو جائے اور مثلاً وہ لوگ یہ نہ کہہ سکیں کہ تم ایسی چیز لائے ہو جس کی جنس پر ہمیں قدرت حاصل نہیں مثلاً یہ بات صحیح نہیں ہوتی کہ ایک بھلا آدمی اندھے شخص سے کہے "میں تجھ پر اپنی نظر کے ذریعہ سے غالب آیا ہوں" کیونکہ ایسی صورت میں اندھا اُسے یہ جواب دے گا کہ "اگر میری آنکھ بھی تیری طرح روشن یا تجھ سے زیادہ قوی ہوتی تو پھر میں دیکھتا کہ تو کس طرح غالب آ سکتا تھا اور اب کہ میری آنکھ ہی نہیں اس حالت میں تجھ کو مجھ سے معارضہ کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔

(۴) قرآن کے شعر موزوں سے منزہ بتائے جانے میں یہ حکمت بیان کی گئی ہے کہ گو کلام موزوں کا رتبہ دوسرے کلاموں سے بالاتر ہے لیکن چونکہ قرآن حق کا منبع اور صدق کا مجمع ہے اور شاعر کا معاملہ یہ ہے کہ وہ حق کی صورت میں باطل کی خیالی تصویر کھینچ دے اور اظہار حق کو چھوڑ کر مذمت اور ایذا دینے کے بارہ میں مبالغہ اور بڑھاوے سے کام لے اس واسطے خدا تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مدت سے بری فرما دیا اور اسی وجہ سے کہ شعر کی شہرت کذب کے ساتھ ہوتی ہے اصحاب برہان نے اُن قیاسات کو جو کہ اکثر حالتوں میں کذب اور بطلان کی طرف مودی (پہنچانے والے) ہوتے ہیں قیاسات شعریہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔ کسی حکیم کا قول ہے کہ کوئی دیندار اور راست گو شخص اپنے اشعار میں رنگینی اور خوبی پیدا کرنے والا نظر ہی نہیں آیا ہے"۔ اب رہی یہ بات کہ پھر قرآن میں جو بعض عبارتیں موزوں عبارت کی صورت میں ملتی ہیں اُنہیں تم کیا کہو گے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے کلام کو شعر کے نام سے موسوم نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ شعر کی شرط یہ ہے کہ اس کا قصد بھی کیا گیا ہو یعنی موزونیت قصداً پیدا کی گئی ہو ورنہ اگر قرآن کی ایسی موزوں عبارتیں شعر مانی جائیں تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس شخص کے کلام میں بھی اتفاقاً کوئی بات موزوں ہو جائے اُسی کو شاعر کہنا چاہئے اور اس طرح تمام انسان شاعر ہو جائیں گے کیونکہ بہت کم کسی آدمی کا کلام ایسی اتفاقی موزونیت سے خالی ہوا کرتا ہے۔ پھر فصیح لوگوں سے توارد کے طور پر ایسا کلام بہت سرزد ہوا ہے لہٰذا وہ اس کو شعر مانتے تو ضرور تھا کہ سب سے پہلے وہی اُس کا معارضہ کرنے پر آمادہ ہو جاتے اور اس پر طعن کرتے کیونکہ اُن کو سب سے بڑھ کر شوق اور خیال اسی بات کا رہتا تھا کہ قرآن پر طعن کرنے کا موقع پائیں۔ مگر چونکہ یہ بات شعر میں داخل نہ تھی بلکہ اس کا وقوع کلام کے صنعت انسجام میں اعلیٰ درجہ پر پہنچ جانے کی وجہ سے ہوا تھا لہٰذا وہ زبان نہ کھول سکے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف ایک بیت یا جو کلام اس کے وزن پر ہو شعر نہیں کہلاتا بلکہ شعر کم از کم دو بیتیں یا اس سے زائد کا ہونا چاہئے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ رجز کو دراصل شعر کے نام سے موسوم نہیں کرتے۔ اور ایک قول ہے کہ کم از کم رجز کے چار بیت ہوں تب اسے شعر کہا جاتا ہے۔ اور قرآن میں یہ بات کسی حالت میں نہیں پائی جاتی۔

(۵) کسی عالم کا قول ہے کہ تحدی کا وقوع محض انسانوں کے حق میں ہوا تھا اور جنات اس کے مخاطب نہ تھے اس لئے کہ جنات اہل زبان اور اُس عربی زبان کے زباں داں نہیں ہیں جس کے اسلوبوں پر قرآن کا نزول ہوا ہے۔ رہی یہ بات

کہ پھر قولہ تعالیٰ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ میں اُن کا ذکر کیوں ہوا؟ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ یہاں محض قرآن کے اعجاز کی عظمت ظاہر فرمانے کے لئے خدا تعالیٰ نے ایسا ارشاد کیا ہے کیونکہ ہیئت اجتماعیہ (مجمع اور سوسائٹی) کی قوت افراد کی قوت سے بدرجہا بڑھی ہوئی ہوتی ہے لہٰذا جس وقت یہ فرض کیا جائے کہ قرآن کا معارضہ کرنے کے لئے مخلوق کے یہ دونوں جنس باہم مجتمع ہوئے اور پھر اُنہوں نے ایک دوسرے کو مدد بھی دی تاہم وہ معارضہ سے عاجز رہے تو اُس وقت معلوم ہو جائے گا کہ صرف ایک فریق کا عاجز ہونا بدرجہ اولیٰ مسلم ہے۔ اور اُس عالم کے علاوہ دوسرے شخص کا قول ہے کہ نہیں بلکہ تحدی کا وقوع جنات کے لئے بھی ہوا ہے بلکہ ملائکہ بھی آیت میں منوی (نیت کئے گئے) ہیں کیونکہ اُن کو بھی قرآن کا مثل لا سکنے کی قدرت نہیں۔ الکرمانی کتاب غرائب التفسیر میں بیان کرتا ہے کہ ''اس آیت میں محض انسانوں اور جنات ہی کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہی دونوں مخلوقات کی طرف مبعوث فرمائے گئے تھے اور ملائکہ کی جانب آپ کی بعثت نہیں ہوئی تھی''۔

(۶) غزالیؒ سے قولہ تعالیٰ وَلَوْ کَانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّٰہِ لَوَجَدُوْا فِیْہِ اخْتِلَافًا کَثِیْرًا کے معنی دریافت کئے گئے تو اُنہوں نے جواب دیا۔ اختلاف ایک لفظ سے بہت معنوں کے مابین مشترک ہے اور یہاں پر یہ مراد نہیں کہ لوگوں کے قرآن میں اختلاف رکھنے کی نفی کی جائے۔ بلکہ قرآن کی ذات سے اختلاف کی نفی کی گئی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ کلام مختلف ہے یعنی اُس کا اول اُس کے آخر سے فصاحت میں مشابہت نہیں رکھتا۔ یا یہ کہ اُس کلام کا دعویٰ مختلف ہے یعنی اُس کا کوئی حصہ دین کی طرف دعوت دیتا ہے اور کوئی دوسرا حصہ دنیا کی طرف بلاتا ہے۔ اور وہ نظم عبارت میں مختلف ہے چنانچہ اس میں سے کچھ حصہ شعر کے وزن پر ہے اور کچھ منزحف ہے بعض ٹکڑے جزالت میں ایک خاص اسلوب پر ہیں اور بعض حصے ایسے اسلوب پر جو کہ مذکورۂ سابق اسلوب کے مخالف ہے۔ اور کلام الٰہی ان اختلافات سے منزہ ہے کیونکہ وہ نظم عبارت میں ایک ہی طریقہ پر اول سے آخر تک چلا گیا ہے اُس کے آغاز کو انجام کے ساتھ کامل مناسبت ہے غایت فصاحت میں اُس کا بالکل ایک ہی درجہ ہے یہ نہیں ہے کہ اُس میں کھرا اور کھوٹا دونوں قسم کا کلام شامل ہو۔ اس کا سیاق بھی ایک ہی معنی کے لئے ہوا جو کہ مخلوق کو خدا تعالیٰ کی طرف بلانا اور اُن کو دنیا سے پھیر کر دنیا کی طرف لانا ہے اور آدمیوں کے کلام میں یہ اختلافات پائے جاتے ہیں اس لئے کہ اگر اس اعتبار پر شاعروں اور انشاپردازوں کے کلام کا اندازہ کیا جائے تو اُس میں طریقہ نظم کا اختلاف' درجات فصاحت کا تفاوت' بلکہ اصل فصاحت ہی میں فرق پایا جائے گا یہاں تک کہ اُس میں کھرے کھوٹے باکار اور بیکار ہر طرح کی ملی جلی نظر آئیں گی اور یہ بھی نہ ہوگا کہ صرف دو رسالے یا دو قصیدے باہم مساوی ہوں۔ بلکہ ایک ہی قصیدہ میں فصیح اور سخیف دونوں طرح کی بیتیں ملیں گی اور اسی طرح قصائد و اشعار مختلف اغراض پر مشتمل ہوں گے۔ کیونکہ شاعر اور زباں آور لوگ خیالات کی ہر ایک وادی میں سرگشتہ پھرا کرتے ہیں کبھی تو وہ دنیا کی تعریف کے راگ گاتے ملیں گے اور کسی وقت اُن کی مذمت کے پل باندھیں گے۔ کسی موقع پر بزدلی کی مدح کر کے اُسے دور اندیشی کا نام عطا کریں گے اور کہیں اُس کی برائی کا اظہار کرتے کرتے اُسے اخلاقی کمزوری بتانے لگیں گے۔ ایسے ہی شجاعت کی تعریف پر آئیں گے تو اُس کو انسانی اخلاق کی اعلیٰ قوت ثابت کر دیں گے اور برائی بیان کریں گے تو اس کو بے باکی کا لقب عطا کر دیں گے۔ غرضیکہ آدمی کا کلام برابر ایسے ہی اختلافات سے بھرا ہوا ملے گا کیونکہ ان باتوں کا منشا ہے

جداگانہ حالتوں میں اغراض کا مختلف ہونا اور انسان کے احوال بدلا ہی کرتے ہیں لہٰذا مسرت اور خوش دلی کے وقت اُس کی طبیعت موزوں ہو جاتی ہے اور دل گرفتگی کے حال میں کوئی مضمون ہی اُس کو نہیں سوجھ پڑتا۔ ایسے ہی اُس کے اغراض کا بھی اختلاف ہوا کرتا ہے کہ کبھی وہ ایک چیز کی طرف راغب ہوتا ہے اور دوسرے وقت اُسی چیز کی طرف سے نفرت کرنے لگتا ہے اس لئے ان باتوں سے ضروری طور پر اُس کے کلام میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ اور کوئی انسان ایسا نہیں مل سکتا کہ وہ تئیس سال کی مدت میں جو کہ نزول قرآن کا زمانہ ہے ایک ہی غرض اور ایک ہی طریقہ پر ایسی گفتگو کرتا رہے جس میں فصاحت و بلاغت' طرز بیان' طریق استدلال' اور منشائے کلام کا ذرا بھی فرق و امتیاز نہ پایا جائے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم بشر تھے اُن کے احوال بدلتے ہی رہتے تھے اس لئے اگر قرآن آپ کا کلام ہوتا یا آپؐ کے سوا کسی دوسرے انسان کا کلام تو اس میں شک نہ تھا کہ لوگ اُسے بہت کچھ اختلاف سے بھرا ہوا پاتے''۔

(۷) قاضی کہتا ہے''اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیا تم قرآن کے سوا دوسری کتابوں کو جو کہ کلام الٰہی ہیں مثلاً توراۃ اور انجیل اور انجیل کو بھی معجز کہتے ہو؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ وہ کتابیں نظم اور تالیف میں بالکل معجز نہیں ہیں ہاں اُن باتوں میں جو کہ غیبی خبروں اور پیشین گوئیوں سے تعلق رکھتی ہیں اُن میں وہ بھی قرآن ہی کی طرح معجز مانی جائیں گی۔ اور اُن کے معجز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے قرآن کی طرح اُن کے وصف میں خاص باتیں ارشاد نہیں کی ہیں اور یہ بات بھی ہم کو معلوم ہو چکی ہے کہ اُن کتابوں کے معارضہ کی بابت ویسی تحدی واقع نہیں ہوئی جیسے کہ قرآن کے لئے ہوئی ہے۔ پھر اُن کی زبان بھی اس قسم کی نہیں کہ اُس میں فصاحت کے وہ وجوہ پائے جاتے ہوں جن کے ذریعہ سے کلام کا وہ باہمی تفاصل واقع ہوا کرتا ہے جو کہ اعجاز کی حد تک پہنچتا ہے''۔ اور ابن جنی نے کتاب الخاطریات میں قولہ تعالیٰ قَالُوْا یَا مُوْسٰی اِمَّا اَنْ تُلْقِیَ وَاِمَّا اَنْ نَّکُوْنَ اَوَّلَ مَنْ اَلْقٰی کے تحت ذکر کیا ہے کہ یہاں پر قولہ تعالیٰ ''وَاِمَّا اَنْ تُلْقِیَ'' سے دو غرضوں کی وجہ سے عدول کیا گیا ہے از انجملہ ایک غرض لفظی ہے اور وہ روس آیات کی مزاوجت (میل) ہے اور دوسری وجہ معنوی ہے جو یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے یہاں ساحروں کی قوت نفس اور ان کے موسیٰؑ پر دست درازی کرنے کی طاقت بیان کرنے کا ارادہ فرمایا ہے لہٰذا اُن کی طرف سے ایسا اتم اور اوفیٰ لایا جو کہ اُن کے موسیٰؑ کی طرف اسناد فعل کرنے میں استعمال کئے گئے لفظ سے بدرجہا بڑھا ہوا ہے۔ پھر ابن جنی نے اس مقام پر ایک سوال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ''ہم نہیں جانتے کہ ساحر لوگ اہل زبان نہ تھے تاکہ اُن کی بابت ہم صنعت کلام کے اس مذہب پر چلیں؟'' اور خود ہی اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ''قرآن میں جس قدر گزشتہ زمانہ کے غیر اہل زبان لوگوں کے اقوال نقل کئے گئے ہیں وہ صرف اُن کے معانی کا اظہار کرتے ہیں ورنہ درحقیقت وہ اُن کے ہی الفاظ نہیں اور اسی واسطے اس میں شک نہیں کیا جاتا کہ قولہ تعالیٰ قَالُوْا اِنْ هٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ یُرِیْدٰنِ اَنْ یُّخْرِجٰکُمْ مِّنْ اَرْضِکُمْ بِسِحْرِهِمَا وَ یَذْهَبَا بِطَرِیْقَتِکُمُ الْمُثْلٰی کی ایسی فصاحت ہرگز اہل عجم کی زبان پر جاری نہیں ہوئی تھی۔

(۸) البارزی نے اپنی کتاب انوار التحصیل فی اسرار التنزیل کے آغاز میں بیان کیا ہے کہ معلوم کرنا چاہئے کہ کبھی ایک ہی معنی کی خبر چند ایسے الفاظ کے ذریعہ سے دی جاتی ہے جن میں سے بعض الفاظ بہ نسبت بعض دوسرے کے احسن ہوا کرتے ہیں اور ایسے ہی کسی وقت ایک جملہ کے دونوں جزؤں میں سے ہر ایک جزء کی تعبیر دوسری جز کے مناسب

حال لفظ سے بڑھ کر فصیح لفظ کے ساتھ کر دی جاتی ہے۔ اور یہ بات ضروری ہے کہ جملوں کے معانی یا اُن کے مناسب حال الفاظ کا پہلے استحضار کر لیا جائے اور پھر اس کے بعد اُن الفاظ یا معانی میں سے مناسب تر اور فصیح تر کو استعمال کیا جائے۔ مگر اکثر حالتوں میں انسان پر ان امور کا استحضار دشوار ہوا کرتا ہے اور علم الٰہی میں یہ بات حاصل اور مہیا ہے اسی واسطے قرآن پاک اَحْسَنُ الْحَدِیْث اور اَفْصَحُ الْحَدِیْث ہے اگر چہ وہ فصیح اور افصح، ملیح اور املح پر ہی مشتمل کیوں نہ ہو۔ اور اس بات کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ از انجملہ قولہ تعالیٰ وَجَنَی الْجَنَّتَیْنِ دَانٍ ہے کہ اگر اُس کی جگہ پر "وَثَمَرُ الْجَنَّتَیْنِ قَرِیْبٌ" ارشاد فرمایا تو ہرگز یہ الفاظ کسی جہتوں سے پہلے الفاظ کے قائم مقام نہ ہوتے اس واسطے کہ اوّل تو "جَنٰی" اور جَنَّتَیْنِ کے مابین جناس التجنیس لفظی پایا جاتا ہے۔ دوم اس جہت سے کہ "ثَمَرٌ" کا لفظ اس بات کا پتا نہیں دیتا کہ وہ پھل اب ایسی حالت میں آ گیا ہے جو کہ اُسے چنے جانے کے قابل کر دیتی ہے اور تیسری کی یہ ہوتی کہ فواصل میں مواخاۃ (ہم جنس ہونے) کی جہت باقی نہ رہتی۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ مَا کُنْتَ تَتْلُوْا مِنْ قَبْلِهٖ مِنْ کِتَابٍ میں "تَتْلُوْا" کے لفظ سے تعبیر کرنا بہ نسبت "تَقْرَأُ" کہنے کے زیادہ اچھا ہے اس لئے کہ "تَقْرَأُ" میں ہمزہ ثقیل جرف موجود ہے قولہ "لَا رَیْبَ فِیْهِ" بہ نسبت "لَا شَکَّ فِیْهِ" کے احسن ہے کیونکہ شک میں ادغام کا ثقل موجود ہے اور یہی وجہ ہے کہ قرآن میں "رَیْبٌ" کا ذکر بکثرت ہوا ہے۔ اور اسی تخفیف کی وجہ سے ذیل کی آیتوں میں آنے والے کلمات کو اُن کے مرادف اور مقابل کلمات سے احسن مانا گیا ہے۔ "وَلَا تَهِنُوْا" لَا تَضْعُفُوْ سے خوشتر ہے کیونکہ اس میں خفت پائی جاتی ہے "وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّیْ" ضَعُفَ سے اَخف ہے کیونکہ فتحہ ضمہ سے بہت ہلکا ہوا کرتا ہے "اٰمَنَ" بہ نسبت "صَدَّقَ" کے خفیف ترین لفظ ہے اسی واسطے قرآن میں تصدیق کی نسبت سے اس کا ذکر زیادہ آیا ہے۔ "اٰثَرَکَ اللّٰهُ" بہ نسبت "فَضَّلَکَ اللّٰهُ" کے "اٰتٰی" بہ نسبت "اَعْطٰی" کے "اَنْذِرْ" بہ نسبت خَوِّفْ کے۔ اور "خَیْرٌ لَّکُمْ" بہ نسبت "اَفْضَلُ لَکُمْ" کے خفیف ترین الفاظ ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ میں "مَخْلُوْقٌ" اور اَلْغَائِبُ (مشتقات) کی نسبت سے مصدر کا لانا خفیف تر ہے۔ "نَکَحَ" بہ نسبت "تَزَوَّجَ" کے خفیف تر ہے کیونکہ فَعَلَ بہ نسبت تَفَعَّلَ کے زیادہ ہلکا لفظ ہے اور اس لئے قرآن میں نکاح کا ذکر کثرت سے آیا ہے۔ اور اسی تخفیف اور اختصار کی وجہ سے خدا تعالیٰ کے اوصاف میں رَحْمَۃٌ. غَضَبٌ. رِضَا. حُبٌّ اور مَقْتٌ کے الفاظ قرآن میں استعمال ہوئے ہیں باوجود اس کے کہ خدا تعالیٰ کی صفت ان الفاظ کے ساتھ حقیقی طور پر نہیں کی جاتی کیونکہ اگر ان اوصاف کو حقیقی لفظوں کے ساتھ تعبیر کی جائے تو بات بڑھ جاتی ہے مثلاً یہ کہا جائے کہ "یُعَامِلُهٗ مُعَامَلَةَ الْمُحِبِّ وَالْمَاقِبِ" یعنی خدا تعالیٰ اُس (بندہ) سے دوست رکھنے والے اور دشمنی کرنے والے کا ایسا معاملہ کرتا ہے تو یہ ٹھیک نہ ہوگا لہٰذا اس طرح کے موقعوں پر مجاز بوجہ اپنی خفت (ہلکے ہونے) اور اختصار کی حقیقت سے افضل ہے اور اُس کے افضل ہونے کا یہ سبب بھی ہے کہ مجاز کی بنا بلیغ (اعلیٰ درجہ کی) تشبیہ پر ہوتی ہے یوں کہ خدا پاک کا قول فَلَمَّا اٰسَفُوْنَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ بہ نسبت اس کے بہت اچھا ہے کہ کہا جائے "فَلَمَّا عَامَلُوْنَا مُعَامَلَةَ الْغَضَبِ" یا "فَلَمَّا اَتَوْا اِلَیْنَا بِمَا یَاْتِیْهِ الْمُغْضَبُ" یعنی پس جس وقت اُنہوں نے ہم سے غضب کا معاملہ کیا۔ یا جس وقت وہ ہمارے سامنے اس بات کو لائے جیسے غضبناک شخص لاتا (پیش کرتا) ہے"۔

(۹) الرمانی کہتا ہے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ شاید چھوٹی چھوٹی سورتوں میں معارضہ ممکن ہے۔ تو جواب دیا جائے گا کہ

یہ بات اُن میں جائز نہیں ہو سکتی اس لئے کہ تحدی کا وقوع ان قصیر سورتوں کے ساتھ بھی ہوا تھا اور اُن کے معارضہ میں عجز کا اظہار ہو گیا یوں کہ اللہ پاک نے فَاتُوْا بِسُوْرَةٍ فرمایا اور اس میں بڑی یا چھوٹی سورتوں کی کوئی تخصیص نہیں کی ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ چھوٹی سورتوں میں فواصل کا تغیر ممکن ہے یعنی ہر ایک کلمہ کے بدل میں اُس کی جگہ ایسا کلمہ لایا جائے جو اُس کا قائم مقام بن جائے۔ تو آیا یہ بات معارضہ ہوگی؟'' جواب دیا جائے گا کہ نہیں۔ اس وجہ سے کہ ایک ایسا شخص جو شاعر نہیں ہے اُس کے لئے یہ بات ممکن ہے کہ وہ صرف ایک بیت کر لے اور وہ بطبعہ مکسور اور موزوں کے مابین فصل نہ کرے۔ پس اگر کوئی غیر شاعر شخص یہ ارادہ کرے کہ ایک ایسے قصیدہ میں جس کے حروف روی یہ ہیں:

وَقَـمُ الْاَعْمَاقِ خَاوِیِ الْمُخْتَرِق ، مشتبـه الاعـلام لَـمَّـاعُ الْخفق

بِـكُـلِّ وَفْـدِ الـرِّیْـح مِنْ حَیْـثُ الْخَرَق

پہلے قوافی کے بدلہ میں دوسرا قوافی لائے چنانچہ وہ مخترق کی جگہ پر الممزق' الخفق کی جگہ الشفق اور انخرق کے بدلہ میں انظلق لے آئے تو اُس کے لئے یہ بات ممکن ہے۔ اور اُس غیر شاعر کے لئے اس امر کے ذریعہ سے شعر کا کہنا ثابت نہیں ہوا اور نہ اس قصیدہ میں حروف ردی کا معارضہ کسی ایسے شخص کے نزدیک ثبوت کو پہنچا جسے فن شعر کی تھوڑی سی شناخت بھی ہے اور ایسے ہی جو شخص فواصل کو متغیر کر دے تو اس کے لئے بھی یہی سبیل ہے۔

نوع پینسٹھ

قرآن سے مستنبط کئے گئے علوم

اللہ پاک فرماتا ہے مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ اور ارشاد کیا ہے وَنَزَّلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ تِبْیَانًا لِکُلِّ شَیْءٍ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سَتَکُوْنُ فِتَنٌ" یعنی عنقریب وہ زمانہ آنے والا ہے جب کہ بہت سے فتنے برپا ہوں گے''۔ صحابہ رضی اللہ عنہ نے سوال کیا کہ اور اُن فتنوں سے نکلنے کا ذریعہ کیا ہے؟'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کِتَـابُ اللّٰہِ کہ اس میں تم سے قبل کی سرگزشت اور تم سے مابعد کی خبر اور جو چیز تمہارے مابین ہے اُس کا حکم موجود ہے''۔ اس حدیث کی تخریج ترمذی وغیرہ نے کی ہے۔

سعید بن منصور نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا جس شخص کا ارادہ علم حاصل کرنے کا ہو اُسے چاہئے کہ قرآن کو لازم لے اس واسطے کہ اُس میں اگلوں اور پچھلوں سب کی خبر موجود ہے''۔ بیہقی کہتا ہے کہ یہاں ابن مسعودؓ نے لفظ علم سے اصول علم کو مراد لیا ہے''۔

بیہقی نے حسنؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا خدا تعالیٰ نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائیں اور ان میں سے چار کتابوں میں سب کا علم ودیعت فرمایا وہ چار کتابیں توراۃ' انجیل' زبور اور فرقان ہیں اور پھر توراۃ' انجیل اور زبور تینوں کتابوں کا علم قرآن میں ودیعت رکھا''۔

امام شافعیؒ کا قول ہے ''تمام وہ باتیں جن کو امت کہتی ہے سب سنت (حدیث) کی شرح ہیں اور تمام سنت (حدیث) قرآن کی شرح ہے''۔ اور یہ بھی اُنہی کا قول ہے کہ ''جتنی باتوں کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے وہ سب ایسی باتیں ہیں جن کو اپنے قرآن سے سمجھا تھا''۔ اور امام موصوف کے اس قول کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کرتا ہے کہ ''میں اُنہی چیزوں کو حلال بناتا ہوں جن کو خدا تعالیٰ نے حلال بنا دیا ہے اور اُنہی اشیاء کو حرام کرتا ہوں جن کو باری تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام کیا ہے''۔ یہ حدیث امام شافعیؒ نے اپنی کتاب الام میں بلفظہ روایت کی ہے۔ سعید بن جبیرؒ کہتے ہیں مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اُس کی وجہ پر نہیں پہنچی مگر یہ کہ میں نے اُس کا مصداق کتاب اللہ میں پایا ہے''۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں جس وقت میں تم کو کسی حدیث کی خبر دیتا ہوں تو اُس کی تصدیق کتاب اللہ سے کرا دیتا ہوں''۔ یہ دونوں قول ابن ابی حاتم نے روایت کئے ہیں۔

امام شافعیؒ یہ بھی کہتے ہیں کہ دین کے بارہ میں کسی شخص پر کوئی مصیبت ایسی نہیں نازل ہوئی کہ کتاب اللہ میں اس کے متعلق راہِ ہدایت کی دلیل (رہنمائی) نہ پائی جاتی ہو''۔ لہٰذا اگر کہا جائے کہ پھر بعض احکام اس طرح کے کیوں ملتے ہیں جو ابتدأً سنت کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں؟ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ وہ احکام بھی درحقیقت کتاب اللہ ہی سے ماخوذ ہیں کیونکہ کتاب اللہ نے ہم پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع واجب بنایا ہے اور آپ کے قول پر عمل کرنا ہمارے واسطے فرض کیا ہے''۔ امام شافعیؒ نے ایک بار مکہ مکرمہ میں یہ بات کہی کہ تم لوگ جس چیز کو چاہو مجھ سے دریافت کرو میں تم کو اُس چیز کا جواب کتاب اللہ میں دوں گا''۔ لوگوں نے سوال کیا ''آپ اس محرم (احرام باندھنے والے) کے لئے کیا فرماتے ہیں جو کہ زنبو (بھڑ) کو مار ڈالے؟'' امام موصوف نے فرمایا ''بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا'' اور حدیث بیان کی مجھ سے سفیان بن عینیہ نے بواسطہ عبدالملک بن عمیر کے عن ربعی بن خراش عن حذیفۃ بن الیمان اور انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا ''اِقْتَدُوْا بِالَّذِيْنَ مِنْ بَعْدِیْ اَبِیْ بَكْرٍ وَّعُمَرَ'' اور حدیث بیان کی ہم سے سفیان نے عن مسعر بن کدام عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب اور طارق نے عمر بن الخطابؓ سے روایت کی کہ اُنہوں نے محرم کو زنبور کے مار ڈالنے کا حکم دیا''۔

بخاری نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''خدا تعالیٰ اُن گدنا گودنے والیوں' گدوانے والیوں' اور اُکھڑوانے والیوں' حسن کے لئے دانتوں کے مابین فرق اور شگاف ڈالنے والیوں پر لعنت کرے جو کہ خدا کی پیدائش (خلقت) کو بدلتی ہیں''۔ یہ بات بنی اسد کے گھرانے کی ایک عورت نے سنی اور اس نے آ کر ابن مسعودؓ سے کہا میں نے سنا ہے کہ تم نے ایسی ایسی عورتوں پر لعنت کی ہے؟'' ابن مسعود نے کہا جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہو کیا وجہ ہے کہ میں بھی اُن پر لعنت نہ کروں اور یہ بات کتاب اللہ میں ہے''۔ اس عورت نے کہا میں نے تو قرآن میں جو کچھ کہ دونوں دفتیوں کے مابین ہے سب پڑھ ڈالا ہے مگر اُس میں مجھ کو یہ بات کہیں نہیں ملی جس کو تم کہتے ہو''۔ ابن مسعودؓ نے فرمایا کاش اگر تو قرآن کو پڑھتی تو ضرور اس بات کو اُس میں پاتی کیا تو نے یہ نہیں پڑھا ہے ''وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا؟'' اس عورت نے کہا ہاں اس کو تو بے شک پڑھا ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے اس بات سے منع فرمایا ہے''۔

ابن سراقہ نے کتاب الاعجاز میں ابی بکر بن مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے ایک دن کہا ''دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جو کہ کتاب اللہ میں نہ ہو'' اُن کی یہ بات سن کر لوگوں نے دریافت کیا اچھا بتاؤ قرآن میں خیانتوں کا ذکر کہاں ہے؟'' ابی بکر بن مجاہد نے کہا قولہ تعالیٰ لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَدْخُلُوْا بُیُوْتًا غَیْرَ مَسْکُوْنَۃٍ فِیْھَا مَتَاعٌ لَّکُمْ اور یہی خیانتیں ہیں''۔

اور ابن برہان کہتا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا کہ کوئی چیز ایسی نہیں جو قرآن میں نہ ہو۔ یا اُس کی اصل قرآن میں ہے وہ قریب ہو یا بعید'' جس شخص نے اُس کو سمجھ لیا وہ سمجھ گیا اور جس نے نہیں سمجھا وہ نہ سمجھ سکا اور ایسے ہی ہر ایک شے کا جس کا حکم دیا گیا ہے یا اُس کو نافذ کر دیا گیا ہے وہ بھی قرآن ہی میں ہے ہاں بات یہ ہے کہ طلبگار شخص اس بات کو اپنے اجتہاد کے موافق سمجھ سکتا ہے جس قدر وہ کوشش کرے گا یا جتنی سمجھ رکھتا ہو گا اُسی قدر قرآن سے اُس کو معلومات حاصل ہو سکے گی۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ کوئی چیز ایسی نہیں جس کا استخراج قرآن سے اس شخص کے لئے ممکن نہ ہو جس کو خدا تعالیٰ نے قرآن کی سمجھ عطا کی ہے یہاں تک کہ کسی شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر تریسٹھ سال قرآن سے مستنبط کی ہے وہ کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے سورۃ المنافقین میں فرمایا ہے وَلَنْ یُّؤَخِّرَ اللّٰہُ نَفْسًا اِذَا جَآءَ اَجَلُھَا اور یہ سورۃ تریسٹھویں سورۃ ہے۔ پھر اس کے عقب میں خدا تعالیٰ نے سورۃ التغابن کو رکھا ہے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے اٹھ جانے میں مسلمانوں کا خسارہ ہونا ظاہر کرے''۔

ابن ابی الفضل المرسی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ قرآن نے علوم اولین اور علوم آخرین سب کو جمع کر لیا ہے مگر اس حیثیت سے کہ کوئی شخص حقیقتاً از روئے علم کے اس کا احاطہ نہیں کر سکتا مگر یہ کہ قرآن کے ساتھ تکلم فرمانے والا (یعنی خدا تعالیٰ) اور پھر اُس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ بھی ماسوا اُن امور کے جن کا علم خدا تعالیٰ نے محض اپنی ہی ذات پاک کے لئے رکھا ہے۔ اور اُس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے علمِ قرآن کی میراث سادات صحابہ اور اُن کے ممتاز لوگوں کو پہنچی جیسے خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ابن مسعودؓ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ یہاں تک کہ ابن عباسؓ کا تو قول ہے کہ اگر میرے اونٹ باندھنے کی رسی بھی کھو جائے تو میں اُس کو کتاب اللہ میں پاؤں''۔

زاں بعد صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس علم کی وراثت تَابِعُوْنَ بِاِحْسَانٍ (تابعین) کو پہنچی۔ اور اس کے بعد سے ہمتیں پست ہو گئیں' ارادوں میں سستی آ چلی اور اہل علم میں کمزوری اور درماندگی کا اظہار ہونے لگا وہ لوگ اُن علوم و فنون قرآنی کے حامل بننے میں کچیانے لگے جن کو صحابہؓ اور تابعینؒ نے انگیز کیا تھا اور تابعین کے بعد والے علماء نے تمام علوم و فنونِ قرآن پر ایک ساتھ واقف ہونے میں خلل ڈال دیا یعنی اُنہوں نے علوم قرآن کی بہت سی نوعیں کر ڈالیں اور ہر ایک گروہ اُس کے فنون میں سے کسی ایک فن کو نبھانے پر متوجہ ہو گیا' کسی جماعت نے قرآن کی لغتوں کے ضبط کرنے اُس کے کلمات کی تحریر' اُس کے حروف کے مخارج اور تعداد اور اُس کے کلمات' آیات' سورتوں' احزاب' انصاف اور ارباع کی تعداد اور سجدہ ہائے قرآن کا شمار اور دس آیتوں تک اُس کے تعلیم دینے کا قاعدہ' وغیرہ محض اُس کے متشابہ کلموں کے حصر (شمار) اور متماثل آیتوں کے شمار ہی پر اکتفا کیا اور قرآن کے معانی سے کوئی تعرض ہی نہ کیا اور نہ اُن فنون پر توجہ مائل کی جو کہ قرآن میں ودیعت رکھے گئے تھے۔ اور ان لوگوں کو قراء کے نام سے موسوم کیا گیا۔

نحویوں نے قرآن معرب اور مبنی اسموں' اور فعلوں' اور عامل حرفوں وغیرہ امور پر ہی دھیان کیا اور اسموں' اُن کے توابع' اقسام افعال' لازم اور متعدی' کلموں کی رسوم الخط اور اسی کے متعلق ساری باتوں کی چھان بین سے کام لیا یہاں تک کہ اُن میں سے بعض شخصوں نے مشکلات قرآن کی تعریب کر دی اور کچھ لوگوں نے ایک ایک کلمہ کا اعراب الگ الگ بیان کیا۔

مفسرین کی توجہ الفاظ قرآن پر مبذول ہوئی انہوں نے اس میں ایک لفظ ایسا پایا جو کہ ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا لفظ دو معنوں پر دلالت کرنے والا دیکھا' پھر تیسرا لفظ دو سے زائد معنوں پر دال نظر آیا لہٰذا اُنہوں نے پہلے لفظ کو اُسی کے حکم پر جاری کیا اور اُس میں سے خفی لفظ کے معنی واضح کیے۔ دو یا زائد معنوں والے لفظ میں متعدد احتمالوں میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے بابت غور کیا۔ ہر شخص نے اپنی فکر کو استعمال کیا اور جو بات اُس کے خیال میں آئی اُسی کے مطابق کہا۔

فن اصول کے عالموں نے قرآن میں پائی جانے والی عقلی دلیلوں اور اصلی اور نظری شواہد کی جانب توجہ کی مثلاً قولہ تعالیٰ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا اور اسی طرح کی دوسری بکثرت آیتیں زیر غور لائے پھر اُن سے خدا تعالیٰ کی وحدانیت اُس کے وجود' بقاء' قدم' قدرت اور علم پر دلیلوں کا استنباط کیا اور جو باتیں ذاتِ واجب تعالیٰ کے لئے لائق نہیں تھیں اُن سے اس کا منزہ ہونا پایہ ثبوت کو پہنچایا۔ اور اس علم کا نام علم اصول الدین رکھا۔

ایک گروہ نے خطاب قرآن کے معانی پر غور کیا اور دیکھا کہ اُن میں سے کچھ ایسے خطابات ہیں جو عموم کے مقتضی ہیں اور بعض خطابات میں خصوص کا اقتضا پایا جاتا ہے۔ اور اسی طرح کی دوسری باتیں معلوم کیں اور اس نے لغت کے احکام حقیقت و مجاز کی قسم سے استنباط کئے اور تخصیص' اخبار' نص' ظاہر' مجمل' محکم' متشابہ' امر' نہی اور نسخ وغیرہ قیاسات استصحاب حال اور استقراء کی انواع پر کلام کیا اور اس فن کا نام اصول فقہ رکھا۔

اور کسی طائفہ نے قرآن کے حلال و حرام اور اُن تمام احکام پر جو کہ اُس میں موجود ہیں محکم طریقہ سے صحیح نظر اور سچی فکر کی اور اُنہوں نے ان احکام کے اصول و فروع کی بنیاد ڈالی۔ اور اس بارہ میں اچھی طرح سے قول کو بسیط کیا پھر اس کا نام علم الفروع اور علم الفقہ بھی رکھا۔ اور کسی دوسرے گروہ نے اس بات کو اپنا نصب العین بنایا کہ قرآن میں اگلی قوموں اور گزشتہ صدیوں کے کون کون سے قصص موجود ہیں چنانچہ اُنہوں نے ان کی خبروں کو نقل کیا۔ اُن کے آثار اور واقعات کی تدوین کی یہاں تک کہ دنیا کی ابتداء اور تمام چیزوں کے آغاز ہونے کا ذکر کیا اور اس فن کا نام تاریخ اور قصص رکھا۔

پھر ایک جماعت قرآن کی حکمتوں اور مثلوں۔ اور اُس کی ایسی نصیحتوں کی طرف مائل ہوئی جو کہ بڑے بڑے بہادروں کے دلوں کو لرزاں بنا دیتی ہیں اور پہاڑوں کو پارہ پارہ ہو جانے کے قریب کر دیتی ہے پس اُنہوں نے اُس میں سے وعد اور وعید' تحذیر اور تبشیر' اور موت و معاد' نشر اور حشر' حساب اور عقاب' جنت اور دوزخ وغیرہ کے بیانات چنے اور مواعظ کی فصلیں۔ اور زجر کرنے والی باتوں کے اصول ترتیب دیئے۔ اس لحاظ سے وہ لوگ خطیبوں اور واعظوں کے نام سے موسوم ہوئے۔

ایک اور گروہ نے قرآن سے تعبیر خواب کے اصول اخذ کئے۔ اور اس کے لئے سورۃ یوسف میں وارد شدہ ''سات

موٹی گایوں کا خواب۔ دونوں قیدیوں کے خواب اور خود یوسفؑ کا آفتاب و ماہتاب اور ستاروں کو خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھنا۔ اور اسی طرح کے بیانات کو دلیل راہ بنا کر کتاب اللہ سے ہر ایک رویا کی تعبیر کا استنباط کیا اور اگر اُن پر قرآن سے کسی تعبیر کا نکالنا دشوار ہوا تو حدیث کی طرف رجوع کیا کیونکہ حدیث کتاب اللہ کی شارح ہے۔ پھر حدیث میں سے بھی تعبیر کا اخراج نہ بن پڑا تو حکمتوں اور امثال کی طرف رجوع لائے اور پھر اُنہوں نے عوام کی اُس اصلاح کی طرف نظر کی جو کہ وہ لوگ اپنی روزمرہ کے بول چال میں استعمال کرتے ہیں اور اُن کی معروف عادت کا خیال کیا کیونکہ اس کی جانب قرآن کریم نے قولہ وَامُرْ بِالْعُرْفِ کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

بعض لوگوں نے بیان میراث کی آیت میں سہام (حصّوں) اور اُن کے پانے والوں وغیرہ کا ذکر پا کر اُس سے علم الفرائض کی بنیاد ڈال دی اور نصف، ثلث، ربع، ثمن اور سدس وغیرہ کی تشریح سے فرائض کا حساب اور عول کے مسائل مستنبط کئے پھر اُسی آیت سے وصیتوں کے احکام کا بھی استخراج کیا۔

ایک گروہ نے قرآن کریم کی اُن واضح آیتوں میں نظر کی جن کے اندر رات، دن، چاند، سورج، منازل شمس و قمر۔ اور بروج کی اعلیٰ حکمتوں پر دلالت موجود ہے اور اُن سے علم المواقیت کا استخراج کیا۔

انشاپردازوں اور شاعروں نے قرآن کے الفاظ کی جزالت، بدیع نظم، حسن سیاق، مبادی اور مقاطع، مخالص اور تلوین فی الخطاب اور اطناب و ایجاز وغیرہ امور کو پیش نظر رکھ کر اس سے علوم معانی، بیان اور بدیع کو اخذ کیا۔

اربابِ اشارات اور اصحاب الحقیقت (صوفیہ) نے قرآن میں اپنی نظر کو جولان دیا تو اُن پر اس کے الفاظ سے بہت کچھ معانی اور باریکیاں نمایاں ہوئیں جن کے اُنہوں نے اصطلاحی اَعلام مقرر کئے اور فناء بقاء۔ حضور، خوف، ہیبت، اُنس، وحشت اور قبض و بسط یا اس کے مانند فنون کا انتخاب اور استنباط کیا۔

غرضیکہ مذکورۂ بالا علوم تو مسلمانوں ہی نے قرآن سے اخذ کئے ہیں اور ان کے علاوہ بھی قرآن کریم بہت کچھ دوسرے اگلے لوگوں کے علوم پر حاوی تھا مثلاً علم طب، علم جدل، ہیئت، ہندسہ، جبر و مقابلہ اور نجوم وغیرہ طب کا مدار قوت کو مستحکم رکھنے اور نظامِ صحت کی نگہداشت پر ہے اور اس کا ہونا یوں ممکن ہے کہ متضاد کیفیتوں کے تفاعل سے مزاج کا اعتدال رہے اور قرآن نے اس بات کو ایک ہی آیت میں جمع کر لیا ہے اور وہ قولہ تعالیٰ وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا ہے ہم نے اسی قرآن میں اُس آیت کو بھی پایا جو کہ اختلالِ صحت کے بعد اس کے نظام اور جسم میں مرض پیدا ہو جانے کے بعد حدوث شفاء کا فائدہ دیتی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ اَلْوَانُهٗ فِيْهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ہے۔ پھر اجسام کے علم طب پر قرآن نے قلوب کے طب کا علم بھی مزید کیا اور قولہ تعالیٰ شِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ کو اس پر دلیل بنایا ہے۔

علم ہیئت کا وجود یوں معلوم ہوتا ہے کہ قرآن سورتوں کے تضاعیف میں ایسی آیتیں ملتی ہیں جن میں آسمانوں اور زمینوں کے ملکوت (قوتوں) اور عالم علوی اور عالم سفلی میں پھیلائی ہوئی مخلوقات کا ذکر کیا گیا ہے۔

ہندسہ کا پتا قولہ تعالیٰ اِنْطَلِقُوْٓا اِلٰى ظِلٍّ ذِيْ ثَلٰثِ شُعَبٍ...... سے ملتا ہے۔ اور علم الجدل کے متعلق قرآن کی آیتیں برہان، مقدمات و نتائج، قول بالموجب اور معارضہ وغیرہ شرائط مناظرہ کی قسم سے بکثرت باتوں پر حاوی ہیں اور اس بارہ میں سب سے بڑی اصل ابراہیمؑ کا مناظرہ نمرود سے اور اُن کا اپنی قوم کے لئے حجت لانا ہے۔

اب رہا جبر و مقابلہ تو اس کی بابت کہا گیا ہے کہ سورتوں کے اوائل میں پچھلی قوموں کی تواریخ کے متعلق مدتوں، برسوں اور ایام کا ذکر، خود اس امت (محمدیہ) کے بقاء کی تاریخ، مدت ایام دنیا کی تاریخ اور گزشتہ اور باقی ماندہ مدت کا ذکر بعض کو بعض دوسرے میں ضرب دینے کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ علم نجوم کا ذکر قولہ تعالیٰ اَوْ اَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ میں ہے کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کی یہی تفسیر کی ہے۔

قرآن میں دستکاریوں کے اصول اور اُن آلات کے نام بھی مذکور ہیں جن کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ مثلاً خیاطت (سلائی) کا ذکر قولہ تعالیٰ وَطَفِقَ يَخْصِفَانِ میں آہن گری کا تذکرہ قولہ تعالیٰ اٰتُوْنِیْ زُبَرَ الْحَدِيْدِ وَاَلَنَّا لَهُ الْحَدِيْدَ میں۔ بناء (معماری) کا تذکرہ بہت سی آیتوں میں آیا ہے۔ اور درودگری (نجاری) کا تذکرہ قولہ تعالیٰ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا میں۔ سوت کاتنے میں بیان قولہ نَقَضَتْ غَزْلَهَا میں بننے کا تذکرہ قولہ تعالیٰ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوْتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا میں کاشتکاری کا بیان۔

قولہ تعالیٰ اَفَرَاَيْتُمْ مَا تَحْرُثُوْنَ میں شکار کا بیان۔ متعدد آیتوں میں غوطہ خوری کا ذکر كُلَّ بَنَّاءٍ وَّغَوَّاصٍ وَتَسْتَخْرِجُ مِنْهُ حِلْيَةً میں زرگری کا تذکرہ۔ قولہ تعالیٰ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوْسٰى مِنْۢ بَعْدِهٖ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا میں شیشہ اور کانچ کا بیان۔ قولہ تعالیٰ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّنْ قَوَارِيْرَ اور قولہ اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ میں خشت پختہ بنانے کا بیان۔ قولہ تعالیٰ فَاَوْقِدْ لِيْ يٰهَامٰنُ عَلَى الطِّيْنِ میں ہوا ہے۔ جہاز رانی کا ذکر قولہ اَمَّا السَّفِيْنَةُ...... میں کتابت کا ذکر عَلَّمَ بِالْقَلَمِ میں۔ نان پزی کا ذکر قولہ اَحْمِلُ فَوْقَ رَاْسِيْ خُبْزًا میں کھانا پکانے کا تذکرہ بِعِجْلٍ حَنِيْذٍ میں۔ اور دھونے اور کپڑا اچھانٹنے کا بیان قولہ تعالیٰ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ میں آیا ہے اور قولہ تعالیٰ قَالَ الْحَوَارِيُّوْنَ میں کیونکہ وہ لوگ دھوبی ہی تھے۔ قصابوں کا ذکر قولہ اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ میں۔ خرید و فروخت کا تذکرہ کئی آیتوں میں۔ رنگریزوں کا بیان قولہ صِبْغَةَ اللّٰهِ میں۔ اور قولہ جُدَدٌ بِيْضٌ وَّحُمْرٌ میں سنگ تراشی کا ذکر۔ قولہ وَتَنْحِتُوْنَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوْتًا" میں۔ تول ماپ کا بیان متعدد آیات میں۔ اور تیر اندازی کا بیان قولہ تعالیٰ وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ اور قولہ وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ میں آیا ہے۔ اور قرآن شریف میں آلات کے اسماء۔ طرح طرح کے کھانے اور پینے کی چیزوں کے نام اور منکوحات کے اسماء اور تمام وہ چیزیں جو اب تک کائنات میں واقع ہو چکی ہیں اور آئندہ واقع ہوں گی اُن سبھوں کا تذکرہ بھی آیا ہے اور وہ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ بالکل درست اور بجا ہے"۔ الخ یہاں تک خلاصہ المرسی کا کلام نقل کیا گیا۔

ابن سراقہ قرآن کے وجوہ اعجاز میں سے ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اُس میں خدا تعالیٰ نے اعداد حساب، جمع، تقسیم، ضرب، موافقت، تالیف، مناسبت، تنصیف اور مضاعفت کا بیان فرمایا ہے تا کہ اس بات کے ذریعہ سے علم حساب کے عالموں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے قول میں صادق ہونے کا علم ہو جائے اور وہ جان لیں کہ فی الواقع خود اُن کا کلام نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن لوگوں میں سے نہ تھے جنہوں نے اہل علم اور فلاسفروں کی صحبت اٹھائی ہو اور حساب و ہندسہ جاننے والے علماء سے فیض حاصل کیا ہو"۔

علامہ راغب کہتا ہے جس طرح پر کہ خدائے پاک نے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر تمام انبیاء علیہم السلام کی نبوت کو ختم اور اُن کی شریعتوں کے وسیلہ سے ایک وجہ پر منسوخ اور دوسری وجہ پر آپ کی شریعت کو ان کی شریعتوں کی تکمیل و

تمیم کرنے والی بنایا ہے اسی طرح آپ پر نازل کی گئی کتاب کو بھی تمام انبیائے سابقین پر بھیجی ہوئی کتابوں کے ثمرہ میں شامل فرمایا ہے۔ اوراس کے متعلق اپنے قول یَتۡلُوۡا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيۡهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ کے ساتھ لوگوں کو متنبہ بھی کر دیا ہے۔ اور خدا تعالیٰ نے اس کتاب کریم کا ایک معجزہ یہ فرمایا ہے کہ وہ باوجود کمی حجم کے بہت کثیر معنی پر متضمن ہے اوراُن معانی کی کثرت کا یہ عالم ہے کہ انسانی عقلیں اُن کے شمار میں لانے اور دُنیوی آلات اُن کو پوری طرح جمع کر لینے میں قاصر ہیں چنانچہ پروردگار عالم اپنے قول وَلَوۡ اَنَّ مَا فِي الۡاَرۡضِ مِنۡ شَجَرَةٍ اَقۡلَامٌ وَّالۡبَحۡرُ يَمُدُّهٗ مِنۡۢ بَعۡدِهٖ سَبۡعَةُ اَبۡحُرٍ مَّا نَفِدَتۡ كَلِمٰتُ اللّٰهِ میں اسی بات کی اطلاع دیتا ہے اوراس لحاظ سے قرآن شریف اگر چہ اس صفت کا حائز ہے کہ اپنی جانب نظر کرنے والے کو کسی نور کے دکھانے سے اور نفع پہنچانے سے کبھی خالی نہیں رہنے دیتا پھر بھی اس کی یہ حالت ہے۔

كَالۡبَدۡرِ مِنۡ حَيۡثُ الۡتَفَتَّ رَاَيۡتَهٗ
يُهۡدِيۡ اِلٰى عَيۡنِكَ نُوۡرًا ثَاقِبًا
كَالشَّمۡسِ فِيۡ كَبِدِ السَّمَآءِ وَضَوۡءُهَا
يَغۡشِي الۡبِلَادَ مَشَارِقًا وَّمَغَارِبًا

''جیسے کہ چاند اس کو تم جس طرح سے بھی دیکھو ضرور وہ تمہاری آنکھوں کو ایک شفاف اور ثاقب نور بطور ہدیہ کے دے گا یا جس طرح کہ آفتاب آسمان کے وسط میں ہے اور اُس کی روشنی روئے زمین کو مشرق و مغرب تک اپنی نورانی چادر میں ڈھانپے ہے''۔

اور ابو نعیم وغیرہ لوگوں نے عبدالرحمٰن بن زیاد بن انعم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''موسیٰ علیہ السلام سے کہا گیا کہ اے موسیٰ! کتب سماوی میں احمد صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب بمنزلہ ایک ایسے برتن کے ہے جس میں دودھ بھرا ہوا اور تم جس قدر اُسے متھو اسی قدر اس کا مکھن نکالتے جاؤ''۔ قاضی ابوبکر بن العربی نے کتاب قانون التاویل میں بیان کیا ہے کہ قرآن کے علوم پچاس' چار سو' سات ہزار' اور ستر ہزار علوم ہیں اور یہ آخری تعداد کلمات قرآن کی عدد کو چار میں ضرب دینے سے ہوتے ہیں اس لئے کہ ہر ایک کلمہ کا ایک ظاہر' ایک باطن' ایک حد اور ایک مطلع پایا جاتا ہے اور یہ مطلق امر ہے کہ اس میں کسی ترکیب یا اُن روابط کا کچھ اعتبار نہیں کیا گیا ہے جو کہ اُن کلمات کے مابین پائے جاتے ہیں کیونکہ اُن کا شمار نہیں ہوسکتا اور اُن کی تعداد کا علم خدا تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ہے''۔ وہ کہتا ہے ''قرآن کی ام العلوم تین باتیں ہیں (۱) توحید (۲) تذکیر (یاددہانی) اور (۳) احکام۔

توحید میں مخلوقات کی معرفت اور خالق جل شانہ کی معرفت اُس کے اسماء صفات۔ اور افعال کے ساتھ داخل ہوتی ہے۔ تذکیر میں وعد' وعید' جنت' دوزخ اور صفائی ظاہر و باطن یہ باتیں شامل ہیں۔ اور احکام میں سے تمام شرعی تکلیفیں (فرائض اور واجبات) منافع اور مضرتوں کی تبئین (توضیح) امر' نہی اور ندب (مستحبات) ہیں۔ اوراسی وجہ سے سورۃ الفاتحہ اُم القرآن کہلائی کیونکہ اُس میں یہ تینوں امور اور قسمیں پائی جاتی ہیں۔ اور سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن کہے جانے کا سبب یہ ہے کہ وہ اقسام ثلثہ سے صرف ایک ہی قسم یعنی توحید کے بیان پر مشتمل ہے۔

ابن جریر کا قول ہے کہ قرآن تین چیزوں پر مشتمل ہے (۱) توحید (۲) اخبار اور (۳) مذاہب۔ اوراس لئے سورۃ

... خلاص ثلث قرآن ہے کیونکہ وہ پوری توحید پر شامل ہے۔

علی بن عیسیٰ کہتا ہے کہ قرآن کا شمول تین چیزوں پر ہے۔ اعلام' تشبیہ' امر' نہی' وعد' وعید' وصفِ جنت' دوزخ' اسم اللہ' اُس کی صفات اور اس کے افعال کے اقرار کی تعلیم' اور اُس کی نعمتوں کے اعتراف کی تعلیم' مخالفین کے مقابلہ میں اجتماع (حجت لانا) ملحدین کا رد' رغبت' رہبت' خیر' شر' حسن اور قبح کا بیان' حکمت کی توصیف' معرفت کی فضیلت' نیک لوگوں کی مدح' بدکاروں کی مذمت' اور تسلیم' تحسین' تو کید اور تقریع کا بیان اور برے اخلاق اور شریف آداب کا بیان''۔

شیدلہ کا قول ہے کہ ''باعتبار تحقیق وہی تین باتیں جن کا بیان ابن جریر نے کیا ہے وہ ان سب مذکورہ بالا امور پر بلکہ ان سے اور دو چند باتوں پر بھی شامل ہیں اس لئے کہ قرآن کے عجائبات ادراک اور حصر میں نہیں آ سکتے''۔

میں کہتا ہوں کہ بے شک کتاب اللہ العزیز ہر ایک شے پر مشتمل ہے۔ انواع علوم کو لیجئے تو اس میں کوئی ایسا باب یا مسئلہ جو کہ اصل الاصول ہو اس طرح کا نہیں ملتا کہ قرآن میں اس پر دلالت کرنے والی بات نہ موجود ہو۔

مثلاً عجائب مخلوقات کا ذکر اس میں ہے۔ اور آسمانوں اور زمین کی مخفی قوتوں کا بیان اُس میں۔ اُفق اعلیٰ اور تحت الثریٰ میں جو بات پائی جاتی ہے اس کے ذکر سے بھی قرآن خالی نہیں۔ ابتدائے آفرینش کا بیان اس میں ہے۔ نامی نامی رسولوں اور فرشتوں کے نام وہ بتاتا ہے۔ گزشتہ اقوام کے قصوں کا ماحصل اور اُن کی جان قرآن نے بیان کر دی ہے مثلاً آدم علیہ السلام اور شیطان کا قصہ۔ جب کہ وہ جنت سے نکالے گئے۔ اور جب کہ اُن کے اُس بیٹے کا معاملہ پیش آیا جس کا نام آدم نے عبدالحارث رکھا تھا۔ ادریس کے آسمان پر اٹھائے جانے کا حال' قوم نوحؑ کے دریا برد کئے جانے کا ماجرا۔ قوم عاد اولیٰ کا قصہ۔ اور قوم عاد ثانیہ کا ذکر۔ قوم ثمود۔ ناقہ (اونٹنی) صالحؑ۔ قوم یونسؑ۔ قوم شعیبؑ۔ اور اولین و آخرین۔ اور قوم لوطؑ۔ اور اصحاب الرس کے حالات۔ ابراہیم علیہ السلام کے اپنی قوم سے مجادلہ اور نمرود سے مناظرہ کرنے کا حال مع ان باتوں کے جو کہ ابراہیم کے اپنے فرزند اسماعیلؑ اور اُن کی ماں بی بی ہاجرہ کو وادی بطحا (مکہ) میں مقیم بنانے اور بیت اللہ تعمیر کرنے کے متعلق ہیں نہایت انتصار کے ساتھ مگر پورا پورا بیان ہوا ہے۔ ذبیحؑ کا قصہ' یوسفؑ کا قصہ نہایت ہی بسط و تفصیل کے ساتھ۔ موسیٰؑ کی پیدائش' اُن کے دریا میں ڈالے جانے۔ قبطی کو قتل کرنے۔ شہر مدین کو جانے۔ شعیبؑ کی بیٹی سے نکاح کرنے۔ خدا تعالیٰ سے کوہ طور کے پہلو میں کلام کرنے۔ فرعون کی طرف آنے۔ اور فرعون کے خروج اور موسیٰؑ کے دشمن کو دریا میں غرق کر دیئے جانے کا قصہ بیان ہوا ہے۔ پھر گوسالہ کا قصہ ہے اور اُن لوگوں کا ذکر آیا ہے جن کو ہمراہ لے کر موسیٰؑ خدا تعالیٰ سے ہم کلام ہونے گئے تھے اور اُن لوگوں کو بجلی نے ہلاک کر دیا۔ مقتول شخص اور اُس کے بارہ میں گائے کے ذبح کئے جانے کا تذکرہ بھی قرآن میں ہے۔ خضر علیہ السلام اور موسیٰؑ کی ملاقات اور مصاحبت کا ذکر۔ اور موسیٰؑ کے جبار لوگوں سے لڑنے کا بیان۔ اور اُن لوگوں کا حال جو کہ زمین کی ایک سرنگ میں ہو کر ملک چین کی طرف چلے گئے تھے۔ طالوت اور داؤدؑ کا قصہ۔ جالوت کے ساتھ اور جالوت کے فتنہ کا ذکر۔ سلیمانؑ کا قصہ اور ان کا ملک سبا کی ملکہ کے ساتھ ملنا اور اسے آزمانا۔ ان لوگوں کا قصہ جو کہ طاعون سے بھاگنے کے لئے ملک چھوڑ کر نکلے تھے پھر اللہ پاک نے اُن کو موت دے دی اور اس کے بعد انہیں پھر زندہ کیا۔ ذی القرنین کا قصہ اُس کے مشرق و مغرب آفتاب تک جانے اور سد بنانے کا حال۔ ایوبؑ ذی الکفل اور الیاسؑ کا قصہ۔ مریمؑ اور اُن کے عیسیٰؑ کو جننے کا قصہ اور عیسیٰؑ کی رسالت۔ اور اُن کے آسمان

پر اٹھائے جانے کا بیان۔ زکریا اور اُن کے فرزند یحییٰؑ کا حال۔ اصحاب الکہف کا قصہ۔ اصحاب الرقیم کا ماجرا۔ بخت نصر۔ اور اُن دونوں آدمیوں کے قصے جن میں سے ایک شخص باغ کا مالک تھا۔ اصحاب جنت کا حال۔ مومن آل یاسین کا ذکر اور اصحاب الفیل کا قصہ بھی قرآن میں موجود ہے۔ اور اس میں ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ابراہیمؑ کی دعا اور عیسیٰ علیہ السلام کی بشارت مذکور ہے۔ آپؐ کی بعثت اور ہجرت کا تذکرہ ہے اور آپؐ کے غزوات میں سے سورۃ البقرہ میں سریۃ ابن الحضرمی کا۔ سورۃ الانفال میں غزوۂ بدر کا' سورۃ آل عمران میں اُحد اور بدر صغریٰ کے غزوات کا۔ سورۃ الاحزاب میں غزوہ خندق کا سورۃ الفتح میں غزوہ حدیبیہ' سورۃ الحشر میں غزوہ بنی النضیر اور سورۃ توبہ میں حنین اور تبوک کے غزوات مذکور ہیں۔ اور سورۃ المائدہ میں حجۃ الوداع۔ اور آپ کے بی بی زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا سے نکاح کرنے کا ذکر ہے۔ اور آپ کی سریہ کے آپ پر حرام ہونے اور آپ کی بیویوں کا آپ پر تظاہر۔ افک کا قصہ۔ اسراء۔ چاند کے دوبارہ ہونے اور یہودیوں کے آپ پر سحر کرنے کا قصہ بھی قرآن میں مذکور ہے اور قرآن ہی میں انسان کی آفرینش کے ابتداء سے اس کی موت تک کے حالات۔ موت کی اور قبض روح کی کیفیت۔ قبض کے بعد روح سے جو سلوک ہوتا ہے اُس کا بیان اور روح کو آسمان کی طرف چڑھا دیئے جانے کا ذکر پھر یہ بیان کہ مومن روح کے لئے ابواب رحمت کھل جاتے ہیں اور کافر روح کو آسمان سے نیچے ڈال دیا جاتا ہے۔ اور عذاب قبر' سوالِ قبر اور ارواح کی جائے قرار کا بھی بیان اُس میں پایا جاتا ہے۔ قیامت کے بڑے بڑے اثار مثلاً عیسیٰؑ کا نزول۔ دجال کا نکلنا۔ یاجوج ماجوج دابۃ الارض اور دخان کا نمایاں ہونا۔ قرآن کا اٹھ جانا۔ زمین کا دھنس جانا۔ آفتاب کا الٹے مغرب سمت سے نکلنا اور دروازۂ توبہ کا بند ہو جانا۔ یہ سب امور بھی اُس میں مذکور ہیں۔ پھر تین مرتبہ صور کے پھونکے جانے سے تمام مخلوق کا دوبارہ زندہ ہونا کہ اُن میں سے پہلا نفخہ فزع کا۔ دوسرا نفخہ صعق کا۔ اور تیسرا نفخہ قیام کا ہوگا۔ اور حشر' نشر' موقف کے اہوال۔ تپش آفتاب کی تختی۔ عرش' میزان' حوض اور صراط وغیرہ کے حالات۔ ایک گروہ کا حساب ہونے اور دوسرے گروہ کے بے حساب وکتاب چھوٹ جانے کا ذکر۔ اعضاء کی شہادت (گواہی) اعمال ناموں کا داہنے اور بائیں ہاتھوں میں دیا جانا۔ اور پس پشت رکھا جانا۔ اور شفاعت۔ اور مقامِ محمود کے کوائف۔ جنت اُس کے دروازوں اور اُس کی نہروں' درختوں' پھلوں' زیوروں' برتنوں اور درجوں کا مشرح حال اور دیدارِ الٰہی حاصل ہونے کی بشارت۔ اور کیفیت' پھر دوزخ' اس کے دروازوں' اور جو کچھ اُس میں آگ کے دریا اور انواع واقسام عذاب اور سزا دہی کے طریقے ہیں۔ اور زقوم اور گرم پانی وغیرہ کا دل کو مضطرب اور خائف بنا دینے والا حال بیان ہوا ہے اور قرآن ہی میں خدا تعالیٰ کے تمام اسماء حسنیٰ بھی ہیں جیسا کہ ایک حدیث میں وارد ہوا ہے اور خدا تعالیٰ کے مطلق ناموں سے قرآن میں ایک ہزار نام ہیں۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے سب نام قرآن ہی میں پائے جاتے ہیں۔ ستر سے چند زائد ایمان کے شعبے' اور تین سو پندرہ اسلام کے قوانین (شریعتیں) یہ سب بھی قرآن ہی میں ہیں۔ کبائر کی تمام انواع کا بیان قرآن ہی سے نکلا ہے اور بہت سے چھوٹے گناہوں کو بھی قرآن نے بیان کر دیا ہے۔ اور قرآن ہی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہونے والی ہر ایک حدیث کی تصدیق پائی جاتی ہے غرض کہ اس کے سوا اور بہت سی باتیں ہیں کہ ان کا بیان کئی ایک مجلد کتابوں میں ہو سکے گا یہ مختصر اکتاب اُس کے لائق نہیں۔

بہت سے لوگوں نے اُن باتوں کے متعلق جو کہ احکام کی قسم سے قرآن میں پائے جاتے ہیں جدا جدا اور مستقل کتابیں

بھی لکھ ڈالی ہیں۔ جیسے قاضی اسماعیل' ابی بکر بن العلاء' ابی بکر الرازی' الکیا الہراسی۔ ابی بکر بن العربی۔ عبدالمنعم بن الفرس۔ اور ابن خویز منداد۔ اور کچھ دوسرے لوگوں نے قرآن کے اندر پائی جانے والی علم باطن کی باتوں پر مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں۔ ابن برجان نے ایک مستقل کتاب ایسی آیتوں کے متعلق لکھی ہے جو حدیثوں کی معاضدت پر متضمن ہیں۔ اور خود میں نے ایک کتاب الاکلیل فی استنباط التنزیل نامی تالیف کی ہے جس میں ہر ایک ایسی آیت درج کر دی ہے کہ اس سے کوئی فقہی' اصولی یا اعتقادی مسئلہ مستنبط ہوتا ہے اور بعض آیتیں اس کے سوا ایسی بھی درج کی ہیں جو نہایت مفید اور اس نوع میں اجمالاً بیان کئے ہوئے مطالب کی شرح کے قائم مقام ہیں اور جو شخص اُن امور پر واقفیت حاصل کرنے کا آرزومند ہوا ہے اس کتاب کی طرف رجوع لانا چاہئے۔

فصل: امام غزالی اور دیگر نامی علماء کا بیان ہے۔ قرآن میں احکام کی آیتیں پانچ سو ہیں۔ اور بعض علماء نے صرف ایک سو پچاس آیتیں ہی بیان کی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ شاید ان لوگوں کی مراد ان آیتوں سے ہے جن میں احکام کی تصریح کر دی گئی ہے کیونکہ قصص اور امثال وغیرہ کی آیتوں سے بھی تو اکثر احکام مستنبط ہوتے ہیں۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کتاب الامام فی ادلة الاحکام میں لکھتے ہیں کہ قرآن کی بیشتر آیتیں اس طرح کے احکام سے خالی نہیں ہیں جو عمدہ آداب اور اچھے اخلاق پر مشتمل ہوں اور پھر کچھ آیتیں اس طرح کی ہیں جن میں احکام کی تصریح کر دی گئی ہے اور بعض آیات اس قسم کی ہیں کہ ان میں سے احکام استنباط کے طریقہ پر ماخوذ ہوتے ہیں اور یہ استنباط یا اس طور پر ہوتا ہے کہ ایک آیت کو دوسری آیت کے ساتھ ضم کر کے ایک بات کا پتا نکالا جائے جیسے کہ قولہ تعالیٰ "وَامْرَاَتُهٗ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ" سے کفار کے نکاحوں کی صحت اور قولہ تعالیٰ "فَالْئٰنَ بَاشِرُوْهُنَّ...... حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ......" سے حاجت غسل رکھنے والے کے روزہ کی صحت معلوم ہوتی ہے اور یا وہ استنباط خود ہی ایک آیت سے کر لیا جاتا ہے جس طرح کم تر مدت حمل چھ ماہ ہونے کا استنباط قولہ تعالیٰ "وَحَمْلُهٗ وَفِصٰلُهٗ فِيْ عَامَيْنِ" سے کیا گیا ہے۔ وہ کہتا ہے اور کبھی احکام پر صیغہ (امر) کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے اور یہ ظاہر صورت ہے اور کسی وقت اخبار کے ساتھ جیسے "اُحِلَّ لَكُمْ" "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ". "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ اور گاہے اُس چیز کے ساتھ احکام پر استدلال ہوتا ہے جس کا ترتب فوراً یا آئندہ زمانہ میں نیکی' بدی اور نفع ونقصان کی قسم سے اُس معاملہ پر مقرر کیا گیا ہو۔ اور شارع علیہ السلام نے اس بارہ میں بکثرت نوعیں قرار دی ہیں تاکہ خدا کے بندوں کو تعمیل احکام کی طرف رغبت دلائی جائے اور اُن کو خوف دلا کر احکام کا پابند کیا جائے اور مختلف طریقوں سے حکم کا بیان کر کے اُسے اُن کی افہام سے قریب بنایا جائے۔ چنانچہ ہر ایک ایسا فعل کہ شرع نے اس کے کرنے والے کی عظمت یا مدح کی ہے یا اُس فعل یا اُس کے فاعل کو پسند فرمایا ہے۔ یا اس فعل کو اپنی مرضی کا کام یا اُس کے کرنے والے کو محبوب و پسندیدہ بنایا ہے۔ یا اُس کے کرنے والے کی صفت راست روی یا برکت یا خوبی کے ساتھ کی ہے۔ یا اُس فعل کی یا اُس کے فاعل کی قسم کھائی ہے۔ مثلاً شفع' وتر' مجاہدین کے گھوڑوں اور نفس لوامہ کی قسم کھائی ہے۔ یا اُس کو اس امر کا سبب قرار دیا ہے کہ اللہ پاک اُس کے کرنے والے بندہ کو یاد کیا کرتا ہے یا اُس سے محبت رکھتا ہے۔ یا اُسے عاجل یا آجل ثواب دیتا ہے یا اُسے بندہ کے خدا تعالیٰ کی شکرگزاری کرنے۔ یا خدا تعالیٰ کے بندہ کو ہدایت فرمانے۔ یا خدا تعالیٰ نے اس فعل کے فاعل سے راضی ہونے۔ یا

اُن کے گناہوں کو معاف کرنے اور اُن کی برائیوں کا کفارہ کر دینے کا وسیلہ اور ذریعہ قرار دیا ہے یا یہ کہ اُس نے وہ فعل قبول کرلیا ہے۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ اس فعل کے فاعل کی نصرت کی ہے۔ یا اُس کو کوئی بشارت دی ہے۔ یا اُس کے فاعل کو خوبی کے ساتھ موصوف بنایا ہے یا فعل ہی کا وصف معروف ہونے کے ساتھ کیا ہے۔ یا اُس کے فاعل سے حزن اور خوف کی نفی کر دی ہے یا اُس سے امن دہی کا وعدہ فرمایا ہے۔ یا اُس کو فاعل کی ولایت کا سبب قرار دیا ہے۔ یا اس بات کی خبر دی ہے کہ رسول نے اُس شے کے حصول کی دعا فرمائی۔ یا اُس شے کا وصف یوں کیا ہے کہ اُس کو قربت (موجب ثواب) بتایا ہے۔ اور یا اُس کو کسی مدح کی صفت سے موصوف کیا ہے۔ جیسے حیات' نور اور شفاء سے اور یہ باتیں اُس فعل کی ایسی مشروعیت پر دلیل ہے جو کہ وجوب اور ندب کے مابین مشترک ہے۔ اور ہر ایک ایسا فعل کہ شارع نے اُس کے ترک کر دینے کی طلب کی ہو یا اُس کی مذمت اور یا اُس کے فاعل کی مذمت کی ہو۔ یا اُس کے فاعل پر خفگی کا اظہار کیا ہو۔ یا اُس پر عتاب فرمایا ہو۔ یا اُس کو لعنت کی ہو۔ یا اُس فعل اور اُس کے فاعل کی محبت اور اُس سے راضی ہوتے کی نفی فرمائی ہو۔ یا اُس فعل کے فاعل کو بہائم اور شیاطین کے مشابہ بنایا ہو۔ یا اُس فعل کو ہدایت پانے اور درجہ قبولیت حاصل کرنے سے مانع قرار دیا ہو۔ یا اُس کا وصف کسی برائی اور کراہت کے ساتھ فرمایا ہو۔ یا یہ کہ انبیاءؑ نے اُس کام کے کرنے سے خدا کی پناہ مانگی اور اُسے برا خیال کیا ہو۔ یا وہ فعل نفی فلاح کسی جلد یا دیر میں آنے والے عذاب۔ کسی ملامت گمراہی اور معصیت کا سبب بنایا گیا ہو۔ یا اُس کی توصیت۔ خبث رجس اور نجس ہونے کے ساتھ کی گئی ہو۔ یا اس کو فسق یا اثم ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہو۔ یا کسی اثم یا ناپاکی۔ یا لعنت یا غضب' یا زوال نعمت یا حلول' نقمت کا سبب بتایا گیا ہو۔ یا وہ فعل سزاؤں میں سے کسی سزا پانے' یا کسی سنگدلی یا کسی خسارہ یا ارتہانِ نفس کا موجب ٹھہرایا گیا ہو۔ یا اُس کو (معاذ اللہ) خدا تعالیٰ کی عداوت اُس سے لڑائی پر آمادگی ظاہر کرنے۔ یا اُس سے استہزاء اور مذاق کرنے کا سبب بتایا گیا ہو۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ نے اس فعل کو اس بات کا سبب قرار دیا ہو کہ جس کے باعث وہ اُس کے کرنے والے کو بھول جاتا ہے یا خود خداوند پاک نے اپنی ذات کو اُس کام پر صبر کرنے۔ یا اُس کی برداشت فرمانے۔ یا اُس سے درگزر کرنے کے وصف سے موصوف فرمایا۔ یا اُس کام سے توبہ کرنے کی دعوت دی ہو۔ یا اُس کام کے کرنے والے کو کسی خبث یا احتقار سے موصوف کیا ہو۔ یا اس کام کی نسبت شیطانی کام کی طرف فرمائی ہو یا یہ فرمایا ہو کہ شیطان اس کام کو کرنے والے کی نظر میں زینت دیتا۔ یا وہ اُس کام کے فاعل کا دوست ہوتا ہے۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ نے اس فعل کو کسی مذمت کی صفت سے موصوف بنایا ہو جیسے اُس کا ظلم' یا بغی یا عدوان یا اثم اور یا مرض ہونا بیان کیا ہو۔ یا انبیاءؑ نے اُس فعل سے بری رہنے کی خواہش کی ہو۔ یا اُس کے فاعل سے دور رہنے کی کوشش فرمائی ہو۔ اور یا خدا تعالیٰ کے حضور میں اُس کام کے کرنے والے کی شکایت فرمائی ہو۔ یا اُس کے فاعل سے عداوت کا اظہار کیا ہو۔ یا اُس پر افسوس اور رنج کرنے سے منع فرمایا ہو۔ یا وہ فعل دیر یا سویر اُس کے فاعل کی ناکامی اور ریاں کاری کا سبب ٹھہرایا گیا ہو۔ یا یہ کہ اُس فعل پر جنت سے محروم رہنے کا ترتب کیا گیا ہو۔ یا اُس کا فاعل عدو اللہ بتایا گیا ہو۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ کو اُس فاعل کا دشمن بیان کیا گیا ہو۔ یا اُس کے فاعل کو خدا تعالیٰ اور اُس کے رسول سے جنگ کرنے کا علم دلایا گیا ہو۔ یا یہ کہ اُس فعل کے فاعل نے غیر کا گناہ خود اٹھالیا ہو۔ یا اُس کام کے بارہ میں کہا گیا ہو کہ یہ بات سزاوار نہیں یا نہیں ہوتی۔ یا یہ کہ اُس فعل کی نسبت سوال کرنے کے وقت اُن سے پرہیز گاری کا حکم دیا گیا ہو۔ یا اُس کے مضاد کام کرنے کا حکم ہوا ہو۔ یا

اُس کام کے فاعل سے جدائی اختیار کرنے کا حکم دیا ہو۔ یا اُس کام کے کرنے والوں نے آخرت (نتیجہ) میں ایک دوسرے پر لعنت کی ہو۔ یا ان میں ایک دوسرے سے بری الذمہ بنا ہو۔ یا اُن میں سے ہر ایک نے دوسرے پر بددعا کی ہو۔ یا شارع نے اُس کام کے فاعل کو ضلالت کے ساتھ موصوف کیا ہو۔ یا یہ کہا ہو کہ وہ کام خدا تعالیٰ کے نزدیک یا اُس کے رسول اور اصحاب کے نزدیک کوئی شے نہیں ہے۔ یا شارع نے اُس فعل سے اجتناب کرنا فلاح کا سبب قرار دیا ہو۔ یا اُسے مسلمانوں کے مابین عداوت اور دشمنی ڈالنے کا سبب ٹھہرایا ہو۔ یا کہا گیا ہو کہ کیا تو باز رہنے والا ہے؟ (یعنی اس کام سے) یا انبیاء علیہم السلام کو اُس کام کے فاعل کے لئے دعا کرنے سے منع کیا گیا ہو۔ یا اُس فعل پر کسی ابعاد یا طرد کا ترتب ہوا ہو۔ یا اُس کے کرنے والے کے لئے قتل کا لفظ۔ یا قَاتَلَهُ اللّٰهُ کا لفظ کہا ہو۔ یا یہ خبر دی ہو کہ اُس فعل کے فاعل سے خدا تعالیٰ قیامت کے دن کلام نہ فرمائے گا اور اُس کی طرف نظر نہ کرے گا۔ اور اُسے پاک نہ فرمائے گا۔ اور اُس کے عمل کو درست نہ کرے گا۔ اور اُس کے حیلہ کو چلنے نہ دے گا۔ یا اُس کو فلاح نہ ملے گی۔ یا اُس پر شیطان کو مسلط کئے جانے کا اعلام کیا ہو۔ یا اُس فعل کو اُس کے فاعل کے ازاغت قلب کا سبب۔ یا اُس کے خدا کی نشانیوں کی طرف سے پھیر دینے کا باعث۔ اور اُس سے علت فعل کا سوال ہونے کا موجب ٹھہرایا ہو اس لئے کہ یہ بات فعل سے منع کرنے پر دلیل ہے۔ اور اس کی دلالت بہ نسبت صرف کراہت پر دلالت کرنے کے ظاہر تر ہے۔ اور اباحت کا فائدہ حلال بنانے کے لفظ اور جناح' اثم' حرج اور مواخذۃ کی نفی سے اٹھایا جاتا ہے اور اس کام کے بارہ میں اجازت ملنے۔ اُس کو معاف کردیئے جانے۔ اور اعیان میں جو منافع ہیں اُن کا احسان ماننے اور اُس کے حرام بنانے سے سکوت کرنے۔ اور اس بات کی خبر دے کر کہ وہ چیز ہمارے لئے پیدا کی گئی یا بنائی گئی ہے اُس شے کو حرام بنانے والے پر ناپسندیدگی ظاہر کرنے سے۔ اور ہمارے قبل والوں کے فعل کی خبر دینے سے مگر یوں کہ اُن کی اُس فعل پر کوئی مذمت نہ کی ہو۔ پس اگر شارع کے خبر دینے کے ساتھ کوئی مدح مقترن ہو تو وہ مدح اُس فعل کے وجوباً یا استحباباً مشروع ہونے پر دلالت کرے گی۔ اور یہاں تک شیخ عزالدین بن عبدالسلام کا قول تمام ہو گیا۔

اور شیخ عزالدین کے سوا کسی اور شخص کا بیان ہے کہ کبھی حکم کا استنباط سکوتِ (شارع) سے بھی ہوتا ہے اور اس بارہ میں ایک جماعت نے قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر یوں استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اٹھارہ جگہوں میں انسان کا ذکر فرمایا اور کہا ہے کہ وہ مخلوق ہے اور قرآن کا ذکر چون مواضع میں ہے مگر ایک جگہ بھی اُسے مخلوق نہیں بتایا اور پھر جس وقت انسان اور قرآن کا ذکر ایک ہی جگہ میں اکٹھا کیا تو اُس وقت بھی اُن کے بیان میں مغایرت کر دی چنانچہ فرمایا "اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ خَلَقَ الْاِنْسَانَ"

نوع چھیاسٹھ

امثال قرآن

امام ابوالحسن ماوردی جو کہ ہمارے کبار اصحاب میں سے ہیں اُنہوں نے اس نوع کے متعلق ایک جداگانہ کتاب

تصنیف کی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِیْ هٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ" اور ارشاد کرتا ہے "وَتِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا اِلَّا الْعَالِمُوْنَ"۔

بیہقی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے'' بے شک قرآن پانچ وجوہ پر نازل ہوا ہے۔ حلال' حرام' محکم' متشابہ اور امثال پر۔ پس اگر تم لوگ حلال پر عمل کرو۔ حرام سے بچو۔ محکم کی پیروی کرو۔ متشابہ پر ایمان لاؤ اور امثال سے اعتبار (عبرت ونصیحت) حاصل کرو''۔

ماوردی کا قول ہے'' قرآن کے بڑے علموں میں سے اُس کے امثال کا علم ہے حالانکہ لوگ اُس سے غافل ہیں اس لئے کہ وہ امثال ہی میں پھنسے رہ جاتے اور جن اُمور کی نسبت وہ مثالیں دی گئی ہیں اُن کی طرف سے غافل رہتے ہیں۔ اور اصل یہ ہے کہ مثل بغیر ممثل کے ایسا ہے جیسے کہ بے لگام کا گھوڑا اور شتر بے مہار''۔ اور ماوردی کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ'' امام شافعیؒ نے علم الامثال کو منجملہ اُن امور کے شمار کیا ہے جن کی معرفت مجتہد پر واجب ہوتی ہے۔ اور پھر اُس کے بعد قرآن کی اُن ضرب المثلوں کی معرفت واجب ہے جو کہ طاعت باری تعالیٰ پر دلالت کرنے والی اور اُس کے نواہی سے اجتناب لازم ہونے کی مبین ہیں''۔

شیخ عزالدین کا قول ہے'' خدا تعالیٰ نے قرآن میں امثال اس لئے وارد کی ہیں تاکہ وہ بندوں کو یاددہانی اور نصیحت کا فائدہ دیں چنانچہ منجملہ امثال کے جو باتیں ثواب میں تفاوت رکھنے یا کسی عمل کے ضائع کئے جانے یا کسی مدح یا ذم وغیرہ امور پر شامل ہیں وہ احکام پر دلالت کرتی ہیں''۔ ایک اور صاحب کہتے ہیں قرآن کی ضرب المثلوں سے بکثرت باتیں مستفاد ہوتی ہیں مثلاً تذکیر' وعظ' حث' زجر' اعتبار' تقریر اور تقریب المراد للعقل۔ اور مراد کی محسوس صورت میں نمائش۔ اس لئے کہ امثال معانی کو اشخاص کی صورت میں نمایاں اور شکل پذیر کرتے ہیں کیونکہ یہ حالت بدیں وجہ کہ اس میں ذہن کو حواس ظاہری کی امداد ملتی ہے۔ ذہن میں بخوبی جم جانے والی ہے اور اسی سبب سے مثل کی غرض سے خفی کو جلی اور غائب کو مشاہد امر کے ساتھ مشابہت دینا قرار دی گئی ہے۔ اور قرآن کی مثلیں تفاوت اجر کے ساتھ بیان پر مشتمل آتی ہیں۔ اور مدح' ذم' ثواب' عقاب' کسی امر کی تفخیم یا اُس کی تحقیر۔ اور ایک امر کی تحقیق یا اُس کے ابطال پر بھی شامل ہوا کرتی ہیں۔ اللہ پاک فرماتا ہے "وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْاَمْثَالَ" دیکھو چونکہ امثال فوائد پر متضمن ہیں اس لئے پروردگارِ عالم نے ہم پر اپنے اس قول کے ساتھ اُن کی خوبی کو باستحکام ظاہر فرمایا۔

زرکشی کتاب البرہان میں لکھتا ہے کہ ضرب الامثال کی حکمت یہ بھی ہے کہ بیان کی تعلیم دی جائے اور یہ بات اسی شریعت (محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے خصائص میں سے ہے۔ اور زمخشری کہتا ہے تمثیل کی طرف جانے کا مقصود صرف یہ ہے کہ معانی کا اکتشاف کیا جائے اور متوہم کو شاہد (آنکھوں دیکھنے والے) سے قریب بنایا جائے پس اگر ممثل لہ (جس کے لئے مثال دی جاتی ہے) عظیم (صاحب رتبہ) ہوگا تو ممثل بہ (جس کے ساتھ تمثیل دی جاتی ہے) بھی اُسی کے مثل ہوگا۔ اور ممثل لہ حقیر ہے تو ممثل بہ بھی اُسی کے مانند حقیر ہوگا''۔ اور اصفہانی بیان کرتا ہے کہ اہل عرب کی ضرب المثلوں اور علماء کے نظائر پیش کرنے کی ایک خاص شان ہے جو مخفی نہیں رہ سکتی اس لئے کہ یہ باتیں مخفی باریکیوں کو ظاہر اور حقیقتوں کے چہرہ زیبا سے نقاب دور کرنے میں بہت بڑا اثر رکھتی ہیں اور خیالی اُمور کو تحقیقی باتوں کی صورت میں عیاں کرنا اور متوہم کو متیقن

مرتبہ میں لے آنا اور غائب کو مشاہد کے درجہ میں کر دینا۔ انہی باتوں کا فعل ہے اور ضرب الامثال ہی ایسی چیزیں ہیں جو کہ سخت سے سخت جھگڑالو مخالف کو بند اور ساکت کر دیتی ہیں اور اس کے ضرر کا قلع و قمع کر ڈالتی ہیں۔ اس لئے کہ خود ایک چیز ن ذات کا وصف دل پر اتنا اثر نہیں ڈالتا جس قدر تاثیر اس کی مثال سے ہوا کرتی ہے۔ اور اسی وجہ سے اللہ پاک نے قرآن کریم اور اپنی تمام کتب منزلہ میں ضرب المثلوں کو بکثرت وارد کیا ہے۔ اور انجیل کی سورتوں میں ایک سورۃ کا نام سورۃ الامثال ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء علیہم السلام اور حکماء کے کلام میں اس کی کثرت پائی جاتی ہے۔

فصل: امثال قرآن دو قسموں کی ہیں: (۱) ظاہر جس کی تصریح کر دی گئی ہے۔ (۲) کامن (پوشیدہ) کہ اس میں مثل کا کوئی ذکر ہی نہیں ہوتا۔ قسم اول کی مثال میں قولہ تعالیٰ "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا......" ہے کہ اس میں منافق لوگوں کے واسطے دو مثالیں پیش کی گئی ہیں ایک آگ کے ساتھ اور دوسرے بارش کے ساتھ۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا یہ مثال خدا تعالیٰ نے ان منافق لوگوں کے واسطے بیان کی ہے جو کہ قبول اسلام سے بظاہر عزت حاصل کیا کرتے تھے اور مسلمان لوگ ان سے شادی بیاہ کرتے اور ان کو میراث میں حصہ دیتے۔ اور مال غنیمت اور مالِ فئ کی تقسیم میں ان کو شریک بنایا کرتے تھے۔ پھر جب کہ وہ لوگ مر گئے تو اللہ پاک نے اس اعزاز کو ان سے اسی طرح سلب فرمالیا جس طرح کہ آگ روشن رکھنے والے شخص سے اس کی روشنی سلب کرلی اور ان کو اندھیرے میں (ابن عباسؓ کہتے ہیں یعنی عذاب میں) چھوڑ دیا۔ یا مثل صیب کے جو کہ بارش ہے اور اس کی مثال قرآن میں دی گئی ہے کہ اس میں اندھیرا ہے" (ابن عباسؓ کہتے ہیں یعنی ابتلاء ہے) اور رعد (گرج) اور برق (چمک) یعنی تخویف ہے۔ قریب ہوتی ہے بجلی کہ ان کی نگاہوں کو اچک لے جائے۔ ابن عباس کہتے ہیں یعنی قریب ہوتا ہے کہ قرآن کا محکم حصہ منافقین کی پوشیدہ باتوں پر دلالت کرے گا۔ جب کہ ان کے لئے روشنی ہوتی ہے وہ اس میں چلتے ہیں (اللہ پاک فرماتا ہے کہ جس وقت منافق لوگوں نے اسلام میں کچھ عزت پائی تو وہ اس کی طرف سے مطمئن ہو رہے مگر جبکہ اسلام کو کچھ صدمہ پہنچا) تو وہ کھڑے ہو رہے (یعنی انہوں نے اباء کیا کہ تا کہ کفر کی طرف واپس جائیں) اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ......" اور قسم اول ہی کی مثال میں قولہ تعالیٰ "انزل من السماء ماءً فسالت اودية بقدرها......" بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے علی کے طریق سے ابن عباسؓ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا" یہ ایک مثال ہے جو کہ خدا تعالیٰ نے دی ہے اس میں سے قلوب نے اپنے یقین و شک کے موافق احتمال کر لیا۔ پس بہر حال زَبَد (پھین) تو وہ یونہی بیکار جاتا اور پھینک دیا جاتا ہے۔ اور وہ شک ہے۔ اور بہر حال وہ چیز جو کہ لوگوں کو فائدہ دیتی ہے تو وہ زمین میں ٹھہر جاتی ہے اور یہ شے یقین ہے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح زیور کو آگ میں تپا کر دیکھا جاتا ہے پھر اس میں سے خالص چیز کو نکال لیا جاتا ہے اور خراب اور کھوٹی چیز کو آگ ہی میں رہنے دیا جاتا ہے۔ اسی طرح اللہ پاک یقین کو قبول فرمالیتا اور شک کو ترک کر دیا کرتا ہے۔ اور اسی راوی نے عطاء سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" یہ مثال خدا تعالیٰ نے مومن اور کافر کیلئے دی ہے"۔ اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" یہ تین مثالیں ہیں جن کو خدا تعالیٰ نے ایک ہی مثال

میں بنا دیا ہے وہ فرماتا ہے کہ جس طرح یہ زبد (پھین) مضمحل ہو کر جُفاء بن گیا اور بے سود چیز ہو گیا کہ اب اُس کی برکت غیر متوقع امر ہے۔ اسی طرح پر باطل بھی اہل باطل سے دور ہو جایا کرتا ہے۔ اور جس طرح کہ وہ پانی زمین میں ٹھہر کر سرسبزی پیدا کرتا اور اپنی برکت کو ترقی دیتا ہے اور زمین کی روئیدگیاں برلاتا ہے۔ یا جس طرح کہ سونا چاندی آگ میں تپانے سے میل سے صاف بن جاتا اور خالص نکل آتا ہے ویسے ہی امرِ حق اپنے اہل کے لئے باقی رہ جاتا ہے۔ اور انہی سونے چاندی کے میل کی طرح کہ وہ آگ میں پڑنے سے الگ ہو جاتا ہے یونہی باطل بھی اہل باطل سے جدا ہو رہتا ہے اور منجملہ اسی پہلی قسم کے قولہ تعالیٰ "وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ" بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے علی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا یہ مثال خدا تعالیٰ نے مومن بندہ کیلئے دی ہے خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندہ مومن طیب ہے اور اُس کا عمل بھی طیب ہے جس طرح کہ اچھے ملک کا میوہ بھی اچھا ہوا کرتا ہے۔ اور "وَالَّذِىْ خَبُثَ" یہ مثال کافر کے لئے دی گئی ہے کہ وہ ریگستانی اور شور زمین کے مانند ہے اور کافر خود ہی خبیث ہے تو اُس کے عمل بھی خبیث ہوں گے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَيَوَدُّ اَحَدُكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ......" اس کے بارہ میں بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ایک دن عمر بن الخطابؓ نے اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا "تم لوگوں کے نزدیک یہ آیت کس کے بارہ میں نازل ہوئی ہے؟" "اَيَوَدُّ اَحَدُكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيْلٍ وَّاَعْنَابٍ" صحابہؓ نے جواب دیا "اللہ پاک خوب جاننے والا ہے"۔ عمر رضی اللہ عنہ اس بات کو سن کر خفا ہوئے اور انہوں نے کہا یہ کوئی بات نہیں بلکہ صاف کہو کہ ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے"۔ ابن عباسؓ اس بات کو سن کر بولے میرے دل میں اس کی نسبت ایک خیال ہے۔ عمرؓ نے فرمایا تو کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ بناؤ۔ ابن عباسؓ نے کہا یہ ایک عمل کے بابت مثال دی گئی ہے۔ عمرؓ کس عمل کی بابت؟ ابن عباسؓ: ایسے مالدار آدمی کی بابت جس نے خدا تعالیٰ کی طاعت پر عمل کیا اور پھر خدا نے اس کی طرف شیطان کو بھیجا تو اس شخص نے گناہوں میں منہمک ہو کر اپنے نیک اعمال کو شامتِ گناہ کے دریا میں غرق کر دیا۔

اور ایسی ضرب المثلوں کی مثالیں جو کہ صریحاً لفظی طور پر ظاہر نہیں ہوئیں بلکہ دوسرے الفاظ کے پردہ میں چھپی ہوئی رہتی ہیں اُن کی نسبت ماوردی نے بیان کیا ہے کہ "میں نے ابا اسحاق ابراہیم بن مضارب بن ابراہیم سے سنا وہ کہتا تھا کہ میں نے اپنے باپ مضارب کو یہ بیان کرتے سنا ہے کہ اس نے کہا میں نے حسن بن الفضل سے دریافت کیا کہ تم قرآن سے عرب اور عجم کی مثلیں بہت نکالا کرتے ہوئے بھلا بتاؤ کہ آیا تم کو "خَيْرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَاطُهَا" کی مثل بھی کتاب اللہ میں ملی ہے؟" حسن بن فضل نے جواب دیا "بے شک یہ ضرب المثل قرآن میں چار مواضع میں آئی ہے (۱) قولہ تعالیٰ "لَا فَارِضٌ وَّلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذٰلِكَ" (۲) قولہ تعالیٰ "وَالَّذِيْنَ اِذَا اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا" (۳) قولہ تعالیٰ "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ" اور (۴) قولہ تعالیٰ "لَا تَجْهَرْ بِصَلٰوتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا" مضارب کا بیان ہے کہ پھر میں نے سوال کیا کیا تم نے کتاب اللہ میں "مَنْ جَهِلَ شَيْئًا عَادَاهُ" کو بھی پایا ہے حسن نے کہا "ہاں دو جگہوں میں پاتا ہوں (۱) قولہ تعالیٰ "بَلْ كَذَّبُوْا بِمَا لَمْ يُحِيْطُوْا بِعِلْمِهٖ" اور (۲) قولہ تعالیٰ "وَاِذْ لَمْ يَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَا اِفْكٌ قَدِيْمٌ"

س (مضارب) "اَحۡذَرۡ شَرَّ مَنۡ اَحۡسَنۡتَ اِلَیۡهِ" کیا یہ مثل بھی قرآن میں ہے؟

ج (حسن) بے شک دیکھو قولہ تعالیٰ "وَمَا نَقَمُوۡا اِلَّآ اَنۡ اَغۡنَاهُمُ اللّٰهُ وَرَسُوۡلُهٗ مِنۡ فَضۡلِهٖ"

س: کیا یہ مثل "لَیۡسَ الۡخَبَرُ کَالۡعَیَانِ" قرآن میں پائی جاتی ہے؟

ج: ہاں دیکھو قولہ تعالیٰ "اَوَلَمۡ تُؤۡمِنۡ قَالَ بَلٰی وَلٰكِنۡ لِّیَطۡمَئِنَّ قَلۡبِیۡ" اس میں اس ضرب المثل کا مفہوم جلوہ گر ہے"۔

س: "فِی الۡحَرَکَاتِ بَرَکَاتٌ" کیا یہ ضرب المثل قرآن میں ہے؟

ج: بے شک قولہ تعالیٰ "وَمَنۡ یُّهَاجِرۡ فِیۡ سَبِیۡلِ اللّٰهِ یَجِدۡ فِی الۡاَرۡضِ مُرٰغَمًا کَثِیۡرًا وَّسَعَةً" اس پر دال ہے۔

س: کیا یہ ضرب المثل کہ "کَمَا تُدِیۡنُ تُدَانُ" قرآن میں ہے؟

ج: ہاں قولہ تعالیٰ "وَمَنۡ یَّعۡمَلۡ سُوۡٓءًا یُّجۡزَ بِهٖ" میں یہ مفہوم موجود ہے۔

س: کیا تم کو اہل عرب کی مثل "حین تقلی تدری" بھی قرآن میں ملی ہے؟"

ج: ہاں اللہ پاک فرماتا ہے "وَسَوۡفَ یَعۡلَمُوۡنَ حِیۡنَ یَرَوۡنَ الۡعَذَابَ مَنۡ اَضَلُّ سَبِیۡلًا"

س: اور کیا تم کو یہ مثل کہ "لَا یَلۡدَغُ الۡمُؤۡمِنُ مِنۡ حُجۡرٍ مَرَّتَیۡنِ" بھی قرآن میں ملتی ہے؟"

ج: بے شک دیکھو قولہ تعالیٰ سبحانہ "هَلۡ اٰمَنُكُمۡ عَلَیۡهِ اِلَّا کَمَاۤ اَمِنۡتُكُمۡ عَلٰۤی اَخِیۡهِ مِنۡ قَبۡلُ"

س: اور کیا تم اس مثل "مَنۡ اَعَانَ ظَالِمًا سُلِّطَ عَلَیۡهِ" کو بھی قرآن میں پاتے ہو؟

ج: ضرور دیکھو فرمانِ ایزدتعالیٰ "کُتِبَ عَلَیۡهِ اَنَّهٗ مَنۡ تَوَلَّاهُ فَاَنَّهٗ یُضِلُّهٗ وَیَهۡدِیۡهِ اِلٰی عَذَابِ السَّعِیۡرِ"

س: اور کیا تم کو "لَا تَلِدُ الۡحَیَّةُ اِلَّا حَیَّةً" بھی قرآن میں ملا ہے؟"

ج: بے شک دیکھو اللہ پاک فرماتا ہے "وَلَا یَلِدُوۡۤا اِلَّا فَاجِرًا کَفَّارًا"

س: تو کیا یہ مثل کہ "لِلۡحِیۡطَانِ اٰذَانٌ" بھی تم کو قرآن میں ملی ہے؟"

ج: ہاں اللہ پاک کا ارشاد ہے "وَفِیۡكُمۡ سَمّٰعُوۡنَ لَهُمۡ"

س: اور کیا یہ مثل کہ "اَلۡجَاهِلُ مَرۡزُوۡقٌ وَالۡعَالِمُ مَحۡرُوۡمٌ" بھی قرآن میں ہے؟"

ج: کیوں نہیں قال تعالیٰ "مَنۡ کَانَ فِی الضَّلٰلَةِ فَلۡیَمۡدُدۡ لَهُ الرَّحۡمٰنُ مَدًّا"

س: اور کیا تم قرآن میں یہ ضرب المثل بھی پاتے ہو کہ "اَلۡحَلَالُ لَا یَاۡتِیۡکَ اِلَّا قُوۡتًا وَالۡحَرَامُ لَا یَاۡتِیۡکَ اِلَّا جُزَافًا"

ج: ہاں یہ بھی اس میں موجود ہے۔ دیکھو قولہ تعالیٰ "اِذۡ تَاۡتِیۡهِمۡ حِیۡتَانُهُمۡ یَوۡمَ سَبۡتِهِمۡ شُرَّعًا وَّیَوۡمَ لَا یَسۡبِتُوۡنَ لَا تَاۡتِیۡهِمۡ"

فائدہ: جعفر بن شمس الخلافت نے کتاب الآداب میں ایک خاص باب قرآن کے ایسے الفاظ کا قائم کیا ہے جو کہ ضرب المثل کے قائم مقام ہیں۔ اور یہی وہ بدیعی نوع ہے جس کا نام ارسال المثل رکھا جاتا ہے۔ جعفر مذکور نے اس قسم میں حسب ذیل آیتیں وارد کی ہیں: قال تعالیٰ "لَیۡسَ لَهَا مِنۡ دُوۡنِ اللّٰهِ کَاشِفَةٌ" "لَنۡ تَنَالُوا الۡبِرَّ حَتّٰی تُنۡفِقُوۡا مِمَّا تُحِبُّوۡنَ" "اَلۡاٰنَ حَصۡحَصَ الۡحَقُّ". وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَّنَسِیَ خَلۡقَهٗ". ذٰلِکَ بِمَا قَدَّمَتۡ یَدَاکَ". "قُضِیَ الۡاَمۡرُ الَّذِیۡ فِیۡهِ تَسۡتَفۡتِیٰنِ". "اَلَیۡسَ الصُّبۡحُ بِقَرِیۡبٍ". "وَحِیۡلَ بَیۡنَهُمۡ وَبَیۡنَ مَا یَشۡتَهُوۡنَ". لِکُلِّ نَبَاٍ مُّسۡتَقَرٌّ". وَلَا یَحِیۡقُ الۡمَکۡرُ السَّیِّئُ اِلَّا بِاَهۡلِهٖ" "قُلۡ کُلٌّ یَّعۡمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِهٖ" "وَعَسٰۤی اَنۡ تَکۡرَهُوۡا شَیۡئًا وَّهُوَ خَیۡرٌ لَّکُمۡ کُلُّ نَفۡسٍۢ بِمَا کَسَبَتۡ

رَهْبَنَةً" "مَا عَلَى الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلَاغُ" "مَا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ مِنْ سَبِيْلٍ" "هَلْ جَزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ" "كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيْلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيْرَةً" "آلْاٰنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ" "تَحْسَبُهُمْ جَمِيْعًا وَقُلُوْبُهُمْ شَتّٰى" "وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيْرٍ" "كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُوْنَ" "وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيْهِمْ خَيْرًا لَّاَسْمَعَهُمْ" "وَقَلِيْلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ" "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" "لَا يَسْتَوِي الْخَبِيْثُ وَالطَّيِّبُ" "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" "ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوْبُ" "لِمِثْلِ هٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُوْنَ" "وَقَلِيْلٌ مَّا هُمْ اور فَاعْتَبِرُوْا يَا اُولِي الْاَبْصَارِ چند دوسرے لفظوں میں۔

سڑسٹھویں نوع

قرآن مجید کی قسمیں

ابن القیم نے اس بارہ میں ایک مجلد کتاب جداگانہ اور مستقل تصنیف کی ہے جس کا نام تبیان ہے قسم سے خبر کی تحقیق اوراس کی تو کید مقصود ہوتی ہے یہاں تک کہ قولہ تعالیٰ "وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكَاذِبُوْنَ" کے مانند کلاموں کو بھی قسم قرار دیا ہے اگرچہ اس میں صرف شہادت (گواہی) کی خبر دی گئی ہے اوراس کے قسم قرار دینے کی وجہ اس کا خبر کی تو کید کے لئے آنا ہے اس لئے یہ قسم کے نام موسوم کیا گیا۔اس موقع پر ایک اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے قسم کھانے کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ اگر وہ قسم مومن کو یقین دلانے کے لئے کھائی جاتی ہے تو مومن محض خبر دینے ہی کے ساتھ بغیر قسم کے اُس کی تصدیق کرتا ہے۔اوراگر یہ قسم کافر کے لئے کھائی جاتی ہے تو اُس کے واسطے کچھ بھی مفید نہیں پڑسکتی۔اوراس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اہل عرب کا دستور ہے کہ جس وقت وہ کسی امر کی تاکید کا ارادہ کرتے ہیں تو اُس وقت قسم کھایا کرتے ہیں۔

اورابوالقاسم قشیری نے اس اعتراض کا جواب یوں دیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے حجت کے تکملہ اوراُس کی تاکید کے واسطے قسم کو ذکر فرمایا ہے اور یہ اس لئے کہ حکم (پنچ یا ثالث) معاملہ اور جھگڑے کا فیصلہ دو ہی امور کے ساتھ کیا کرتا ہے قسم کے ساتھ یا شہادت کے ساتھ۔لہٰذا خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب میں دونوں نوعوں کا ذکر فرمادیا تاکہ منافقین کے لئے کوئی حجت باقی نہ رہ جائے چنانچہ فرمایا "شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ" اور ارشاد کیا "قُلْ اِيْ وَرَبِّيْ اِنَّهُ لَحَقٌّ" اور کسی اعرابی کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ جس وقت اُس نے خدا تعالیٰ کا قول "وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوْعَدُوْنَ" "فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ اِنَّهُ لَحَقٌّ" سنا تو چیخ پڑا اور کہنے لگا" وہ کون ہے جس نے پروردگار جلیل کو اس قدر غصہ دلایا کہ اُسے قسم کھانے پر مجبور بنادیا"۔

قسم صرف کسی معظم اسم ہی کے ساتھ کھائی جاتی ہے۔اوراللہ تعالیٰ نے سات جگہوں پر قرآن میں اپنی ذات پاک

کے ساتھ قسم کھائی ہے ایک تو وہ آیت جو قولہ تعالیٰ "قُلْ اِیْ وَرَبِّیْ" کے ساتھ مذکور ہوگی۔ دوسری آیت "قُلْ بَلٰی وَرَبِّیْ لَتُبْعَثُنَّ" (۳) "فَوَرَبِّکَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّیَاطِیْنَ" (۴) "فَوَرَبِّکَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِیْنَ" (۵) "فَلَآ اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ" اور باقی تمام قسمیں اپنی مخلوقات کے ساتھ کھائی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَالتِّیْنِ وَالزَّیْتُوْنِ" "وَالصَّافَاتِ" "وَالشَّمْسِ" "وَاللَّیْلِ" "وَالضُّحٰی" اور "فَلَآ اُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ" پس اگر کہا جائے کہ خدا تعالیٰ نے مخلوق کی قسم کیونکر کھائی ہے حالانکہ غیر اللہ کے ساتھ قسم کھانے کی سخت ممانعت وارد ہوئی ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس اعتراض کا جواب کئی وجوہ کے ساتھ دیا گیا ہے۔

ایک وجہ یہ ہے کہ ان مقاموں میں مضاف حذف کر دیا گیا ہے یعنی ان کی اصل "وَرَبِّ التِّیْنِ" "وَرَبِّ الزَّیْتُوْنِ" "وَرَبِّ الشَّمْسِ" عَلٰی هٰذَا الْقِیَاسِ تھی۔

وجہ دوم یہ ہے کہ عرب کے لوگ ان چیزوں کی تعظیم کیا کرتے اور ان کی قسم کھایا کرتے تھے۔ لہٰذا قرآن کا نزول بھی اُنہی کی عرف پر ہوا۔

تیسری وجہ جواب کی یہ ہے کہ قسم اُنہی چیزوں کی کھائی جاتی ہے جن کی قسم کھانے والا تعظیم کیا کرتا ہو۔ یا اُن کی بزرگ داشت کرتا ہو بحالیکہ وہ چیز اُس قسم کھانے والے سے بالاتر ہے اور اللہ تعالیٰ سے بالاتر تو کوئی چیز نہیں ہے اس لئے اُس نے کبھی اپنی ذات پاک کی قسم کھائی ہے اور کبھی اپنی مصنوعات کی قسم کھائی ہے اس لئے کہ وہ مصنوعات باری تعالیٰ کے وجود اور صانع کی ذات پر دلالت کرتی ہے۔

اور ابن ابی الاصبع نے اسرار الفواتح میں بیان کیا ہے کہ مصنوعات کی قسم کھانا صانع کی قسم کھانے کو لازم لیتا ہے اس لئے کہ مفعول کا ذکر فاعل کے ذکر کا مستلزم ہے اس لئے کہ بغیر فاعل کے مفعول کا وجود محال مانا جاتا ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "بے شک اللہ پاک اپنی مخلوقات میں سے جس چیز کی چاہے قسم کھا سکتا ہے اور اسی کے ساتھ کسی آدمی کے لئے یہ بات کبھی درست نہیں کہ اللہ پاک کے سوا دوسری چیز کی قسم کھائے"۔ علماء کا قول ہے "اللہ پاک نے اپنے قول لَعَمْرُکَ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم کھائی ہے تاکہ اس بات سے لوگوں کو آپ کی عظمت اور مرتبہ کی معرفت حاصل ہو جو کہ آپ کو خدا تعالیٰ کے نزدیک حاصل ہے۔ ابن مردویہ نے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "خدا تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کوئی اپنے نزدیک معزز اور مکرم نفس پیدا نہیں کیا ہے اور میں نے سوا اس کے کہ خدا تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جان کی قسم کھائی ہے اور اُس کو کسی کی جان کی قسم کھاتے نہیں سنا چنانچہ وہ فرماتا ہے "لَعَمْرُکَ اِنَّهُمْ لَفِیْ سَکْرَتِهِمْ یَعْمَهُوْنَ"۔

ابو القاسم القشیری کہتا ہے کہ "کسی شے کی قسم کھانا دو وجہوں سے خارج نہیں ہوتی۔ یا تو کسی فضیلت کے سبب سے ایسا کیا جاتا ہے اور یا کسی منفعت کے لحاظ سے۔ فضیلت کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَطُوْرِ سِیْنِیْنَ وَهٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِیْنِ"۔ اور منفعت کے خیال سے قسم کھائی جانے کی نظیر قولہ تعالیٰ "وَالتِّیْنِ وَالزَّیْتُوْنِ" ہے۔

اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے "خدا تعالیٰ نے تین چیزوں کی قسم کھائی ہے (۱) اپنی ذات کی آیاتِ سابقہ کے مانند (۲) اپنے فعل کی مثلاً "وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنٰهَا وَالْاَرْضِ وَمَا طَحٰهَا وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰهَا" اور (۳) اپنے مفعول کی قسم کھائی

ہے جیسے "وَالنَّجمِ اِذَا هَوٰی" "وَالطُّوْرِ وَكِتَابٍ مَّسْطُوْرٍ" اور قسم یا تو ظاہر ہوا کرتی ہے مثل سابق میں بیان کی گئی آیتوں کے اور یا مضمر ہوتی ہے۔ قسم مضمر کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جس پر قسم کا لام دلالت کرتا ہے جیسے "لَتُبْلَوُنَّ فِيْ اَمْوَالِكُمْ" اور دوسری قسم وہ ہے جس پر معنی کی دلالت پائی جاتی ہو جیسے "وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا" کہ اس میں واللہ لفظ قسم مقدر ہے۔

ابوعلی فارسی بیان کرتا ہے کہ جو الفاظ قسم کے قائم مقام ہوا کرتے ہیں اُن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو کہ اپنے سوا دوسرے الفاظ ہی کے مانند ہوں یعنی اُن خبروں کی طرح جو کہ قسم نہیں ہوا کرتی ہیں اور ایسے الفاظ کا جواب قسم کے جواب کی طرح نہیں آتا مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَدْ اَخَذَ مِيْثَاقَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" "وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّوْرَ خُذُوْا" "فَيَحْلِفُوْنَ لَهٗ كَمَا يَحْلِفُوْنَ لَكُمْ" پس یہ اور اسی کے مانند باتوں کا قسم ہونا بھی جائز ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ حال ہو کیونکہ یہ جواب سے خالی ہے اور قسم میں جواب ضرور آتا ہے۔ اور دوسری جائز قسم وہ ہے جو کہ جواب قسم کے ساتھ ملاتی ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ" اور "وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَئِنْ اَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ"۔

کسی عالم کا بیان ہے کہ قرآن میں اکثر محذوفۃ الفعل قسمیں واو ہی کے ساتھ آیا کرتی ہیں۔ اور جس وقت باء قسم مذکور ہوتا ہے تو اُس کے ساتھ فعل لایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ" اور "يَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ" اور فعل کے محذوف ہونے کے ساتھ حرف یا نہیں پایا جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے جس شخص نے "بِاللّٰهِ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ" اور "بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ" بِحَقٍّ اِنْ كُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ" کو قسم قرار دیا ہے اُس نے غلطی کی ہے۔

ابن القیم کا قول ہے معلوم کرنا چاہئے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ چند امور کے ساتھ چند امور پر قسم کھایا کرتا ہے اور جز ایں نیست کہ وہ اپنی ذات مقدسہ کی قسم کھاتا ہے جو کہ اُس کی صفات کے ساتھ موصوف ہے۔ یا اپنی اُن نشانیوں کی قسم کھاتا ہے جو کہ اُس کی ذات یا صفات کو مستلزم ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کا اپنی بعض مخلوقات کی قسم کھانا اس بات پر دلیل ہے کہ وہ مخلوقات اُس کی عظیم الشان نشانیوں میں سے ہے۔ پس قسم یا تو جملہ خبریہ پر وارد ہوا کرتی ہے اور یہ بیشتر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَوَرَبِّ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ اِنَّهٗ لَحَقٌّ" اور یا جملہ طیبہ پر وارد ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ" مگر اسی کے ساتھ کبھی اس قسم سے مقسم علیہ کی تحقیق مراد لی جاتی ہے اور ایسی حالت میں یہ قسم خبر کے باب سے ہوتی ہے۔ اور گاہے اس سے قسم ہی کی تحقیق مراد ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا مقسم علیہ وہ چیز ہے جس کی تو کید اور تحقیق قسم کے ذریعہ سے مراد ہوتی ہے اور ایسی صورت میں یہ ضروری ہے کہ مقسم علیہ اس طرح کا ہو جس کے بارہ میں قسم کھایا جانا اچھا ہوتا ہے اور یہ ایسا ہے کہ جیسے غائب اور مخفی اُمور جس وقت کہ اُن کے ثبوت پر قسم کھائی جائے۔ ورنہ کھلے ہوئے اور مشہور امور مثلاً شمس قمر، لیل، نہار، آسمان اور زمین وغیرہ تو یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی خود قسم کھائی جاتی ہے اور ان پر قسم نہیں کھائی جاتی۔ اور وہ باتیں جن پر خدا تعالیٰ نے قسم کھائی ہے تو وہ اُس کی آیتوں میں سے ہیں۔ اور اسی لحاظ سے جائز ہے کہ وہ مقسم بہ ہوں اور اس کا عکس نہیں ہوتا۔ اور خداوند سبحانہ وتعالیٰ کبھی قسم کا جواب مذکور فرماتا ہے اور یہ بیشتر ہونے والی بات ہے۔ اور گاہے جواب قسم کو ویسے ہی حذف کر دیتا ہے جس طرح کہ "لَوْ" کا جواب اکثر حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ اُس کا علم حاصل

ہونا ہے۔ چونکہ قسم کلام میں بکثرت آنے والی چیز ہے اس لئے وہ مختصر کردی گئی اور یہ صورت ہوگئی کہ فعل قسم کو حذف کر کے محض حرفِ با پر اکتفا کر لیا گیا۔ پھر ظاہر اسموں میں حرفِ با کے عوض حرفِ واؤ کو اور اسم اللہ تعالیٰ میں حرفِ تا کو استعمال کیا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "تَاللّٰهِ لَا كِيْدَنَّ اَصْنَامَكُمْ"۔

ابن القیم کہتا ہے پھر اللہ سبحانہ وتعالیٰ اُن اصولِ ایمان پر بھی قسم کھاتا ہے جن کی معرفت خلق پر واجب ہے کئی مرتبہ توحید پر قسم کھاتا ہے۔ اور کبھی اس بات پر کہ قرآن حق ہے۔ گاہے رسول کے حق ہونے پر۔ اور کسی وقت جزاء۔ وعد اور وعید پر۔ اور کہیں انسان کے حال پر قسم کھاتا ہے۔ پس اول یعنی توحید کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَالصّٰٓفّٰتِ صَفًّا...... اِنَّ اِلٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ" امر دوم کی مثال ہے قولہ "فَلَآ اُقْسِمُ بِمَوٰقِعِ النُّجُوْمِ وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ" امر سوم کی مثال ہے قولہ "يٰسٓ وَالْقُرْاٰنِ الْحَكِيْمِ اِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ" اور "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى......" امر چہارم کی نظیر ہے قولہ "وَالذّٰرِيٰتِ...... اِنَّمَا تُوْعَدُوْنَ لَصَادِقٌ وَاِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ" اور "وَالْمُرْسَلٰتِ ...... اِنَّمَا تُوْعَدُوْنَ لَوَاقِعٌ" اور امر پنجم یعنی انسان کے حالات کی قسم کھانے کی مثالیں ہیں قولہ تعالیٰ "وَالَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى...... اِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتّٰى......" اور قولہ "وَالْعٰدِيٰتِ...... اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ" اور قولہ "وَالْعَصْرِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ" اور قولہ "وَالتِّيْنِ ...... لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْٓ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ......" اور قولہ "لَآ اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ وَاَنْتَ حِلٌّ...... لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْ كَبَدٍ"

ابن القیم کہتا ہے۔ اور زیادہ تر جواب اسی موقع پر حذف کیا جاتا ہے جہاں خود مقسم بہ میں کوئی دلالت مقسم علیہ پر پائی جاتی ہو کیونکہ ایسی حالت میں حرفِ مقسم بہ کے ذکر سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور مقسم علیہ کا حذف کر دینا' بلیغ تر اور ذخیرہ تر ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "صٓ وَالْقُرْاٰنِ ذِي الذِّكْرِ" اس لئے کہ یہاں پر مقسم بہ میں قرآن کی تعظیم اور اُس کا نہایت عمدہ وصف موجود ہے یعنی اُس کے صاحبِ ذکر ہونے کا وصف جو کہ بندگانِ خدا کی یاددہانی اور اُن کی ضروریات کے بیان پر شامل ہے۔ اور اس میں قرآن کا ایسا شرف اور اس طرح کا مرتبہ مفہوم ہوتا ہے جو کہ مقسم علیہ یعنی قرآن کے حق اور من جانب اللہ ہونے۔ اور اُس کے غیر مفتری ہونے پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ کفار قرآن کو من جانب اللہ نہیں مانتے تھے اور کہتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُس کو خود ہی اپنی طرف سے بنا کر پیش کرتے ہیں۔ اور اسی واسطے بہت سے علماء کا قول ہے کہ اس جگہ جواب کی تقدیر "اِنَّ الْقُرْاٰنَ لَحَقٌّ" ہے۔ اور یہی بات اس کلام کی تمام مشابہ نظیروں میں بھی مطرد ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "قٓ وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِيْدِ" اور قولہ "لَآ اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ" اثباتِ معاد پر شامل ہے۔ اور قولہ "وَالْفَجْرِ" بہت سے زمانے ہیں جو کہ مناسک اور شعائرِ حج کے قبیل سے معظم افعال کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اور یہ افعال خالص اللہ تعالیٰ کی عبودیت اور اُس کی عظمت کے سامنے عاجزی اور فروتنی کا اظہار کرنے کے لئے سرزد ہوتے ہیں۔ اور اُن میں اُن باتوں کی تعظیم بھی ہوتی ہے جن کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ابراہیم علیہ السلام من جانب اللہ لائے ہیں۔

ابن القیم کہتا ہے "اور قسم کے لطائف میں سے قولہ تعالیٰ "وَالضُّحٰى وَالَّيْلِ اِذَا سَجٰى......" ہے۔ اس میں اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر انعام اور اکرام فرمانے کی نسبت قسم کھائی ہے۔ اور یہ امر اس بات پر شامل ہے کہ گویا خدا تعالیٰ نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق فرمائی۔ اور اس اعتبار سے وہ آپ کی نبوت کی صحت اور

آخرت میں آپ کے جزا پانے پر قسم کھائی گئی۔ اور یہ نبوت اور معاد پر قسم کھانا ٹھہرا۔ اور یہ بات بھی کہی جا سکتی ہے کہ یہاں اللہ پاک نے اپنی نشانیوں میں سے دو بڑی شان دار نشانیوں کی قسم کھائی ہے۔ پھر تم اس قسم کی مطابقت پر غور کرو تو یہ لطف محسوس ہوتا ہے کہ قسم دن کی روشنی ہے جو کہ رات کی تاریکی کے بعد آتی ہے اور مقسم علیہ نورِ وحی ہے جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ زمانہ کے لئے منقطع ہو کر پھر آپ پر چمکا تھا یہاں تک کہ وحی رُک جانے کے زمانہ میں آپ کے دشمنوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پروردگار نے اُن کو چھوڑ دیا ہے''۔ لہٰذا اب دیکھو کہ خدا تعالیٰ نے رات کی تاریکی کے بعد دن کی روشنی پھیلنے کی قسم اس بات اور ایسے موقع پر کھائی ہے جب کہ وحی کے بند اور محتجب ہو جانے کی تاریکی کے بعد دوبارہ اُس کی چمک اور تابش جلوہ فرما ہوئی تھی''۔

نوع اڑسٹھ

قرآن کا جدل (طرزِ مجادلۃ)

نجم الدین طوفی نے اس نوع میں ایک مفرد کتاب تصنیف کی ہے۔ علماء کا قول ہے ''قرآن عظیم برہانوں اور دلیلوں کی تمام انواع پر مشتمل ہے۔ کوئی دلیل' برہان' تقسیم اور تحذیر ایسی نہیں جو کہ معلومات عقلیہ اور سمیعہ کے کلیات سے بنا کی جاتی ہوں۔ مگر یہ کہ کتاب اللہ اُس کے ساتھ ضرور ناطق ہوئی ہے۔ ہاں یہ بات البتہ ہے کہ قرآن کریم نے متکلمین کے طریقوں اور اُن کی باریکیوں کو اتباع کرنے کے بغیر محض سادہ انداز کے ساتھ اہلِ عرب کی عادت کے مطابق اُن کے دلائل اور براہین کو وارد کیا ہے۔ اور اس بات کی دو وجہیں ہیں: (۱) اس لئے کہ خدا تعالیٰ نے خود ہی فرمایا ہے "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ" اور (۲) یہ کہ حجت لانے کے باریک طریقہ کی طرف وہی شخص مائل ہوگا جو کہ زبردست کلام کے ساتھ حجت قائم کرنے میں عاجز ہو ورنہ جو شخص ایسے واضح ترین کلام کے ساتھ جس کو اکثر لوگ سمجھ سکتے ہیں کسی بات کے سمجھانے کی قوت رکھتا ہے وہ کبھی اس طرح کے غامض کلام کی طرف نہ جھکے گا جس کو بہت تھوڑے آدمی جانتے ہوں اور ہرگز چیستان بجھوانے کی کوشش نہ کرے گا۔ لہٰذا خدا تعالیٰ نے اپنی مخلوق سے احتجاج فرمانے کی صورت میں خطاب اقدس واشرف کا وہ ڈھنگ رکھا جو کہ نہایت واضح اور صاف ہے تاکہ عام لوگ اُس خطاب کے جلی معانی سے اپنی تسلی اور لزوم حجت کے مناسب حال حصہ پالیں اور خاص آدمی اُس خطاب کی خبروں سے ایسے مطالب بھی سمجھ سکیں جو کہ خطیب لوگوں کی فہمیدہ باتوں پر فائق ہیں۔

ابن ابی الاصبع کہتا ہے جاحظ کا قول ہے کہ ''قرآن میں مذہب کلامی کچھ بھی پایا نہیں جاتا'' حالانکہ قرآن اُس فن کے قواعد اور نظائر سے بھرا پڑا ہے۔ اور ''مذہب کلامی'' کی تعریف یہ ہے کہ جس بات کا ثابت کرنا متکلم کو منظور ہو اُس پر وہ علم کلام جاننے والوں کے طریقہ کے مطابق ایسی دلیل لائے جو کہ معاند (مخالف) شخص کو اُس بارہ میں قطع (بند) کر دے''۔ اور منجملہ اسی بات کے ایک نوع منطقی بھی ہے۔ اس کے ذریعہ سے سچی مقدمات کی بنیاد پر صحیح نتائج نکالے جاتے ہیں۔

کیونکہ اس علم کے مسلمان علماء نے بیان کیا ہے کہ "سورۃ الحج کے آغاز سے قولہ تعالیٰ "وَاَنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ" تک پانچ نتیجے ہیں جو کہ پنج مقدمات کی ترتیب سے پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) قولہ تعالیٰ "ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ هُوَ الْحَقُّ" اس لئے کہ ہمارے نزدیک متواتر خبر (حدیث) سے ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ پاک نے قیامت کے زلزلہ کی خبر اُسے بہت عظمت دے کر بیان فرمائی ہے۔ اور اس بات کے صحیح ہونے کا قطع (پختہ یقین) یوں کیا گیا ہے کہ یہ خبر اُس ذات نے دی ہے جس کی صداقت پایہ ثبوت کو پہنچی ہوئی ہے اور پھر خبر بھی دی ہے تو اُس ذات پاک ومقدس کی طرف سے دی ہے جس کی قدرت ثابت ہو چکی ہے اور مزید بریں یہ خبر ہماری طرف تواتر کے ساتھ منقول ہوئی ہے لہٰذا یہ خبر حق ہے اور آئندہ ہونے والی بات کی خبر حق (صحت اور قطع) کے ساتھ دینا حق کے سوا کسی اور کا کام نہیں۔ اس واسطے ماننا پڑا کہ اللہ تعالیٰ ہی حق ہے۔

(۲) یہ کہ خدا تعالیٰ نے اپنے مُردوں کو زندہ بنا دینے کی خبر دی ہے۔ قولہ تعالیٰ "اِنَّهٗ يُحْيِ الْمَوْتٰى" اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے روزِ قیامت کے اہوال بہت کچھ بیان فرمائے ہیں۔ اور اس خبر کے فائدہ کا حصول مردہ کو زندہ بنانے پر موقوف ہے تاکہ منکر لوگ اُن احوال کو مشاہدہ کر لیں جن کو خدائے پاک محض اُن کی وجہ سے قبول فرماتا ہے۔ اور پھر یہ ثابت شدہ امر ہے کہ خدائے پاک ہر چیز پر قادر ہے اور مُردوں کا زندہ بنانا بھی اشیاء کے زمرہ میں داخل ہے۔ اس لئے مان لیا گیا کہ بے شک اللہ پاک مُردوں کو زندہ کرتا ہے۔

(۳) اور حق سبحانہ وتعالیٰ نے اپنے ہر شے پر قادر ہونے کی خبر اپنے قول "اِنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" وغیرہ میں دی ہے اس واسطے کہ اُس نے ہی اس بات کی خبر بھی دی ہے کہ جو شخص شیطانوں کی پیروی کرے گا اور خدا تعالیٰ کے بارہ میں بغیر علم کے مجادلہ کرے گا خدا پاک اُس کو عذاب دوزخ کا مزہ چکھائے گا اور اس بات پر اگر کسی کو قدرت ہو سکتی ہے تو اُسی کو جو کہ تمام چیزوں پر قادر مطلق ہے۔ لہٰذا خدا ہی ہر شے پر قدیر ہے۔

(۴) اُس نے یہ خبر دی ہے کہ قیامت آنے والی ہے اس میں کسی طرح کا شک وشبہ نہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اللہ پاک نے خبر صادق کے ساتھ اپنے انسان کو مٹی سے پیدا کرنے کی خبر اپنے قول "لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا" تک دی ہے اور اس کی مثال میں اُس خشک زمین کی حالت پیش کی ہے جس پر پانی پڑتا ہے تو وہ جوش مسرت سے کھل جاتی اور بڑھتی۔ اور ہر ایک خوشنما جوڑا اگاتی ہے۔ اور انسان کی آفرینش کی خبر جس اعتبار پر خدا تعالیٰ نے دی ہے وہ یہ ہے کہ پہلے اُس کو آفرینش کے ذریعہ سے وجود میں لایا۔ پھر موت کے وسیلہ سے اس کو معدوم بنا دیا۔ اور اس کے بعد بعث کے ذریعہ سے قیامت کے دن انسان کو دوبارہ بھی زندہ فرمائے گا۔ اور خدائے پاک ہی زمین کو عدم کے بعد عالم وجود میں لایا۔ اور اُس کو آفرینش مخلوقات سے زندہ اور آباد بنایا۔ پھر اُس کو بالکل مُردہ کرنے کے بعد بار دیگر اُسے سرسبزی عطا فرما کر زندہ کیا۔ اور ان سب باتوں میں خدا تعالیٰ کی خبر آنکھوں سے دیکھے جانے والے واقعات کے ساتھ غائب از نگاہ متوقع امر پر یوں صادق آئی ہے کہ وہ بالکل پیش نظر بات بن گئی اور خبر رہ ہی نہیں گئی تو اب اس بات سے خدا تعالیٰ کی خبر قیامت لانے کے بارہ میں بھی صادق ہوگئی۔ اور قیامت کو وہی لا سکتا ہے جس کو قبر میں گڑے مُردوں کے جلا دینے کی طاقت ہے اس لئے کہ قیامت اُس مدت ہی کا تو نام ہے جس میں مُردہ انسانوں کو اپنے اعمال کی سزا اور جزا پانے کے لئے اٹھـــــــــــــگـــــــــــم

الْحَاكِمِينَ کی عدالت میں کھڑا ہونے پڑے گا۔ پس قیامت ضرور ہی آنے والی ہے اس میں کوئی شک نہیں اور خدائے سبحانہ وتعالیٰ بے شک قبروں میں گڑے ہوئے مردوں کا دوبارہ زندہ بنا کر اٹھانے والا ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے بیان کیا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے جسمانی معاد پر کئی قسموں سے استدلال کیا ہے۔

ایک قسم تو ابتدا پر لوٹانے کا قیاس ہے جیسا کہ ارشاد فرماتا ہے "كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ" "كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ" "أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ"۔

دوسری قسم معاد پر استدلال کی آسمان اور زمین کی آفرینش پر بطریق اولیٰ ہونے کے اعادہ کا قیاس ہے۔ اللہ پاک ارشاد کرتا ہے "أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ......"۔

تیسری قسم زمین کے مُردہ ہو جانے کے بعد بارش اور روئیدگی سے اُس کے دوبارہ زندہ کرنے کا قیاس ہے۔

چہارم سبز درخت سے آگ کے بڑلانے پر اعادہ کا قیاس ہے۔ اور حاکمؒ وغیرہ نے روایت کی ہے کہ ابی بن خلف ایک ہی ہڈی لئے ہوئے آیا اور اُس نے اُسے چور چور کر کے بکھیر دیا۔ پھر کہا کیا خدا تعالیٰ اس ہڈی کو سڑ اور گل جانے کے بعد بھی زندہ بنا دے گا؟ اُسی وقت خدائے پاک نے وحی نازل فرمائی "قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ" پس یہاں خداوند سبحانہ وتعالیٰ نے نَشْأَةُ أُخْرٰی کو اُولیٰ کی طرف پھیرنے اور ان دونوں کے مابین حدوث کی علت کو باعث اجتماع قرار دینے کے ساتھ استدلال فرمایا۔ اور اس کے بعد حجت لانے کے بارہ میں اپنے قول "الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا" کے ساتھ اور زیادتی کر دی اور یہ بات ایک شے کو اُس کی نظیر کی طرف پھیرنے اور اُن دونوں کے مابین بحیثیت تبدیل اعراض کے اجتماع کر دینے کے بارہ میں حد درجہ کی واضح اور صاف ہے۔

پانچویں قسم معاد پر استدلال کی قولہ تعالیٰ "وَأَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللّٰهُ مَنْ يَمُوتُ. بَلٰى. الْآيَتَيْنِ" اور اُس کی تقریر یہ ہے کہ امر حق میں اختلاف رکھنے والوں کے اختلاف سے یہ بات واجب نہیں ہو جاتی کہ خود امر حق ہی میں کوئی انقلاب ہو جائے۔ بلکہ دراصل اختلاف صرف اُن طریقوں میں ہوتا ہے جو کہ حق تک پہنچانے والے ہیں ورنہ حق فی نفسہٖ ایک ہی ہوا کرتا ہے۔ پس جب کہ اس مقام پر ایک لامحالہ موجود ہونے والی حقیقت کا ثبوت ہو گیا اور ہمارے لئے اپنی دنیاوی زندگی میں کوئی طریقہ اس حقیقت پر اس طرح واقف ہونے کا نہیں مل سکتا جو کہ باہمی الفت پیدا کرنے کا موجب اور ہمارے اختلاف کو مٹا دینے کا ذریعہ ہو اس لئے کہ اختلاف ہماری فطرت میں مرکوز ہے اور اُس کا ارتفاع یا زوال بجز اس کے اور کسی صورت میں نہیں ہو سکتا کہ ہماری یہ فطرت اور جبلت ہی مرتفع ہو جائے اور یہ سرشت کسی دوسری سرشت اور صورت میں منتقل ہو رہے۔ لہٰذا بداہت کے ساتھ یہ بات صحیح ٹھہری کہ ہماری اس موجودہ زندگی کے علاوہ کوئی دوسری زندگی بھی ہم کو ملنے والی ہے جس میں یہ اختلاف اور جھگڑا مرتفع ہو جائے گا۔ اور یہی وہ حالت ہے جس کی طرف مصیر کا وعدہ خداوند کریم نے کیا ہے اور فرمایا ہے "وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ" یعنی ہم اُن کے دلوں کے کینے دور کر دیں گے۔ اور اس طرح پر موجودہ اختلاف جیسا کہ تم دیکھتے ہو اُس بَعْثُ بَعْدَ الْمَوْتِ کے واقعی ہونے کی دلیل بن گیا جس کا منکروں کو انکار ہے۔ ابن رشید نے اس کی تقریر یونہی کی ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے صانع عالم کے واحد ہونے کا استدلال بھی ہے کہ اُس پر قولہ تعالیٰ "لَوْ كَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" میں اشارہ کیا گیا تمانع دلالت کر رہا ہے۔ اس

لئے کہ اگر دنیا کے دو صانع ہوتے تو ہرگز اُن کی تدبیریں ایک ہی نظام پر نہ چلتیں اور اُن کا اتفاق استواری پر نہ ہوتا۔ اور ضروری تھا کہ اُن دونوں کو یا اُن میں سے ایک کو عجز لاحق ہوتا اس لئے کہ اگر اُن میں سے ایک صانع کسی جسم کے زندہ کرنے کا ارادہ کرتا اور دوسرا صانع اُسی جسم کے مردہ بنانے پر تیار ہوتا تو اس صورت میں یا اُن دونوں کا ارادہ نافذ ہونے کے سبب سے تناقض آپڑتا اس وجہ سے کہ اتفاق کو فرض کیا جائے تو فعل کی تجزی محال ہے اور اختلاف کو فرض کرنے میں اجتماع الضدین کا نقص لازم آتا ہے۔ اور یا یہ کہ اُن دونوں صانعوں کا ارادہ نافذ نہ ہوتا جس کا نتیجہ اُن دونوں کا عجز نکلتا۔ اور یا کسی ایک اور صانع کا ارادہ نافذ نہ ہوتا تو محض اُسی کا عجز ثابت ہوتا حالانکہ خدا کو عاجز نہ ہونا چاہئے۔

فصل: علم الجدل کی اصطلاحوں میں سے دو نوعیں سیر اور تقسیم بھی ہیں۔ قرآن میں منجملہ اِن نوعوں کی مثالوں کے قولہ تعالیٰ "ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ. الْأُنْثَيَيْنِ" ہے کیونکہ جس وقت کافروں نے ایک مرتبہ نر چوپایوں کو حرام قرار دیا اور بار دیگر مادہ چوپایوں کی حرمت مقرر کی تو اللہ پاک نے سیر اور تقسیم کے طریق پر اُن کے اس فعل کی تردید فرمائی اور ارشاد کیا کہ بے شک آفرینش خدا تعالیٰ کا فعل ہے اس نے تمام مذکورہ جوڑوں میں نر اور مادہ دونوں طرح کے افراد پیدا کئے ہیں۔ پس تم نے جن کی تحریم کا ذکر کیا ہے یہ تحریم کہاں سے آئی؟ یعنی اس کی علت کیا ہے؟ کیونکہ وہ اس بات سے خالی نہیں ہوسکتی کہ یا نر کی جہت سے ہو یا مادہ ہونے کی جہت سے۔ اور یا اُس رحم کے اشتمال کی جہت سے جو کہ دونوں کے لئے شامل ہے۔ اور یا یہ بات ہوگی کہ اس تحریم کی کوئی علت معلوم ہی نہ ہوتی ہو۔ اور وہ علت تعبدی ہے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ماخوذ ہے۔ اور خدائے پاک سے کسی بات کا اخذ کرنا بذریعہ وحی ہوتا ہے۔ یا کسی رسول کے بھیجنے کے وسیلہ سے یا اس کے کلام کو سننے اور اس بات کی تعلیم اُس کی جانب سے مشاہدہ کرنے کے واسطے سے ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَآءَ اِذْ وَصّٰكُمُ اللّٰهُ بِهٰذَا" کے یہی معنی ہیں کہ آیا تم خداوند کریم کے اس بات کی فہمائش کرنے کے وقت حاضر اور موجود تھے۔ پس تحریم کی یہ وجہیں ایسی ہیں کہ تمام چیزوں کی حرمت ان وجوہ میں سے کسی نہ کسی وجہ کے دائرہ سے ہرگز خارج نہیں ہوسکتی۔ اب وجہ اول یعنی بذریعہ وحی حرمت معلوم ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام نر جانور حرام ہوں۔ اور دوسری وجہ سے تمام مادہ چار پایوں کی حرمت لازم آتی ہے۔ اور تیسری وجہ کے اعتبار پر دونوں صنفوں کی تحریم معاً لازم آتی ہے۔

غرض کہ ان وجوہ کو نہ پایا گیا تو کفار کا کسی حالت میں بعض صنف کو حرام قرار دینا اور دوسری حالت میں دوسری صنف کی حرمت کا ادعا کرنا اس لئے باطل ٹھہرا کہ مذکورہ فوق سبب سے علت تحریم حرمت کے اطلاق کی مقتضی ہوا کرتی ہے۔ اور خدائے پاک سے بلا واسطہ اخذ کرنا باطل ہے اور کفار نے اُس کا دعویٰ بھی نہیں کیا۔ پھر رسول کے ذریعہ سے اخذ کرنے کی بھی یہی صورت اور کیفیت ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل کفار عرب کے پاس کوئی رسول آیا ہی نہ تھا۔ پس جب کہ یہ تمام صورتیں باطل ہوگئیں تو اصل مدعا پایہ ثبوت کو پہنچ گیا اور وہ یہ ہے کہ کفار مکہ نے جو کچھ کہا تھا وہ محض خدا تعالیٰ پر افترا پردازی اور گمراہی تھی۔

اور منجملہ اُنہی اصطلاحات فن جدل کے ایک نوع قول بالموجب ہے۔

ابن ابی الاصبع کا قول ہے" قول بالموجب کی حقیقت یہ ہے کہ خصم کے کلام کو اُسی کی گفتگو کے فحوی (مفہوم) سے رد

کر دیا جائے۔اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ قول بالموجب کی دو قسمیں ہیں۔ایک قسم اُن میں سے یہ ہے کہ غیر کے کلام میں کوئی صفت اُس شے کے کنایہ کے طور پر واقع ہو جس کے واسطے کوئی حکم ثابت کیا گیا ہے اور اب وہ صفت اس حکم کو پہلی چیز کے سوا کسی دوسری چیز کے لئے ثابت کر دے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ......" کہ یہاں منافق لوگوں کے کلام میں "اَعَزّ" کا لفظ اپنے فریق کے لئے کنایہ واقع ہوا ہے اور "اذل" کا لفظ فریقِ مومنین کے واسطے بطور کنایہ استعمال کیا گیا ہے۔اور منافق لوگوں نے اپنے فریق کے لئے یہ بات ثابت کی تھی کہ وہ مومن لوگوں کو مدینہ سے نکال دیں گے۔لہٰذا خداوند کریم نے اُن کی تردید کرتے ہوئے عزت کی صفت منافقین کے فریق سے غیر فریق کے لئے ثابت کی جو کہ اللہ اور اُس کا رسول اور مومنین ہیں۔پس گویا کہ کہا گیا "ہاں یہ صحیح ہے کہ معزز لوگ ضرور وہاں سے ذلیل لوگوں کو نکال باہر کریں گے۔لیکن وہ ذلیل اور نکالے گئے لوگ خود منافقین ہیں اور اللہ پاک اور اُس کا رسول معزز نکالنے والے ہیں۔اور دوسری قسم یہ ہے کہ ایک لفظ کو جو کہ غیر کے کلام میں واقع ہوا ہے اُس کی مراد کے خلاف پر محمول کیا جائے مگر یہ احتمال ایسا ہو کہ وہ لفظ اپنے متعلق کے ذکر سے اس کا محتمل ہو جاتا ہو۔اور میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں پایا جس نے قرآن سے اس کی کوئی مثال پیش کی ہو۔ہاں خود میں نے ایک آیت اس قسم کی پائی ہے۔اور وہ قولہ تعالیٰ "وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ" ہے۔

اور اسی نوع کی اصطلاحوں میں سے ایک اصطلاح تسلیم بھی ہے۔اور تسلیم اس بات کو کہتے ہیں کہ امر محال کو فرض کر لیا جائے۔خواہ منفی بنا کر یا حرف امتناع سے مشروط کر کے تاکہ بسبب امتناع وقوع شرط کے امر مذکور بھی ممتنع الوقوع ہو جائے۔اور پھر اس کے بعد اُس امر کا وقوع بطور تسلیم جدلی کے مان لیا جائے تو بتقدیر اُس کے وقوع میں آ جانے کے اُس کے بے فائدہ ہونے پر دلیل قائم کی جائے مثلاً قولہ تعالیٰ "مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ" کہ اُس کے معنی ہیں خدا کے ساتھ اور کوئی معبود نہیں ہے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اُس سبحانہ وتعالیٰ کے علاوہ اُس کا کوئی اور شریک معبود بھی ہے تو اُس سے یہ ماننا لازم آئے گا کہ ہر ایک معبود اُن دونوں میں سے اپنی مخلوق کو الگ کر لے گیا ہے اور اُن میں سے ایک دوسرے پر بلندی (اور غلبہ) چاہتا ہے۔اور اس طرح دنیا میں کوئی امر تمام نہ ہونے پائے گا۔نہ کوئی حکم چل سکے گا۔اور نہ دنیا کی حالت باقاعدہ اور ٹھیک سر ہو گی۔حالانکہ واقع کو دیکھو تو وہ اس کے بالکل خلاف ہے یعنی دنیا کا کاروبار ایک نہایت منتظم وتیرہ پر چل رہا ہے جس میں کبھی بال برابر فرق نہیں پڑتا۔لہٰذا چونکہ دو یا اس سے زائد معبودوں کے فرض سے فرض محال لازم آتا ہے اس لئے اسے فرض کرنا ہی محال ہے۔

پھر اسی نوع کے متعلق اسجال بھی ایک اصطلاح ہے۔اور یہ اس طرح کے الفاظ لانے کا نام ہے کہ مخاطب پر خطاب کا وقوع مسجل (ثابت) کر دیں مثلاً قولہ تعالیٰ "رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدتَّهُمْ" کہ اس آیت میں ایتاء اور ادخال کے لفظوں کا اسجال یوں کیا گیا ہے کہ اُن کا وصف خدا تعالیٰ کی طرف سے اُن کا وعدہ ہونے کے ساتھ کیا گیا ہے اور خدائے پاک کبھی وعدہ خلافی نہیں کرتا۔

اور منجملہ اُن اصطلاحات کے ایک اور اصطلاح انتقال ہے۔اور یہ اس بات کا نام ہے کہ دلیل دینے والا شخص ایک دلیل دینا شروع کر کے پھر اُس سے غیر دلیل کی طرف منتقل ہو جائے۔اور اُس کی وجہ یہ ہو کہ خصم نے پہلے استدلال سے

وجہ دلالت نہیں سمجھی ہے لہٰذا دوسرے استدلال کو شروع کر دیا گیا جیسا کہ حضرت خلیل اللہ علیہ السلام اور جبار نمرود کے مناظرہ میں آیا ہے۔ ابراہیم علیہ السلام نے نمرود سے کہا "رَبِّیَ الَّذِیْ یُحْیِیْ وَ یُمِیْتُ" اور جبار (نمرود) نے دعویٰ کیا کہ "اَنَا اُحْیِیْ وَاُمِیْتُ"، میں بھی تو زندہ کرسکتا اور مار سکتا ہوں۔ پھر اس نے ایک واجب القتل قیدی کو طلب کر کے اُسے رہا کر دیا اور دوسرے قیدی کو جو سزاوار قتل نہ تھا قتل کر ڈالا۔ خلیل اللہ علیہ السلام اس بات کو دیکھ کر سمجھ گئے کہ جبار نے زندہ کرنے اور مارنے کے معنی ہی نہیں سمجھے ہیں یا وہ سمجھ گیا ہے مگر اپنی اس حرکت سے مغالطہ دیتا ہے لہٰذا ابراہیم علیہ السلام ایسے استدلال کی جانب منتقل ہوئے جس سے خلاص پانے کی جبار کو کوئی وجہ ہی نہیں مل سکتی تھی۔ اور اُنہوں نے فرمایا "اِنَّ اللّٰہَ یَاْتِیْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَاْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ" اب تو جبار کی سٹی گم ہوگئی اور وہ مبہوت ہو کر بند ہوگیا۔ اُس سے یہ کہتے بن ہی نہ آیا کہ میں ہی تو آفتاب کو مشرق سے نکالتا ہوں کیونکہ اُس سے بڑی عمر کے لوگ اُسے جھوٹا بناتے اور کہتے کہ آفتاب تو ہمیشہ سے یونہی نکلا کرتا ہے اس میں تیری خصوصیت کیا ہے۔

اور ایک اور اصطلاحی نوع فنِ جدل کی مناقصہ ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک امر کو کسی محال شے سے متعلق کر دیا جائے اور اس میں یہ اشارہ مرکوز ہو کہ اُس امر کا وقوع محال ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا یَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰی یَلِجَ الْجَمَلُ فِیْ سَمِّ الْخِیَاطِ

اور ایک دوسری نوع ہے مجاراۃ الخصم اور اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مخالف مدمقابل ٹھوکر کھا کے اپنے ہی بعض مقدمات کو اُس جگہ تسلیم کر لے جہاں کہ اُس کو الزام دینا اور قائل بنانا مراد ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "قَالُوْا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِیْدُوْنَ اَنْ تَصُدُّوْنَا عَمَّا كَانَ یَعْبُدُ اٰبَآؤُنَا فَاْتُوْنَا بِسُلْطٰنٍ مُّبِیْنٍ ○ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ " یہاں پر رسولوں کا یہ کہنا کہ "بے شک ہم بھی تمہاری ہی طرح انسان ہیں" اس میں ایک طرح کا اقرار اُن کے بشریت ہی پر مقصود ہونے کا بھی پایا جاتا ہے۔ اور گویا کہ اس طرح انہوں نے اپنی ذاتوں سے رسالت کا انتفاء تسلیم کرلیا۔ مگر یہ بات مراد نہیں ہے بلکہ خصم کی دلجوئی اور ہم آہنگی کے طور پر مجاراۃ کی ہے تاکہ وہ ٹھوکر کھا کے قابو میں آ جائے۔ پس گویا کہ انبیاء نے یوں کہا ہے "تم نے ہمارے بشر ہونے کی نسبت جو کچھ کہا ہے وہ بجا ہے اور ہم اُس سے انکار نہیں کرتے لیکن یہ بات کچھ اُس کے منافی تو نہیں ہوتی کہ خدائے کریم ہم پر عہدہ رسالت عطا کرنے کا فضل واحسان کرے"۔

نوع انہتر

قرآن میں کون سے اسماء، کنیتیں اور القاب واقع ہیں

قرآن میں انبیاء اور مرسلین علیہم السلام کے پچیس نام ہیں اور وہ مشاہیر انبیاء علیہم السلام ہیں:

(۱) آدم علیہ السلام: ابوالبشر ایک گروہ نے بیان کیا ہے کہ آدم۔ اَفْعَلُ کے وزن پر آدمۃ سے صفت مشتق ہے اور اسی واسطے یہ غیر منصرف ہے۔ الجوالیقی کہتا ہے "انبیاء کے نام تمام سب اعجمی ہیں مگر چار نام اس سے مستثنیٰ ہیں: آدمؑ

صالحؑ ، شعیبؑ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

ابن ابی حاتم نے ابی الضحیٰ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آدم علیہ السلام کا نام آدمؑ اس مناسبت سے رکھا گیا کہ وہ گندم رنگ کی زمین سے پیدا ہوئے تھے۔ اور ایک قوم کا بیان ہے کہ یہ اسم سریانی ہے اس کی اصل آدام بروزن خاتام تھی۔ دوسرے الف کو حذف کر کے اُس کو معرب کر لیا گیا اور ثعالبی کا بیان ہے ''عبرانی زبان میں مٹی کو آدام کہتے ہیں اس واسطے مٹی کی مناسبت سے آدم علیہ السلام کا یہ نام رکھا گیا''۔

ابن ابی خیثمہ نے کہا ہے کہ آدم علیہ السلام (۹۶۰) سال زندہ رہے تھے''۔ اور نووی اپنی کتاب تہذیب میں بیان کرتا ہے کہ تواریخ کی کتابوں میں آدم علیہ السلام کا ہزار سال زندہ رہنا مشہور ہے''۔

(۲) نوح علیہ السلام: الجوالیقی کہتا ہے کہ یہ اسم بھی معرب ہے اور کرمانی نے اس پر اتنا اور بڑھایا ہے کہ سریانی زبان میں اس کے معنی ہیں شاکر''۔ اور حاکم مستدرک میں بیان کرتا ہے کہ نوحؑ کی وجہ تسمیہ اُن کا اپنی ذات کی بابت بکثرت رونا تھا اور ان کا نام عبدالغفار ہے''۔ اور حاکم ہی یہ بھی کہتا ہے کہ ''اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نوح علیہ السلام کے ادریس علیہ السلام سے قبل ہونے کو مانتے ہیں اور کسی دوسرے راوی کا قول ہے کہ وہ نوح علیہ السلام بن لمک (لام مفتوح۔ میم ساکن اور میم کے بعد کاف) ابن متوشلخ (میم مفتوح۔ تاء مضمومہ۔ شین اور لام مفتوحہ)۔ ابن اخنوخ (خاء معجمہ مفتوحہ۔ نون خفیفہ مضمون واؤ اور پھر خا ساکن) اور اخنوخ ہی بقول مشہور ادریس علیہ السلام ہیں۔ اور طبرانی۔ ابی ذرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے پہلے نبی کون ہیں؟ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمؑ'' میں نے کہا پھر کون؟ ارشاد کیا ''نوح علیہ السلام اور آدمؑ اور نوحؑ کے مابین بیس قرن (صدیاں) ہیں''۔ مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے اُنہوں نے کہا ''آدمؑ اور نوحؑ کے مابین دس قرن (صدیوں کا فاصلہ) تھا''۔ مستدرک ہی میں ابن عباسؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے کہ ''خدا تعالیٰ نے نوحؑ کو چالیس سال کی عمر میں رسالت کے ساتھ مبعوث فرمایا تھا۔ پس وہ نو سو پچاس سال اپنی قوم میں زندہ رہ کر اُنہیں خدا کی طرف بلاتے رہے۔ طوفان کے بعد ساٹھ سال زندہ رہے یہاں تک کہ اُن کے سامنے ہی آدمیوں کی کثرت ہوگئی اور وہ دنیا میں خوب پھیل گئے''۔ ابن جریر نے ذکر کیا ہے کہ نوحؑ کی ولادت وفاتِ آدمؑ کے ایک سو چھبیس سال بعد ہوئی تھی''۔ اور نووی کی کتاب تہذیب میں آیا ہے کہ نوحؑ تمام نبیوں میں باعتبار عمر کے بہت طویل عمر پانے والے شخص ہیں۔

(۳) ادریس علیہ السلام کہا گیا ہے کہ وہ نوح علیہ السلام سے قبل گزرے ہیں۔ ابن اسحاق کا قول ہے ''ادریس علیہ السلام آدم کی اولاد میں پہلے شخص تھے جن کو نبوت کا مرتبہ عطا کیا گیا۔ اور وہ اخنوخ بن یراد بن مہلائیل بن انوش بن قینان ابن شعیب بن آدم علیہ السلام ہیں۔ اور وہب بن منبہ کا بیان ہے ''ادریس علیہ السلام نوحؑ کے جد ہیں جن کو خنون کہا جاتا ہے اور یہ نام سریانی زبان کا اسم ہے۔ اور ایک قول ہے کہ نہیں یہ اسم عربی زبان کا لفظ اور دراستہ سے مشتق ہے جس کی وجہ یہ تھی کہ ادریس علیہ السلام صحفِ آسمانی کا درس بکثرت دیا کرتے تھے''۔ مستدرک میں ایک کمزور سی سند کے ساتھ حسن سے بواسطہ سمرہ مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''نبی اللہ ادریسؑ سفید رنگ، دراز قامت، بڑے پیٹ والے اور چوڑے سینے والے تھے۔ اُن کے جسم پر بال بہت کم تھے اور سر پر بکثرت بال تھے۔ اُن کی ایک آنکھ دوسری آنکھ سے بڑی تھی۔ اور اُن

کے سینہ میں ایک سفید داغ تھا جو مرض برص کا داغ نہ تھا۔ پھر جب کہ اللہ پاک نے اہل زمین اور احکام الٰہی میں تعدی کرنے کی نہایت بری حالت دیکھی تو ادریس کو چھٹے آسمان پر اٹھالیا۔ اور وہ اسی امر کی بابت فرماتا ہے "وَرَفَعۡنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا" اور ابن قتیبہ نے ذکر کیا ہے کہ "جس وقت ادریس علیہ السلام آسمان پر اٹھا گئے ہیں اُس وقت اُن کا سن تین سو پچاس سال کا تھا"۔ ابن حبان کی صحیح میں آیا ہے کہ "ادریس علیہ السلام نبی رسول تھے اور وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قلم سے کتابت ایجاد کی۔ مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے اُنہوں نے کہا کہ "نوح علیہ السلام اور ادریس علیہ السلام کے مابین ایک ہزار سال کی مدت کا فاصلہ تھا"۔

(۴) ابراہیم: جوالیقی کہتا ہے یہ ایک قدیم اسم ہے اور عربی نہیں۔ اہلِ عرب نے اس کا تکلم کئی وجوہ پر کیا ہے جن میں سے مشہورتر ابراہیم علیہ السلام ہے۔ اور انہوں نے ابراہام بھی کہا ہے قراءت سبعہ میں اُس کو ابراہم حذف یا کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ اور ابرہم سریانی اسم ہے اُس کے معنی ہیں "اب رحیم" مہربان باپ اور کہا گیا ہے کہ ابرہم البرہمۃ سے مشتق ہے۔ اور اس کے معنی ہیں شدۃ النظر۔ اس بات کی حکایت کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں کی ہے ابراہیم علیہ السلام آزر کے بیٹے ہیں آزر کا نام تارح (تا اور را مفتوحہ اور آخر میں حاء مہملہ) تھا۔ وہ ناحور (نون اور حاء مہملہ مضمومہ کے ساتھ) کا فرزند تھا۔ اور ناحور۔ شاروخ کا بیٹا ہے۔ ابن راغوابن فالخ ابن عابرابن شالخ۔ ابن ارفخشد بن سام بن نوح علیہ السلام۔ واقدی کا قول ہے "ابراہیم تخلیق آدم کے بعد دو ہزار سال کے انتہائی سرے پر پیدا ہوئے۔ اور مستدرک میں ابن المسیب کے طریق پر ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "ابراہیم نے ایک سوبیس سال کے بعد ختنہ کرایا تھا اور وہ دوسو سال کی عمر پاکر فوت ہوئے"۔ اور نووی وغیرہ نے ایک قول کی حکایت کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام ایک سو پچھتر سال زندہ رہے تھے۔

(۶) اسماعیل: جوالیقی کا قول ہے کہ یہ نام آخر میں ن کے ساتھ (اسماعین) بھی کہا جاتا ہے نووی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ وہ ابراہیم علیہ السلام کے بڑے بیٹے ہیں۔

(۶) اسحاق: یہ اسماعیلؑ کی ولادت کے چودہ سال بعد پیدا ہوئے اور ایک سو اسی برس زندہ رہے اور بوعلی ابن مشکویہ نے کتاب ندیم الفرید میں ذکر کیا ہے کہ عبرانی زبان میں اسحاق کے معنی ہیں ضحاک (بہت ہنسنے والا)

(۷) یعقوب: یہ ایک سوسینتالیس سال زندہ رہے۔

(۸) یوسف: ابن حبان کی صحیح میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے "کریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم"۔ اور مستدرک میں حسن سے مروی ہے کہ یوسفؑ بارہ سال کے تھے جب کہ وہ اندھے کنویں میں ڈالے گئے اور وہ اسی سال کے بعد اپنے باپ سے ملے اور اُنہوں نے ایک سوبیس سال کی عمر پا کر وفات پائی۔ اور صحیح حدیث میں مروی ہے کہ یوسفؑ کو حسن کا نصف حصہ عطا ہوا تھا۔ اور بعض علماء نے یوسف کو مرسل (رسول) بنایا ہے جس کی دلیل خداوند پاک کا قول "وَلَقَدۡ جَاءَكُمۡ يُوسُفُ مِنۡ قَبۡلُ بِالۡبَيِّنَاتِ" ہے۔ اور ایک ضعیف قول یہ ہے کہ وہ رسول یوسفؑ بن یعقوبؑ نہیں ہیں بلکہ یوسف بن افرائیم بن یوسف بن یعقوبؑ ہیں۔ اور اسی قول کے مشابہ وہ قول بھی ہے جو کہ کرمانی کی کتاب العجائب میں قولہ تعالیٰ "وَيَرِثُ مِنۡ آلِ يَعۡقُوبَ" کے تحت میں منقول

ہے اور وہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وہ رسول یوسف بن ماثان ہیں اور یہ کہ زکریا علیہ السلام کی بیوی مریم بنت عمران ابن ماثان کی بہن تھیں''۔ کرمانی کہتا ہے ''اور یہ کہنا کہ وہ یعقوب اسحاق بن ابراہیم کے بیٹے تھے غریب (نادر بات) ہے''۔ اور جو کہ ذکر کیا گیا ہے کہ وہ قول غریب ہے تو یہ مشہور بات ہے۔ اور غریب وہی پہلا قول ہے۔ اور اُسی کی نظیر غریب ہونے میں نوف البکالی کا یہ قول ہے کہ سورۃ الکہف میں جن موسیٰ کا ذکر خضرؑ کے قصہ میں آیا ہے وہ بنی اسرائیل کے موسیٰ (پیغمبر) نہیں ہیں بلکہ موسیٰ بن میشا بن یوسفؑ ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ موسیٰ بن افرائیم بن یوسفؑ ہیں۔ اور بتحقیق ابن عباسؓ نے اس بارہ میں نوف البکالی کو کاذب قرار دیا ہے۔ اور اس امر سے بھی بڑھ کر غریب اور سخت غریب وہ قول ہے جس کی حکایت نقاش اور ماوردی نے کی ہے کہ سورۃ غافر میں ذکر کیے گئے یوسف قوم جن سے تھے۔ اللہ پاک نے اُن کو جنات کی طرف رسول بنا کر بھیجا تھا''۔ اور وہ قول بھی سخت غریب ہے جس کو ابن عسکر نے حکایت کیا ہے کہ آلِ عمران میں ذکر کیے گئے عمران موسیٰ کے باپ ہیں نہ مریم کے والد''۔ اور یوسف کے لفظ میں چھ لغتیں آئی ہیں سین کی تثلیث (ہر سہ حرکات) کے ساتھ مع واؤ اور ہمزہ کے اور درست یہ ہے کہ وہ عجمی لفظ ہے اُس کا کوئی اشتقاق نہیں۔

(۹) لوط: ابن اسحاق کہتا ہے ''وہ لوطؑ بن ہاران بن آزر ہیں۔ اور مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''لوطؑ ابراہیمؑ کے بھتیجے تھے''۔

(۱۰) ہودؑ: کعب رضی اللہ عنہ کا مقولہ ہے ''ہودؑ آدمؑ سے نہایت مشابہ تھے''۔ اور ابن مسعود کہتے ہیں وہ بڑے مستقل مزاج اور صابر آدمی تھے''۔ ان دونوں روایتوں کی تخریج حاکم نے مستدرک میں کی ہے اور ابن ہشام نے کہا ہے ''ہودؑ کا نام عابر بن ارفخشد بن سام بن نوحؑ ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ہودؑ کے نسب کے بارہ میں راجح قول یہ ہے کہ وہ ہودؑ بن عبداللہ بن ریاح بن حاوذ بن عاد بن عوص بن ارم ابن سام ابن نوحؑ ہیں۔

(۱۱) صالحؑ: وہب نے کہا ہے وہ عبید کے بیٹے ہیں اور عبید بن حائز بن ثمود بن حائز بن سام بن نوح علیہ السلام ہیں۔ وہ سن تمیز کو کو پہنچتے ہی اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوئے۔ وہ سرخ سفید رنگت کے آدمی اور نرم خوشنما بالوں والے تھے۔ پس وہ اپنی قوم میں چالیس سال تک رہے۔ اور نوف الشامی بیان کرتا ہے کہ ''صالحؑ ملک عرب کے پیغمبر تھے۔ جس وقت خداوند پاک نے قوم عاد کو ہلاک کر دیا تو اس کے بعد ثمود کی آبادی بڑھی۔ پس اللہ تعالیٰ نے اُن کی طرف صالحؑ کو کم سن نوجوان ہونے کی حالت میں نبی بنا کر بھیجا اور اُنہوں نے قوم ثمود کو جب کہ وہ سن رسیدہ اور کھچڑی بالوں والے ہو چلے اُس وقت خدا کی طرف بلایا۔ اور نوحؑ اور ابراہیمؑ کے مابین بجز ہودؑ اور صالحؑ کے کوئی اور نبی نہیں ہوا ہے''۔ ان دونوں روایتوں کی تخریج حاکم نے مستدرک میں کی ہے۔ ابن حجر اور دیگر علماء کا قول ہے کہ قرآن اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ثمود کی قوم' قوم عاد کے بعد ہوئی تھی جس طرح پر کہ قوم عاد قوم نوحؑ کے بعد ہوئی تھی''۔ ثعلبی کہتا ہے اور پھر ثعلبی سے نووی اپنی کتاب تہذیب میں یہی قول نقل کرتا ہے۔ اور اس کو اُس نے ثعلبی کے خط ہی سے نقل کیا ہے کہ ''صالح علیہ السلام عبید کے بیٹے ہیں۔ اور اُن کا نسب نامہ یہ ہے: عبید بن اسیف بن ماشج بن عبید بن حاذر بن ثمود بن عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوحؑ۔ خدا نے اُن کو اُن کی قوم کی طرف مبعوث فرمایا بحالیکہ وہ نوجوان تھے اور اُن کی قوم کے لوگ عرب کے باشندے تھے اُن کے مکانات حجاز اور شام کے مابین تھے۔ صالحؑ ان لوگوں میں بیس سال تک مقیم رہے۔ اور اُنہوں نے شہر مکہ میں

وفات پائی جب کہ اُن کی عمر اٹھاون سال کی تھی۔

(۱۲) شعیبؑ: ابن اسحاق نے کہا ہے ''وہ میکائیل کے فرزند ہیں اور میکائیل بن یشجن بن لاوی بن یعقوب علیہ السلام ہیں۔ اور میں نے نووی کی کتاب تہذیب میں اُسی کے خط (قلمی نسخہ) میں لکھا ہوا دیکھا ہے کہ ''شعیبؑ بن میکائیل بن یشجن بن مدین ابن ابراہیم خلیل اللہ خطیب الانبیاء کہلاتے تھے اور وہ دو قوموں کی جانب رسول بنا کر مبعوث کئے گئے تھے۔ اہل مدین اور اصحاب الایکۃ کی طرف وہ بڑے نمازی تھے اور آخر عمر میں اُن کی بینائی جاتی رہی تھی''۔ اور ایک جماعت نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے کہ مدین اور اصحاب الایکہ دونوں ایک ہی قوم کے نام ہیں''۔ ابن کثیر کا قول ہے اور اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اِن قوموں میں سے ہر ایک کو ناپ اور تول میں کمی نہ کرنے اور پورا پورا ناپ تول کر دینے کی نصیحت کی گئی ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہی قوم ہیں۔ اور پہلے راوی یعنی ابن اسحاق نے اُس نقل سے احتجاج کیا ہے جس کی تخریج اسدی اور عکرمۃ سے کی گئی ہے کہ اِن دونوں صاحبوں نے کہا ہے خدا تعالیٰ نے بجز شعیب علیہ السلام کے اور کسی پیغمبر کو دو مرتبہ نبوت کے ساتھ مبعوث نہیں فرمایا۔ اِن کو ایک بار قوم مدین کی طرف بھیجا۔ اور اس قوم پر اللہ پاک نے ڈراونی صدا مسلط کی (بوجہ نافرمانی) اور دوسری دفعہ شعیبؑ اصحاب الایکہ کی طرف نبی بنا کر بھیجے گئے اور ان لوگوں نے بھی نافرمانی کے عقاب میں یوم الظلۃ (سایہ کا دن اُن کے سروں پر پہاڑ جھک کر سائبان کی طرح بن گیا تھا اور آخر وہ گر پڑا۔ جس کے نیچے سب لوگ دب کر رہ گئے۔ ترجمہ) کا عذاب بھگتا''۔ اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''قوم مدین اور اصحاب الایکۃ دو قومیں تھیں اور خدائے پاک نے ان دونوں قوموں کی ہدایت کے لئے شعیب علیہ السلام کو مبعوث بہ نبوت فرمایا تھا''۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کے رفع (مرفوع بنانے) میں بھی کلام ہے۔ ابن کثیر ہی کہتا ہے کہ اور بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ شعیب علیہ السلام تین قوموں کی جانب نبی مبعوث ہوئے تھے اور تیسری قوم اصحاب الرس تھے۔

(۱۳) موسیٰ: یہ عمران بن یصہر بن فاہث بن لاوی بن یعقوبؑ کے بیٹے تھے۔ ان کے نسب میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور موسیٰ سریانی زبان کا اسم ہے ابوالشیخ نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ موسیٰ کا نام موسیٰ اس لئے رکھا گیا کہ وہ درخت اور پانی کے مابین ڈالے گئے تھے چنانچہ قبطی زبان میں پانی کو ''مو'' اور درخت کو ''سا'' کہتے ہیں''۔ (حدیث صحیح میں اُن کی صفت یوں آئی ہے کہ وہ گندم رنگ، دراز قامت اور گھونگھریالے بالوں والے تھے کہ وہ (قبیلہ) شنوۃ کے آدمی تھے''۔ ثعلبی کا قول ہے کہ وہ ایک سو بیس سال زندہ رہے۔

(۱۴) ہارونؑ: موسیٰ علیہ السلام کے حقیقی بھائی تھے اور ایک قول میں آیا ہے کہ صرف ماں جائے بھائی تھے۔ یہ دونوں قول کرمانی اپنی کتاب عجائب میں بیان کرتا ہے۔ ہارونؑ موسیٰؑ سے زیادہ دراز قامت اور حد درجہ کے خوش بیان شخص تھے۔ اور وہ موسیٰؑ سے ایک سال قبل پیدا ہوئے تھے۔ اسراء (قصہ معراج) کی بعض احادیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں پانچویں آسمان پر چڑھا تو کیا دیکھتا ہوں کہ وہاں ہارونؑ موجود تھے اُن کی داڑھی آدھی سیاہ تھی اور آدھی سفید اور اس قدر لمبی تھی کہ اُس کے ناف کے قریب پہنچنے میں کوئی کسر نہیں رہتی تھی۔ میں نے کہا اے جبریلؑ یہ کون ہے؟ جبریلؑ نے جواب دیا اپنی قوم میں ہر دل عزیز اور محبوب ہارون بن عمران یہی ہیں۔ اور ابن مشکویہ نے ذکر کیا

ہے کہ عبرانی زبان میں ہارونؑ کے معنی ہر دلعزیز اور محبوب کے ہیں۔

(۱۵) داؤد: ایشا کے بیٹے تھے (الف مکسور یائے ساکن اور شین معجمہ کے ساتھ) اور ایشا بن عوبد (بروزن جعفر) ابن باعر ابن سلمون بن نحشون بن عمی بن یارب ابن رام بن حصرون بن فارص بن یہودا بن یعقوب تھے۔ ترمذی میں آیا ہے کہ داؤدؑ بڑے عبادت گزار تھے اُن کو تمام انسانوں سے بڑھ کر عابد کہنا چاہئے۔ اور کعب کا قول ہے کہ داؤدؑ کا چہرہ سرخ تھا۔ سر کے بال سیدھے اور نرم تھے۔ رنگت گوری چٹی تھی۔ داڑھی طویل تھی اور اُس میں کسی قدر خم و پیچ پایا جاتا تھا۔ وہ خوش آواز اور خوش خلق تھے اور خدا تعالیٰ نے اُن کو نبوت اور دنیاوی سلطنت دونوں چیزیں اکٹھا عطا فرمائی تھیں''۔ نووی کا بیان ہے کہ اہل تاریخ کے قول سے داؤدؑ کا ایک سو برس زندہ رہنا معلوم ہوتا ہے از انجملہ چالیس سال اُن کی حکمرانی کا زمانہ رہا۔ اور ان کے بارہ فرزند تھے۔

(۱۶) سلیمانؑ: داؤدؑ کے فرزند ارجمند ہیں۔ کعب نے بیان کیا ہے کہ وہ سرخ سفید' گداز بدن کشادہ پیشانی اور خوش اندام شخص تھے اور اُن کے مزاج میں عجز و انکسار کی محمود صفت پائی جاتی تھی اُن کے والد ماجد داؤدؑ باوجود ان کی کم سنی کے بہت سے اُمور میں اُن سے مشورہ لیا کرتے تھے جس کی وجہ سلیمانؑ کا وفور علم و دانش سے بہرہ ور ہونا تھا۔ ابن جبیر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا تمام دنیا کی سلطنت دو مومنوں کو ملی تھی سلیمان اور ذوالقرنین کو اور دو کافروں نے تمام روئے زمین پر حکمرانی کی ہے نمرود اور بخت نصر نے اہل تاریخ بیان کرتے ہیں کہ سلیمانؑ تیرہ سال کی عمر میں تخت سلطنت پر جلوس فرما ہوئے اور اپنے تاریخ جلوس سے چار سال بعد بیت المقدس کی تعمیر آغاز کی اور ترپن سال کی عمر میں دنیا سے رحلت فرما گئے۔

(۱۷) ایوبؑ: ابن اسحاق کہتا ہے صحیح یہ ہے کہ وہ قوم بنی اسرائیل سے تھے۔ اور اُن کے نسب کے بارہ میں بجز اس بات کے اور کوئی صحیح بات معلوم نہیں ہو سکی ہے کہ اُن کے والد کا نام ابیض تھا۔ اور ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ ایوب بن موص ابن روح بن عیص بن اسحاق ہیں۔ اور ابن عساکر نے حکایت کی ہے کہ ایوبؑ کی والدہ لوطؑ کی بیٹی تھیں اور اُن کے والد اُن لوگوں میں سے تھے جو کہ ابراہیمؑ پر ایمان لائے تھے اور اس اعتبار پر تو وہ موسیٰؑ سے قبل گزرے ہیں۔ اور ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ شعیبؑ کے بعد تھے۔ ابن ابی خیمہ کا بیان ہے کہ ایوب نبی اللہ سلیمان کے بعد ہوئے ہیں۔ اور جس وقت وہ مرض وغیرہ کی آزمائش میں ڈالے گئے اُس وقت اُن کی عمر ستر سال کی تھی اور سات سال کی مدت تک وہ بلا میں مبتلا رہے اور دو قول اس مدت کے تیرہ اور تین سال ہونے کی بابت بھی آئے ہیں۔ اور طبرانی نے روایت کی ہے کہ ایوبؑ کی مدت عمر ترانوے سال تھی۔

(۱۸) ذوالکفل: بیان کیا گیا ہے کہ وہ ایوبؑ کے بیٹے تھے۔ وہب سے کتاب مستدرک میں مروی ہے کہ اللہ پاک نے ایوبؑ کے بعد اُن کے فرزند بشر بن ایوبؑ کو مبعوث بہ نبوت فرمایا اور اُن کا نام ذوالکفل رکھا۔ اُن کو حکم دیا کہ مخلوق کو میری توحید (خدا کے ایک ماننے) کی دعوت دو۔ وہ تمام عمر وقت وفات تک شام میں مقیم رہے اور اُنہوں نے پچھتر سال عمر پائی۔ کرمانی کی کتاب العجائب میں آیا ہے کہ ذوالکفل کے بابت کئی مختلف اقوال آئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ الیاسؑ ہی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ یوشعؑ بن نون ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ایک نبی ہیں جن کا نام ہی ذوالکفل تھا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ

وہ ایک مرد صالح تھے اُنہوں نے چند باتوں کی کفالت اور ذمہ داری کی تھی۔ اور پھر اُن کو پوری طرح نباہ بھی دیا تھا (اس لئے یہ نام پڑ گیا) اور کہا گیا ہے کہ وہ زکریا علیہ السلام ہیں جن کا ذکر قولہ تعالیٰ "وَ كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا" میں آیا ہے۔ اور ابن عساکر کہتا ہے کہ ایک قول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک نبی تھے اور اللہ پاک نے اُن کے لئے یہ کفالت فرمائی تھی کہ اُن کے عمل میں دوسرے انبیاء علیہم السلام کے اعمال سے دُگنا اجر عطا فرمائے گا۔ قول یہ بھی ہے کہ وہ کوئی نبی نہ تھے بلکہ بات یہ تھی کہ الیسع علیہ السلام نے اُن کو اپنا خلیفہ بنایا تھا اور اُنہوں نے اُن سے یہ کفالت کی تھی کہ دن کو روزہ رکھا کریں گے۔ اور شب کو عبادتِ الٰہی کرتے رہیں گے۔ کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس نے یہ ذمہ داری کی تھی کہ ہر روز ایک سو رکعت نماز پڑھا کرے گا۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ الیسع ہیں اور اُن کے دو نام ہیں۔

(۲۹) یونس: یہ متی کے بیٹے ہیں۔ اور عبدالرزاق کی تفسیر میں آیا ہے کہ متی اُن کی والدہ کا نام تھا اور ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ قول اُس حدیث کی شہادت سے مردود ہے جو کہ ابن عباسؓ سے صحیح میں مروی ہے اور اُنہوں نے یونس علیہ السلام کی نسبت اُن کے باپ کی طرف کی ہے۔ پس یہی بات صحیح تر ہے۔ اور مجھ کو کسی خبر میں یونس علیہ السلام کے اتصال نسب پر آگاہی نہیں حاصل ہوئی ہے۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ یونس ایرانی ملوک الطوائف کے زمانہ میں تھے۔ ابن ابی حاتم نے مالک سے روایت کی ہے کہ یونس علیہ السلام مچھلی کے شکم میں چالیس روز تک رہے تھے۔ امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے سات دن کی بابت روایت آئی ہے۔ قتادہ رضی اللہ عنہ تین ہی دن کی بابت کہتے ہیں۔ شعبی سے مروی ہے کہ یونس علیہ السلام کو مچھلی نے چاشت کے وقت نگل لیا تھا اور شام کو اُنہیں پھر اُگل دیا۔ لفظ یونس علیہ السلام میں چھ لغتیں ہیں۔ نون کی تثلیث (تینوں حرکات فتحہ' ضمہ اور کسرہ کے ساتھ پڑھنا) واؤ اور ہمزہ دونوں کے ساتھ اور مشہور قراءت ضمہ نون کے ساتھ ہے مع واؤ کے ابو حبان کہتا ہے طلحہ بن مصرف نے یونس اور یوسف۔ کسرہ کے ساتھ قراءت کی ہے اور مراد یہ لی ہے کہ ان دونوں لفظوں کو انس اور اسف سے مشتق قرار دے۔ مگر یہ قراءت شاذ ہے۔

(۳۰) الیاس: ابن اسحاق نے کتاب المبتدا میں بیان کیا ہے کہ وہ الیاس بن یاسین بن فخاص بن العیز ار بن ہارون (موسیٰ علیہ السلام کے بھائی) ابن عمران ہیں۔ اور ابن عسکر نے بیان کیا ہے "القتبی نے حکایت کی ہے کہ الیاس علیہ السلام یوشع علیہ السلام کے سبط (کنبہ) سے ہیں"۔ وہب نے کہا ہے کہ الیاسؑ کو بھی ویسی ہی جاودانی عمر عطا ہوئی ہے جیسی کہ خضرؑ کو اور وہ زمانہ کے اخیر (قیامت کے قرب) تک باقی رہیں گے۔ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ الیاس علیہ السلام ہیں جو کہ ادریس تھے یعنی دونوں ایک ہی نبی کے نام ہیں اور یہ بیان عنقریب آئے گا۔ الیاس کا ہمزہ قطعی ہے اور یہ عبرانی اسم ہے۔ اس کے آخر میں یا اور نون بھی زیادہ کیا گیا ہے قال تعالیٰ "سَلَامٌ عَلٰى اِلْيَاسِيْنَ" جیسے کہ ادریس علیہ السلام کے بارہ میں لوگوں نے ادراسین بھی کہا ہے۔ اور جس شخص نے اس آیت کی قراءت "اٰلِ يَاسِيْنَ" کی ہے تو اُس کی نسبت کہا گیا ہے کہ اس سے آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہے۔

(۳۱) الیسع: ابن جبیر بیان کرتے ہیں "وہ اخطوب بن العجوز کے فرزند ہیں۔ عام لوگ اس اسم کی قراءت ایک ہی مخفف لام کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور بعض لوگوں نے اس کی قراءت "واللّیسع" دو لاموں اور تشدید کے ساتھ کی ہے۔ اس اعتبار پر یہ اسم عجمی ہے اور پہلے قراءت کے اعتبار پر بھی وہ ایسا ہی (یعنی عجمی) ہے۔ مگر ایک قول اُس کے عربی اور فعل سے

منقول ہونے کا آیا ہے یعنی کہ وہ "وسع یسع" سے منقول ہے۔

(۲۲) زکریا: سلیمان بن داؤد علیہ السلام کی ذریت میں تھے اور اپنے بیٹے کے قتل کئے جانے کے بعد یہ بھی قتل کر دیئے گئے۔ جس روز اُن کو خدا تعالیٰ کی طرف سے حصول فرزند کی بشارت ملی تھی اُس دن ان کا سن بانوے سال کا تھا۔ اور اس بارہ میں دو قول یہ بھی آئے ہیں کہ اُن کی عمر اُس وقت ننانوے اور ایک سو بیس سال کی باختلاف قولین تھی۔ اور زکریا اسم عجمی ہے اس کے تلفظ میں سات لغتیں آئی ہیں جن میں سے مشہور تر لغت مدّ کی ہے اور دوسری لغت قصر کی ہے اور ساتوں قراءتوں میں اس کی قراءت مد اور قصر دونوں کے ساتھ ہوئی ہے اور زکریا حرفِ یا کی تشدید اور تخفیف دونوں کے ساتھ اور زَکَر مثل قَلَم کے بھی پڑھا گیا ہے۔

(۲۳) یحییٰ: زکریا علیہ السلام کے بیٹے اور سب سے پہلے شخص ہیں جن کا نام یحییٰ رکھا گیا۔ یہ بات نص قرآن سے ثابت ہوئی ہے یہ عیسیٰ علیہ السلام سے چھ ماہ قبل پیدا ہوئے تھے اور بچپن ہی میں مرتبہ نبوت پر فائز ہوئے۔ یہ ظلم سے قتل کئے گئے اور اُن کے قاتلوں پر خداوند پاک نے بخت نصر کو اور اُس کی فوجوں کو مسلط کیا۔ یحییٰ ایک عجمی اسم ہے اور ایک قول میں اس کو عربی اسم بتایا گیا ہے۔ واحدی کہتا ہے کہ "یہ اسم دونوں قولوں یعنی عجمی اور عربی ہونے کے اعبار پر منصرف نہیں ہوتا"۔ الکرمانی کہتا ہے کہ اور وہ دوسرے (عربی اسم ہونے کے) اعتبار پر یحییٰ کے نام سے اس لئے موسوم ہوئے کہ خداوند کریم نے اُن کو ایمان کے ساتھ زندہ کیا تھا (حیاتِ ایمانی دی تھی) اور کہا گیا ہے کہ اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی ماں کے رحم کو زندہ کیا تھا (یعنی وہ بانجھ نہیں مگر ان کے ساتھ حاملہ ہونے سے اُن کے رحم کو حیات تولید ملی) اور ایک وجہ تسمیہ یہ بھی ہوئی ہے کہ وہ شہید ہوئے تھے۔ اور شہید زندہ ہوا کرتے ہیں اس لئے اُن کا یہ نام مشہور ہوا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ حیی کے معنی ہیں "یموتُ" (وہ مرجائیں گے) اس طریقہ پر جس طرح کہ مَهْلَكَة کو مَفَازَة اور "لدیغ" (مارگزیدہ) کو سلیم کہا جاتا ہے۔

(۲۴) عیسیٰ علیہ السلام: ابن مریم بنت عمران۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو بغیر باپ کے پیدا کیا۔ اُن کے حمل میں رہنے کی مدت ایک ساعت تھی اور کہا گیا ہے کہ وہ تین ساعتیں حمل میں رہے۔ پھر ایک قول چھ ماہ اور دوسرا قول نو ماہ تک حمل میں رہنے کا بھی ہے۔ اُن کی والدہ مریم اُن کی ولادت کے وقت دس سال کی اور بہ قول بعض پندرہ سال کی تھیں۔ عیسیٰ آسمان پر اُٹھا لئے گئے۔ رفع (آسمان پر اٹھائے جانے) کے وقت اُن کی عمر ۳۳ سال تھی اور حدیثوں میں آیا ہے کہ وہ پھر آسمان سے اتریں گے۔ دجال کو ماریں گے شادی کریں گے اُن کے اولاد ہوگی وہ حج کریں گے اور روئے زمین پر سات سال تک ٹھہریں گے پھر وفات پائیں گے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر حجرۂ صدیقہؓ میں مدفون ہوں گے۔ حدیث صحیح میں اُن کا حلیہ یوں بیان کیا گیا ہے کہ وہ متوسط القامۃ اور سرخ وسفید ہیں۔ اُن کی شباحت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ کسی حمام سے برآمد ہوئے ہیں۔ عیسیٰ سریانی یا سریانی اسم ہے۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "نبیوں میں سے بجز حضرت عیسیٰؑ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی ایسا نہیں تھا جس کے دو نام ہوئے ہوں"۔

(۲۵) محمد صلی اللہ علیہ وسلم: قرآن میں آپؐ کے بکثرت نام لئے گئے ہیں۔ از اں جملہ دو نام محمد اور احمد ہیں۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے بیان کیا ''پانچ نبیوں کا نام اُن کے عالم وجود میں آنے سے قبل ہی رکھ دیا گیا ہے:

۱۔محمد صلی اللہ علیہ وسلم' قولہ تعالیٰ ''وَمُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ یَّاْتِیْ مِنْۢ بَعْدِی اسْمُهٗۤ اَحْمَدُ'' میں ''احمد'' ہے۔

۲۔یحییٰ علیہ السلام' قولہ تعالیٰ ''اِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلٰمِ ﹰاسْمُهٗ یَحْیٰی'' میں ''یحییٰ'' نام ہے۔

۳۔عیسیٰ علیہ السلام' قولہ تعالیٰ ''مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ'' میں۔

۴۔۵۔اسحاق اور یعقوب علیہما السلام' قولہ تعالیٰ ''فَبَشَّرْنٰهَا بِاِسْحٰقَ وَمِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ'' میں مذکور ہے۔

راغب نے کہا ہے ''عیسیٰ علیہ السلام نے جو بشارت ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دی ہے اس میں ''احمد'' کا لفظ اس بات پر آگاہ کرنے کے لئے خاص طور سے ذکر کیا گیا کہ وہ آنے والا نبی عیسیٰؑ اور اُن کے قبل گزر جانے والے تمام انبیاء علیہم السلام میں سب سے احمد (زیادہ حمد والا) ہوگا۔

قرآن میں ملائکہ (فرشتوں) کے ناموں سے ''جبریلؑ'' اور ''میکائیل'' کے نام آئے ہیں اور ان دونوں اسموں کے تلفظ میں کئی لغتیں ہیں۔

جبریل (جیم اور را کے کسرہ کے ساتھ بغیر ہمزہ کے) جبریل (فتحہ جیم اور کسرہ را کے ساتھ بلا ہمزہ) جبرائیل (الف کے بعد ہمزہ لاکر) جبرائیل (دونوں ہی بغیر ہمزہ کے) جبرئیل (بغیر الف کے محض ہمزہ اور یا کے ساتھ) اور جبریلّ (لام مشدد کے ساتھ۔) اس طرح بھی قراءت میں آیا ہے۔ابن جنی نے کہا ہے کہ ''جبرئیل'' کی اصل ''گوریال'' (کوریال) تھی کثرتِ استعمال اور معرب بنائے جانے کی وجہ سے اس کی صورت بدل کر یہ ہوگئی جو تم دیکھتے ہو۔

میکائیل کی قراءت بغیر ہمزہ کے اور میکئل (ہمزہ کے ساتھ اور میکال (الف کے ہمراہ) ہوئی ہے۔ابن جریرؒ نے عکرمہؒ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے' انہوں نے کہا جبریل' عبداللہ اور میکائل' عبیداللہ کے ہم معنی ہیں اور ہر ایک ایسا اسم جس میں ایل کا لفظ ہے وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے والے کے معنی میں ہے اور اسی راوی نے عبداللہ بن حارث سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''ایل'' عبرانی زبان میں اللہ کو کہتے ہیں اور ابن ابی حاتم نے عبدالعزیز بن محمد سے روایت کی ہے اس نے کہا کہ ''جبریل'' کا اسم خادم اللہ کے معنی رکھتا ہے۔

فائدہ ابوحیوۃ نے ''فَاَرْسَلْنَاۤ اِلَیْهَا رُوَّحَنَا'' تشدید کے ساتھ پڑھا ہے۔ابن مہران نے اس کی تفسیر یوں کی ہے روّح مشدد جبریل کا ایک نام ہے۔اس قول کو کرمانی نے اپنی کتاب ''العجائب'' میں نقل کیا ہے۔ہارون اور ماروت بھی ملائکہ کے نام ہیں جو قرآن میں آئے ہیں۔ابن ابی حاتم نے علیؓ سے نقل کی ہے اُنہوں نے فرمایا ''ہاروت اور ماروت دو فرشتے ہیں آسمان کے فرشتوں میں سے۔میں نے ان دونوں فرشتوں کے قصے کو ایک جداگانہ رسالہ میں لکھا ہے۔

الرعد بھی فرشتہ کا نام قرآن میں آیا ہے۔ترمذی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہودیوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ''آپؐ ہم کو بتائیں کہ رعد کیا چیز ہے؟'' آپؐ نے فرمایا ''منجملہ فرشتوں کے ایک رشتہ اور ابر پر موکل ہے۔ ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے اس نے کہا رعد ایک فرشتہ ہے جو کہ تسبیح خوانی کرتا ہے''۔اور اسی راوی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس سے رعد کے بارہ میں سوال کیا گیا تو اُس نے کہا ''کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اللہ پاک فرماتا ہے

وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهٖ (اور رعد خدا تعالیٰ کی حمد کے ساتھ اُس کی پاکی بیان کرتا ہے۔)

برق بھی ایک فرشتہ کا نام قرآن میں مذکور ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے محمد بن مسلم سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا ہم کو یہ خبر پہنچی ہے کہ برق ایک فرشتہ ہے اس کے چار منہ ہیں۔ ایک انسان کا چہرہ دوسرا بیل کا چہرہ' تیسرا گدھ کا چہرہ اور چوتھا شیر کا چہرہ۔ جس وقت وہ اپنی دُم کو ہلاتا ہے پس وہی برق (چمک) ہوتی ہے۔

مالک فرشتہ دوزخ کا داروغہ ہے اور سجل بھی ایک فرشتہ ہے۔

ابن ابی حاتم نے ابوجعفر الباقر سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ''سِجّل'' ایک فرشتہ ہے اور ہاروت اور ماروت اس کے اعوان (مددگاروں میں سے) تھے''۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''السجل'' ایک فرشتہ ہے۔ السدی سے روایت کی ہے' اس نے کہا ''سجل'' ایک فرشتہ ہے جو کہ صحیفوں (نوشتوں یا اعمالناموں) پر موکل ہے۔

قعید بھی فرشتہ کا نام ہے کیونکہ مجاہدؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ نام بدیوں کے لکھنے والے فرشتہ کا ہے۔ ابونعیم نے اس قول کی تخریج ''کتاب الحلیہ'' میں کی ہے۔ اس طرح یہ سب تو فرشتے ہوئے جن کا نام قرآن میں آیا ہے۔

ابن ابی حاتم نے کئی ایک مرفوع' موقوف اور مقطوع طریقوں سے یہ روایت کی ہے کہ ذوالقرنین بھی منجملہ فرشتوں کے ایک فرشتہ ہے اور اگر یہ قول صحیح ثابت ہو تو اس سے دس کی تعداد مکمل ہو جاتی ہے اور اس کے ماسوا ابن ابی حاتم ہی نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے قولہ تعالیٰ ''يَوْمَ يَقُوْمُ الرُّوْحُ'' کے بارہ میں فرمایا کہ ''روح ایک فرشتہ ہے جو کہ تمام فرشتوں میں از روئے خلقت (جسم) کے بہت بڑا ہے اور اب فرشتوں کی تعداد گیارہ ہو گئی ہے۔ پھر اس کے بعد میں نے دیکھا کہ راغب نے اپنی کتاب مفردات میں بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ''هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِيْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ'' میں جس ''سَكِيْنَةَ'' کا ذکر آیا ہے وہ ایک فرشتہ ہے جو کہ مومن کو دل کی تسکین دیتا اور اس کو اَمن (یا اَمن) عطا کرتا ہے۔ جیسا کہ روایت کی گئی ہے کہ ''اِنَّ السَّكِيْنَةَ تَنْطِقُ عَلٰى لِسَانِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ'' اور اب قرآن میں مذکورہ فرشتوں کے اسماء کی تعداد بارہ ہو گئی۔

صحابہؓ صحابہؓ کے جو نام قرآن میں آئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں زید بن حارثہؓ اور السجل اُس شخص کے قول میں جو یہ کہتا ہے کہ السجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتب (منشی اور محرر) کا نام تھا۔ اس روایت کی تخریج ابوداؤد اور نسائی نے ابوالجوزاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے کی ہے۔ انبیاء علیہم السلام اور رسولوں کے علاوہ قرآن میں دوسرے اگلے لوگوں کے یہ نام آئے ہیں۔ عمران مریم کے باپ اور کہا گیا ہے کہ موسیٰؑ کے باپ کا بھی یہی نام تھا اور مریم کے بھائی ہارون کے باپ کا نام ہے۔ اور یہ ہارون موسیٰؑ کے بھائی نہیں ہیں جیسا کہ مسلم کی روایت کردہ حدیث میں آیا ہے اور وہ حدیث کتاب کے آخر میں بیان کی جائے گی۔ اور عزیز اور تبع ایک صالح آدمی تھا۔ جیسا کہ حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ نبی تھے۔ اس بات کو کرمانی نے العجائب میں نقل کیا ہے۔ اور لقمان کہا گیا ہے کہ وہ نبی تھے اور اکثر لوگ اس قول کے مخالف ہیں۔ یعنی لقمان کو نبی نہیں مانتے۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے فرمایا ''لقمان ایک حبشی غلام تھے اور بڑھئی کا کام کرتے تھے اور سورۂ غافر میں یوسف اور سورۂ مریم کے آغاز میں یعقوب کا ذکر آیا ہے وہ دونوں بھی مذکورہ سابق بیان کے مطابق نبی نہ تھے اور ان کے نام قرآن میں مذکور ہیں۔

اور تقی: قولہ تعالیٰ "اِنِّی اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْکَ اِنْ کُنْتَ تَقِیًّا" میں کہا گیا ہے کہ یہ ایک ایسے آدمی کا نام تھا جو کہ مشہور عالم اور زبانِ زد خلائق تھا۔ یہاں مراد یہ ہے کہ اگر تو نیک چلنی میں تقی کی طرح ہے تو میں تجھ سے پناہ مانگتی ہوں۔ اس بات کو ثعلبی نے ذکر کیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ تقی ایک شخص کا نام تھا جو کہ عورتوں کو چھیڑا کرتا تھا اور کہا گیا ہے کہ وہ مریم کا ابن عم (چچازاد بھائی) تھا' جبریلؑ ان کے پاس اُسی کی صورت میں آئے تھے۔ یہ دونوں قول الکرمانی نے اپنی کتاب "العجائب" میں بیان کئے ہیں۔ قرآن کریم میں منجملہ عورتوں کے ناموں کے صرف ایک نام حضرت مریمؑ کا آیا ہے اور کوئی دوسرا نام مذکور نہیں ہوا۔ اس بات میں ایک نکتہ ہے جو کہ کنایہ کی نوع میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ عبرانی زبان میں مریم کے معنی ہیں خادم۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ عورت جو کہ نوجوانوں کے ساتھ لگاوٹ کی باتیں کرتی ہو۔ یہ دونوں قول کرمانی نے بیان کئے گئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "اَتَدْعُوْنَ بَعْلًا" میں لفظ بعل ایک عورت کا نام ہے جس کی بہت سے لوگ عبادت کرتے تھے (یعنی دیوی مانتے تھے) یہ بات ابن عسکر نے بیان کی ہے۔ قرآن پاک میں کافروں کے حسب ذیل نام آئے ہیں قارون۔ یصہر کا بیٹا تھا اور موسیٰؑ کا چچازاد بھائی جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ جالوت اور ہامان اور بشریٰ جو سورۂ یوسف میں ذکر کیے گئے ہیں۔ وارد (کنوئیں پر آنے والے) نے پکار کر "یٰبُشْرٰی ھٰذَا غُلٰمٌ" کہا تھا۔ یہ السدی کا قول ہے اور اس کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔ آزر یعنی ابراہیمؑ کے والد کا نام بھی اسی باب سے ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام تارح اور آزر لقب تھا۔ ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے' انہوں نے فرمایا "ابراہیم کے باپ کا نام' آزر نہ تھا۔ بلکہ اُس کا نام تارح تھا۔ اسی راوی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا آزر کے معنی ہیں صنم (بت)" اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "آزر ابراہیم کے باپ نہ تھے۔ ازاں جملہ ایک نام النسی بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے ابی وائل سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا "بنی کنانہ کے قبیلہ سے ایک آدمی النسیٔ نامی گزرا ہے وہ ماہِ محرم کو ماہِ صفر بنا دیا کرتا تھا تا کہ اس طرح سے لوٹ مار کے مال کو حلال بنا سکے۔ قرآن میں جنات کے ناموں سے اُن کے جد اعلیٰ ابلیس کا نام آیا ہے۔ اس کا نام پہلے عزازیل تھا۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے سعید بن جبیرؒ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "اس کا نام پہلے عزازیل تھا"۔ ابن جریرؒ نے السدی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "ابلیس کا نام حارث تھا"۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ عزازیل کے بھی یہی معنی ہیں (یعنی الحارث) اور ابن جریرؒ وغیرہ نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا "ابلیس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اُس کو ہر ایک بہتری کی طرف سے بالکل مبلس یعنی مایوس کر دیا ہے۔ ابن عسکر نے کہا کہ ابلیس کے نام کے بارہ میں "فَتْرَۃ" کا لفظ بھی بیان کیا گیا ہے۔ اس قول کو الخطابی نے بیان کیا ہے۔ ابلیس کی کنیت ابوکردوس ہے اور کہا گیا ہے کہ "ابوفترہ" اور بہ قول بعض "ابومرہ" اور ایک قول میں "ابولبینی" بیان کی گئی ہے۔ یہ اقوال السہیلی نے کتاب "روض الانف" میں ذکر کئے ہیں۔ قبائل کے ناموں کی قسم سے قرآن میں یاجوج' ماجوج' عاد' ثمود' مدین' قریش اور روم کے نام آئے ہیں۔ اقوام کے اسماء جو کہ دوسرے اسموں کی طرف مضاف ہیں وہ یہ ہیں قوم نوح' قوم لوط' قوم تبع' قوم ابراہیمؑ اور اصحاب الایکۃ۔ اور کہا گیا ہے کہ اصحاب الایکۃ ہی مدین ہیں اور اصحاب الرس قومِ ثمود کے باقی لوگ ہیں۔ یہ بات ابن عباسؓ نے

کہی ہے۔ عکرمہ نے بیان کیا ہے کہ وہ اصحاب یاسین ہیں۔ قتادہؒ نے کہا ہے کہ وہ قوم شعیب ہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ ''اصحاب الاخدود'' ہیں۔ اسی کو ابن جریرؒ نے مختار قرار دیا ہے۔ قرآن میں بتوں کے ایسے نام جو کہ انسانوں کے نام تھے حسب ذیل ہیں

ودّ' سواع' یغوث' یعوق اور نسر۔ یہ قوم نوح کے اصنام ہیں۔ لات' عزیٰ' اور منات قریش کے بتوں کے نام ہیں۔

الرجز بھی اس شخص کی رائے میں صنم کا نام ہے۔ جس نے اس کو ضمہ را کے ساتھ پڑھا ہے۔

اخفش نے کتاب ''الجمع والواحد'' میں ذکر کیا ہے کہ رجز ایک بت کا نام ہے۔ جبت اور طاغوت بھی بتوں کے نام ہیں۔ کیونکہ ابن جریر نے بیان کیا ہے کہ بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ دونوں بُت ہیں اور کہا ہے کہ مشرکین ان بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے اور پھر اسی راوی نے عکرمہؒ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ''جبت اور طاغوت دو بتوں کے نام ہیں' قولہ تعالیٰ ''وَمَا اَهْدِيْكُمْ اِلَّا سَبِيْلَ الرَّشَادِ'' جو سورۂ غافر میں آیا ہے' اُس میں رشاد کا ذکر ہوا ہے۔ وہ بھی ایک بت کا نام ہے کہا گیا ہے کہ وہ فرعون کے بتوں میں سے ایک بت تھا۔ یہ بات کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کی ہے۔ بعل یہ قوم الیاس کا بت تھا۔ آزر ایک قول میں اسے بت کا نام بتایا گیا ہے۔

بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ''ودّ' سواع' یغوث' یعوق اور نسر قوم نوح کے نیک لوگوں کے نام ہیں مگر جب وہ مر گئے تو شیطان نے ان کی قوم کے لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا کیا کہ وہ ان لوگوں کی نشست گاہوں پر جہاں وہ بیٹھا کرتے تھے پتھروں کے نشانات قائم کریں اور ان پتھروں کو انہی مُردہ لوگوں کے نام سے موسوم کریں اور ان کی ہی کی طرف اُن کی نسبت کردیں۔ چنانچہ ان لوگوں نے ایسا ہی کیا لیکن ان نشانوں کی عبادت اس وقت تک نہیں ہوئی جب تک کہ وہ واقف کار لوگ مر نہ گئے۔ جب لوگوں میں سے علم اٹھ گیا تو پھر ان کی عبادت ہونے لگی۔ ابن ابی حاتم نے عروہ سے روایت کی ہے کہ وہ سب (یعنی یغوث اور یعوق وغیرہ) آدمؑ کے بیٹے اور انہی کے صلب (پشت) سے تھے۔ بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''لات'' ایک شخص تھا جو حاجیوں کے لئے ستو گھولا کرتا تھا۔ ابن جنی نے ابن عباسؓ کی نسبت بیان کیا ہے کہ انہوں نے اس کی قرأت ''اللاتّ'' تشدید تا کے ساتھ کی ہے اور اس کی تفسیر اس مذکورہ بالا قول کے مطابق فرمائی (یعنی ستو گھولنے والا) اس بات کی ایسی ہی روایت ابن ابی حاتم نے مجاہد سے کی ہے۔ شہروں' خاص مقاموں' مکانوں اور پہاڑوں کے اسماء کی قسم سے قرآن میں حسب ذیل نام آئے ہیں

بکہ: یہ شہر مکہ کا نام ہے۔ کہا گیا ہے کہ حرف با میم کے بدل سے آیا ہے اور اُس کا ماخذ ہے تَمَكَّكْتُ الْعَظْمَ یعنی جو کچھ ہڈی میں مغز تھا وہ میں نے جذب کرلیا (کھینچ لیا) اور تَمَكَّكَ الْفَصِيْلُ مَا فِي ضَرْعِ النَّاقَةِ یعنی شتر بچہ نے اونٹنی کے تھن میں جس قدر دودھ تھا سب کھینچ لیا۔ پس گویا کہ وہ شہر مکہ اپنی طرف ان تمام خورد ونوش کے سامانوں کو کھینچ لیتا ہے جو اور ملکوں میں پیدا ہوتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ شہر تمام گناہوں کو چوس لیا کرتا ہے یعنی ان کو زائل کردیتا ہے۔ پھر ایک قول ہے کہ وہاں پانی کم یاب ہونے کی وجہ سے اس کا یہ نام ہوا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے ایسی وادی کے بطن میں واقع ہونے کی وجہ سے یہ نام رکھا گیا ہے جو کہ بارش ہونے کے وقت اپنے اطراف کے پہاڑوں کا پانی جذب کرلیا کرتی ہے اور سیلاب اسی وادی میں پہنچ کر جذب ہوتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حرف با اصل ہے اور اس کا

ماخذ ہے لفظ "بَکّ" اس لئے کہ وہ بڑے بڑے سرکشوں کی گردنیں توڑ دیتا ہے اور وہ اُس کے سامنے عجز وانکسار سے سر جھکا دیتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کا ماخذ "اَلتَّبَاکّ" ہے جس کے معنی ہیں اِزدحام اس لئے کہ طواف کے وقت وہاں آدمیوں کا ہجوم ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ "مکہ" حرم کی سرزمین کو کہا جاتا ہے اور "بکہ" خاص مسجد حرام کو۔ ایک اور قول ہے کہ مکہ سے مراد شہر ہے اور بکہ خانۂ کعبہ اور طواف کی جگہ کا نام ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بکہ خاص کر بیت اللہ ہی کو کہا جاتا ہے۔[1]

مدینہ: سورۂ احزاب میں اس کا نام منافق لوگوں کی زبانی یثرب ذکر کیا گیا ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں اس کا یہی نام تھا اور اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ یثرب ایک زمین کا نام تھا جو کہ مدینہ کی ایک ناحیہ (سمت) میں ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا یہ نام یثرب بن وائل کے نام پر رکھا گیا جو کہ ارم بن سام بن نوحؑ کی اولاد میں تھا اور سب سے پہلے اس مقام پر وہی اترا تھا اور مدینہ کو یثرب کے نام سے موسوم کرنے کی ممانعت صحیح طریقہ سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برے نام کو پسند نہ فرماتے تھے اور یثرب کا لفظ ثرب کے معنی پر مشتمل ہوتا ہے جس کے معنی ہیں فساد۔ یا اُس میں تثریب سے ماخوذ ہونے کا شبہ گزرتا ہے اور اس کے معنی ہیں "توبیخ" (ملامت)۔

بدر: مدینہ کے قریب ایک قریہ ہے۔ ابن جریر نے شعبی سے روایت کی ہے کہ "موضع بدر قبیلۂ جہینہ کے ایک شخص کی ملکیت تھا جس کا نام بدر تھا اور اسی کے نام سے یہ مقام موسوم ہوا"۔ واقدی نے کہا ہے کہ "میں نے اس بات کا ذکر عبداللہ بن جعفر اور محمد بن صالح سے کیا تو ان دونوں نے اس بات سے لاعلمی کا اظہار کیا اور کہا کہ پھر صفراء اور رابغ کی وجہ تسمیہ کیا بات ہے؟ یہ کوئی نئی بات نہیں بلکہ وہ ایک جگہ کا نام ہے۔ ضحاک سے مروی ہے کہ اس نے کہا بدر' مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع ہے۔

احد: شاذ طور پر "اِذْ تُصْعِدُوْنَ وَلَا تَلْوٗنَ عَلٰی اُحُدٍ" پڑھا گیا ہے۔ حنین یہ طائف کے قریب قریہ ہے۔ جمع مزدلفہ کو کہتے ہیں۔ مشعر الحرام: مزدلفہ میں ایک پہاڑ ہے۔ نقع: کہا گیا ہے کہ یہ عرفات سے مزدلفہ کے مابین جو جگہ ہے اس کا نام ہے۔ اس بات کو الکرمانی نے بیان کیا ہے۔ مصر اور بابل: سوادِ عراق کا ایک شہر ہے۔ الایکۃ اور لیکہ: (فتحۂ لام کے ساتھ) قومِ شعیب کی بستی کا نام۔ اور ان میں سے دوسرا اسم شہر کا نام ہے اور پہلا اسم کورۃ (علاقہ) کا نام ہے۔ الحجر: قومِ ثمود کے منازل' شام کے اطراف اور وادی القریٰ کے نزدیک ہے۔ الاحقاف: حضر موت اور عمان کے مابین ریگستانی پہاڑ ہیں۔ ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ ملک شام کا ایک پہاڑ ہے۔ طور سینا: وہ پہاڑ ہے جس پر سے موسیٰؑ

---

[1] بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ ایک قدیم نام ہے جو توریت و زبور میں آیا ہے۔ ملاحظہ ہو زبور کا باب ۸۴ آیت ۵،۶۔ اس کے الفاظ ہیں "مبارک ہے وہ انسان جس میں قوت تجھ سے ہے' ان کے دل میں تیری راہیں ہیں' وہ بکا کی وادی میں گزرتے ہوئے اسے ایک کنواں بناتے' پہلی برسات اسے برکتوں سے ڈھانپ لیتی"۔ اس میں بکا سے وہی "بکہ" مراد ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہے "اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیْ بِبَکَّۃَ" اور کنوئیں سے وہی حفر زمزم مراد ہے جسے حضرت ہاجرہ نے بنایا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ گھر' خانہ یا مکان کے معنی میں آتا ہے جیسے بَعْلَبَکّ ایک مشہور شہر کا نام ہے وہاں بعل دیوتا کا مندر تھا۔ بعل کے معنی سردار یا آقا سورج دیوتا یا مشتری کا نام تھا اسی کے نام پر وہ شہر بعلبک کہلا۔ مصحح

کو باری تعالیٰ نے پکارا تھا۔ الجودی: یہ الجزیرہ میں ایک پہاڑ ہے[1]۔ طویٰ: ایک وادی کا نام ہے جیسا کہ ابن ابی حاتم نے اُس کی روایت ابن عباسؓ سے کی ہے۔ اسی راوی نے دوسرے طریقے پر ابن عباسؓ ہی سے روایت کی ہے کہ ''اس وادی کا نام طویٰ اس وجہ سے رکھا گیا کہ موسیٰؑ نے اس کو رات کے وقت طے کیا تھا۔ حسن سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا یہ وادی فلسطین میں ہے۔ اس کو طویٰ اس لئے کہا گیا کہ یہ دو مرتبہ مقدس کی گئی۔ بشر بن عبید سے نقل کیا گیا ہے کہ ''یہ سرزمین ایلہ کی ایک وادی ہے جو کہ دو مرتبہ برکت کے ساتھ طے ہوئی۔ الکہف: ایک پہاڑ میں تراشا ہوا گھر ہے۔ الرقیم: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کعبؓ نے یہ بات بیان کی ہے کہ رقیم اس قریہ کا نام ہے جہاں سے اصحابِ کہف نکلے تھے۔ عطیہ سے مروی ہے کہ الرقیم ایک وادی ہے''۔ سعید بن جبیر سے بھی اسی طرح کا قول نقل کیا گیا ہے۔ عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا الرقیم ایک وادی ہے عقبان اور ایلہ کے مابین فلسطین سے ورلی طرف''۔ قتادہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا رقیم اُس وادی کا نام ہے جس میں کہف (غار) واقع ہے۔ انس بن مالک سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ''رقیم کتے کا نام ہے''۔ (اصحابِ کہف کے کتے کا) العرم: ابن ابی حاتم نے عطاء سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ عرم ایک وادی کا نام ہے۔ حرد: السدی نے بیان کیا ہے کہ ہم کو معلوم ہوا ہے کہ ایک قریہ کا نام حرد ہے''۔ اس روایت کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔ الصریم: ابن جریر نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ''یہ ملک یمن میں ایک سرزمین ہے اور اس کا نام یہی رکھا گیا ہے''۔ قٓ: ایک پہاڑ جو زمین کے گرد محیط ہے (کوہِ قاف)[2] الجرز: کہا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کا نام ہے۔ الطاغیہ: کہا گیا ہے کہ اس مقام کا نام ہے جہاں قومِ ثمود ہلاک کی گئی تھی۔ ان دونوں باتوں کو الکرمانی نے بیان کیا ہے۔ قرآن میں آخرت کے مکانوں میں سے حسبِ ذیل نام آئے ہیں فردوس: جنت کی سب سے اعلیٰ جگہ ہے۔ علیون: کہا گیا ہے کہ یہ جنت میں سب سے اعلیٰ جگہ ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کتاب کا نام ہے جس میں دونوں جہان کے صالح لوگوں کے اعمال تحریر ہیں۔ الکوثر: جیسا کہ حدیثوں میں آیا ہے جنت کی ایک نہر کا نام ہے سلسبیل اور تسنیم جنت کے دو چشمے ہیں۔ سجین: کفار کی روحوں کی قرارگاہ کا نام ہے۔ صعود: جہنم کے ایک پہاڑ کا نام ہے جیسا کہ ترمذی میں ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ غیّ' آثام' موبق' سعیر' ویل' سائل' اور سحق: جہنم کی وادیاں (ندیاں) ہیں' اُن میں پیپ بہتی ہے۔ ابن ابی حاتم نے انس بن مالکؓ سے قولہ تعالیٰ ''وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا'' کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''موبق جہنم میں ایک کچ لہو کی ندی ہے اور قولہ تعالیٰ ''مَوْبِقًا'' کے بارہ میں عکرمہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا ''وہ دوزخ میں ایک ندی ہے''۔ حاکم نے اپنی مستدرک میں ابن مسعود سے قولہ تعالیٰ ''فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا'' کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''یہ جہنم میں ایک وادی (ندی) ہے ترمذی وغیرہ نے خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''ویل جہنم کی ایک ندی ہے۔ کافر اُس میں اُن کی تہ

---

[1] یہاں الجزیرہ سے مراد شہر جزیرۂ ابن عمر ہے جسے حضرت حسن ابن عمر بن الخطاب نے ۱۹۶ھ میں قائم کیا تھا۔ یہ شام میں دریائے دجلہ کے کنارے واقع ہے۔ کوہِ جودی اس شہر کے شمال مشرق میں ہے تقریباً ۴۰ کلومیٹر دور۔ مصحح

[2] یہ قدیم عربوں کا خیال ہے وہ دنیا کو قرص کی مانند گول سمجھتے تھے۔ مصحح

تک پہنچنے سے قبل چالیس سال تک غوطے کھاتا نیچے کو ہی چلا جائے گا۔ ابن المنذر نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''ویل'' جہنم میں کچ لہو کی ایک ندی ہے۔ ابن ابی حاتم نے کعبؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے بیان کیا دوزخ میں چار ندیاں ہیں کہ اللہ پاک اُن میں اہلِ دوزخ کو عذاب دے گا۔ غلیظ' موبق' اثام اور غی۔ سعید بن جبیرؓ سے مروی ہے کہ ''سعیر جہنم میں ایک کچ لہو کی ندی ہے اور سحق بھی دوزخ کی ایک ندی ہے۔ ابوزید سے قولہ تعالیٰ ''سَاَلَ سائل'' کے بارہ میں روایت ہے کہ وہ جہنم کی ندیوں میں سے ایک ندی ہے اور اس کو سائل کہتے ہیں۔ الفلق: جہنم میں ایک اندھا کنواں ہے۔ ایک مرفوع حدیث میں جس کی تخریج ابن جریر نے کی ہے یہی آیا ہے۔ یحموم: سیاہ دھوئیں کا نام ہے۔ اس کی روایت حاکم نے ابن عباسؓ سے کی ہے۔ قرآن میں جگہوں کی طرف منسوب حسبِ ذیل اسماء ہیں الاُمّی: کہا گیا ہے کہ یہ اُم القریٰ کی طرف منسوب[1] ہے۔ عبقری: کہا گیا ہے کہ یہ عبقر کی جانب منسوب ہے جو کہ جنوں کی ایک جگہ ہے اور ہر ایک نادر چیز اُسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ السامری: بیان کیا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کی طرف منسوب ہے جس کا نام سامرون بتایا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کا نام سامرہ ہے۔ العربی: اس کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ عربۃ کی جانب منسوب ہے اور وہ اسماعیلؑ کے گھر کا صحن (پیش خانہ اور آنگن) تھا جس کے بارہ میں کسی شاعر نے کہا ہے ۔

وَعَـــرْبَةُ اَرْضٍ مَـــا يَحِـــلُّ حَـــرَامَهَـــا

مِـــنَ النَّـــاسِ اِلَّا الـــلَّـــوْ ذَعِـــيُّ الْحُلَاحِـــلُ

''اور اس زمین کے میدان کی قسم ہے جس کے حرم میں بجز اوذی الحلاحل کے اور کوئی آدمی نہیں داخل ہوسکتا''۔

شاعر نے لوذی الحلاحل سے یہاں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مراد لیا ہے۔ قرآن میں کواکب (ستاروں) کے ناموں میں سے شمس' قمر' طارق اور شعریٰ آئے ہیں۔

فائدہ بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں پرندوں کی جنسوں میں سے دس اجناس کا نام ذکر فرمایا ہے اَلسَّلْوٰی (لوا) اَلْبَعُوْضُ (مچھر) اَلذُّبَابُ (مکھی) اَلنَّحلُ (شہد کی مکھی) اَلْعَنْکَبُوْتَ (مکڑی) اَلْجَرَادُ (ٹڈی) اَلْهُدْهُدُ (ہدہد) اَلْغُرَابُ (کوا) اَبَابِیْل (جھنڈ کے جھنڈ) اور نَمَلُ (چیونٹی) کیونکہ نمل پرندوں میں سے ہے جس کی وجہ اللہ پاک کا سلیمان علیہ السلام کے بارہ میں ''وَعُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ'' [2] ارشاد فرمایا ہے اور سلیمانؑ نے نمل کا کلام سمجھ لیا تھا (لہٰذا اس دلیل سے نمل کا پرندوں میں سے ہونا معلوم ہوا) ابن ابی حاتم نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ہے کہ وہ نملہ (چیونٹی) جس کی بات سلیمانؑ نے سمجھ لی تھی پروں دار تھی''۔

فصل: کنیتوں کی قسم سے قرآن کریم میں بجز ابی لہب کے اور کوئی کنیت نہیں وارد ہوئی ہے۔ ابی لہب کا نام عبدالعزیٰ تھا اسی واسطے وہ ذکر نہیں ہوا۔ کیونکہ اُس کا نام شرعاً حرام ہے۔ کہا گیا ہے کہ کنیت کے وارد کرنے سے اس بات کی طرف

---

[1] اس لفظ کی تشریح خود قرآن مجید میں بایں الفاظ موجود ہے ''وَمِنْهُمْ اُمِّيُّوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ الْكِتٰبَ'' (ان میں سے بعض اَن پڑھ ہیں جو کتاب کا کچھ علم نہیں رکھتے) مص۔

[2] ترجمہ... ہمیں پرندوں کی بولی سکھائی گئی ہے۔

اشارہ کرنا مقصود تھا کہ وہ جہنمی ہے۔ اور وہ القاب جو کہ کلامِ الٰہی میں واقع ہوئے ہیں اُن میں سے یعقوبؑ کا لقب ''اسرائیل'' ہے۔ اس کے لفظی معنی ہیں عبداللہ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی صفوۃ اللہ (خدا کے برگزیدہ) ہیں۔ اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں "سرِیُّ اللّٰہ" کیونکہ جس وقت انہوں نے ہجرت کی ہے اُس وقت وہ رات میں سفر کرتے تھے۔ ابن جریر نے عمیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اسرائیل مثل تمہارے عبداللہ کہنے کے ہے۔ اور عبداللہ بن حمید نے اپنی تفسیر میں ابی مجلز سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا یعقوبؑ ایک کشتی گیر شخص تھے۔ وہ ایک فرشتہ سے ملے اور اُس سے لپٹ پڑے چنانچہ فرشتہ نے اُن کو گرا لیا۔ اور ان کی دونوں رانوں پر دباؤ ڈالا۔ یعقوبؑ نے اپنی یہ کیفیت دیکھی اور معلوم کیا کہ فرشتہ نے اُن کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے تو انہوں نے (سنبھل کر) فرشتہ کو پچھاڑ لیا اور کہا اب میں تجھ کو اُس وقت تک نہ چھوڑوں گا جب تک کہ تو میرا کوئی نام نہ رکھے۔ لہٰذا فرشتہ نے اُن کو اسرائیل کے نام سے موسوم کیا''۔ ابو مجلز نے کہا ہے'' کیا تم اس بات کا خیال نہیں کرتے کہ اسرائیل فرشتوں کے ناموں میں سے ہے۔ اس نام کے تلفظ میں کئی لغتیں آئی ہیں جن میں سب سے زیادہ مشہور اس کو ہمزہ کے بعد حرف یا اور لام کے ساتھ بولنا ہے۔ اور اس کی قرأت اسرائیل بغیر ہمزہ کے بھی کی گئی ہے۔

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ قرآن میں یہودیوں کو محض یا بنی اسرائیل ہی کہہ کر مخاطب بنایا گیا ہے اور یا بنی یعقوب کے ساتھ اُن کو خطاب نہیں کیا گیا۔ اس میں ایک نکتہ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ لوگ خدا تعالیٰ کی عبادت کرنے کے ساتھ مخاطب بنائے گئے اور اُن کو پند و نصیحت کرنے اور غفلت سے چونکانے کے لئے اُنہیں اُن کے اسلاف (بزرگوں) کا دین یاد دلایا گیا۔ لہٰذا وہ ایسے نام سے موسوم کئے گئے جس میں خدا تعالیٰ کی یاد دہانی موجود ہے کیونکہ اسرائیل ایسا اسم ہے جو کہ تاویل میں اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہے۔ اور جب کہ پروردگارِ عالم نے ابراہیم علیہ السلام سے ان کے عطا فرمانے اور اُنہیں ان کے بشارت دینے کا ذکر فرمایا ہے وہاں اُن کا نام یعقوبؑ ہی لیا ہے۔ اور اس موقع پر یعقوبؑ کا کہنا اسرائیل کہنے سے اولیٰ تھا کیونکہ وہ ایک ایسی موہبت تھے جو کہ دوسرے بُعد میں آنے والے کے بعد تھے۔ اور اس لئے اُن کے واسطے ایسے اسم کا ذکر کرنا زیادہ مناسب ٹھہرا جو کہ تعقیب (بعد میں آنے) پر دلالت کرے۔

اور منجملہ اُنہی القاب کے جن کا وقوع قرآن میں ہوا ہے'' المسیح بھی ایک لقب ہے۔ یہ عیسیٰؑ کا لقب ہے اور اس کے معنی کے بارہ میں کئی قول آئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں صدیق۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جس کے قدم اخمص (تلوے گہرے) نہ ہوں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کسی مریض پر ہاتھ نہ پھیرے مگر یہ کہ اُس کو خدا تعالیٰ تندرست بنا دے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ''جمیل'' اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کہ زمین کو مسح یعنی قطع (طے) کرے اور اس کے سوا دوسری باتیں بھی کہی گئی ہیں۔ الیاس کہا گیا ہے کہ یہ ادریس علیہ السلام کا لقب ہے۔ ابن ابی حاتم نے سند حسن کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا'' الیاس ہی ادریس اور اسرائیل ہی یعقوب ہیں''۔ اور اُن کی قرأت میں آیا ہے" اِنَّ اِدْرَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ" "سَلَامٌ عَلٰی اِدْرَاسِیْنَ" اور اُبی رضی اللہ عنہ کی قرأت میں "وَاِنَّ اِبْلِیْسَ. سَلَامٌ عَلٰی اِبْلِیْسَ" آیا ہے۔

ذوالکفل کہا گیا ہے کہ یہ الیاسؑ کا لقب ہے اور یہ اقوال بھی آئے ہیں کہ یوشعؑ کا لقب ہے بقول بعض الیسعؑ کا

لقب ۔ اور بقول بعض زکریا علیہ السلام کا لقب ہے ۔ اور منجملہ القاب کے نوحؑ بھی لقب ہے اُن کا نام عبد الغفار تھا اور لقب نوح پڑ گیا ۔ اس لئے کہ وہ اپنے خدا کی فرمانبرداری میں اپنے نفس پر بہت کثرت سے نوحہ کیا کرتے تھے ۔ اور اس بات کی روایت ابن ابی حاتم نے یزید الرقاشی سے کی ہے ۔

ازانجملہ ذوالقرنین ہے ۔ اس کا نام اسکندر تھا ۔ اور کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن ضحاک بن سعد نام تھا ۔ اور ایک قول میں ''منذرین ماء السماء'' اور دوسرے قول میں ''صعب بن قرین بن الہمال'' بھی اسی کا نام بیان ہوا ہے ۔ ان دونوں اقوال کو ابن عسکر نے بیان کیا ہے ۔ اس کا لقب ذوالقرنین اس لئے پڑ گیا کہ وہ زمین کی دونوں شاخوں یعنی مشرق و مغرب تک پہنچ گیا تھا ۔ اور کہا گیا ہے اس لئے کہ وہ فارس اور روم کا مالک ہوا تھا ۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر پر دو سینگیں یعنی چوٹیاں تھیں ۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کے دو سونے کی سینگیں تھیں ۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر پر دونوں پہلو تانبے کے تھے ۔ اور کہا ہے کہ اُس کے سر پر دو چھوٹی چھوٹی سینگیں تھیں جن کو عمامہ مخفی رکھتا تھا ۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کی ایک سینگ پر مارا گیا اور وہ مر گیا ۔ پھر اللہ پاک نے اُس کو دوبارہ زندہ کر دیا ۔ لہٰذا لوگوں نے اس کی دوسری سینگ پر ضرب لگائی اور کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا ماں باپ دونوں کی طرف سے عالی نسب ہونا تھا ۔ اور یہ قول بھی مذکور ہے کہ اُس کے زمانہ میں دو قرن آدمیوں کے گزر گئے تھے ۔ اور وہ اتنی مدت تک برابر زندہ رہا تھا ۔ لہٰذا اس لقب سے ملقب ہوا ۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُسے علم ظاہر اور علمِ باطن دونوں علوم عطا ہونے کی وجہ سے یہ لقب ملا ۔ اور اُس کے نور اور ظلمت دونوں میں داخلہ کو بھی اس لقب کا سبب قرار دیا گیا ہے ۔

فرعون: اس کا نام ولید بن مصعب اور اُس کی کنیت باختلافِ اقوال ۔ ابو العباس' یا ابو الولید اور یا ابو مرۃ تھی ۔ اور کہا گیا ہے کہ فرعون شاہانِ مصر کا عام لقب ہے ۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا ''فرعون فارس کا باشندہ اور شہر اصطخر کے لوگوں میں سے تھا اور تبع کہا گیا ہے کہ اس کا نام ''سعد بن ملکی کرب'' تھا ۔ اور تبع کے نام سے یوں موسوم ہوا کہ اُس کے تابع لوگ بکثرت تھے ۔ اور ایک قول یہ ہے کہ تبع شاہانِ یمن کا عام لقب تھا اُن میں سے ہر شخص تبع کہلایا یعنی اپنے پیش رو کے بعد آنے والا جیسے کہ خلیفہ وہ شخص کہلاتا ہے جو کہ دوسرے کی جگہ پر بیٹھتا ہے ۔

نوع ستّر

مبہماتِ قرآن

اس بارہ میں سب سے پہلی سُہیلی ۔ پھر ابن عساکر اور بعدہ قاضی بدر الدین بن جماعۃ نے مستقل کتابیں تالیف کی ہیں ۔ اور میری بھی اسی نوع میں ایک لطیف کتاب موجود ہے جو کہ باوجود اپنے حجم میں بے حد چھوٹی ہونے کے ان تمام مذکورہ بالا کتابوں کے فوائد کی مع دوسری زائد باتوں کے بھی جامع ہے ۔ سلف صالحین میں بعض اصحاب ایسے تھے جو اس بات کی جانب نہایت توجہ رکھتے تھے اور ان کے حل کرنے کی سخت کاوش میں مصروف رہتے تھے ۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ میں نے

قولہ تعالیٰ "اَلَّذِیْ خَرَجَ مِنْ بَیْتِہٖ مُھَاجِرًا اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ ثُمَّ اَدْرَکَہُ الْمَوْتُ" کی تفسیر چو۔ سال تک تلاش کی اور اس کے درپے رہا۔ قرآن میں ابہام آنے کے کئی ایک سبب ہیں۔ ایک سبب یہ ہے کہ دوسری جگہ اس چیز کا بیان ہو چکنے کے باعث بار بار اس کے بیان سے استغنا ہو جاتی ہے۔ مثلاً اللہ پاک کا قول "صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ" اب یہاں یہ بات گول مول رکھی گئی کہ آخر وہ کون لوگ ہیں جن پر خدا تعالیٰ نے انعام فرمایا ہے۔ مگر اس کا بیان قولہ تعالیٰ "مَعَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ مِنَ النَّبِیّٖنَ وَالصِّدِّیْقِیْنَ وَالشُّھَدَاءِ وَالصّٰلِحِیْنَ" میں ہو چکا ہے۔

دوسرا سبب ابہام کا یہ ہے کہ وہ بات اپنے مشہور ہونے کی وجہ سے متعین ہو گئی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقُلْنَا یٰاٰدَمُ اسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّۃَ" کہ یہاں خدا تعالیٰ نے "حواء" نہیں فرمایا جس کی وجہ یہ ہے کہ آدم کے کوئی دوسری بیوی ہی نہ تھی۔ یا قولہ تعالیٰ "اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْ حَآجَّ اِبْرٰھِیْمَ فِیْ رَبِّہٖ" کہ یہاں نمرود مراد ہے۔ اور اس کا بیان اس لئے نہیں کیا کہ ابراہیمؑ کا نمرود کی طرف رسول بنا کر بھیجا جانا مشہور امر ہے اور کہا گیا ہے کہ اللہ پاک نے قرآن میں فرعون کا ذکر اس کے نام کے ساتھ کیا ہے۔ اور نمرود کا نام کہیں نہیں لیا۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فرعون بہ نسبت نمرود کے زیادہ تیز فہم اور زیرک تھا۔ جیسا کہ اُس کے اُن جوابوں سے عیاں ہوتا ہے جو اُس نے موسیٰ علیہ السلام کو اُن کے سوالات پر دیئے تھے۔ اور نمرود سخت کند ذہن اور ٹھس تھا اسی سبب سے اُس نے زبان سے یہ کہا کہ میں ہی زندہ کرتا اور مارتا ہوں۔ اور پھر عملاً اس کو یوں ثابت کیا کہ ایک غیر واجب القتل شخص کو قتل اور دوسرے گردن زدنی کو رہا اور معاف کر دیا۔ اور یہ بات اُس کی حد درجہ کی کند ذہنی پر دلالت کرتی ہے۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر کیا جاتا ہو اُس کی عیب پوشی مقصود ہوتی ہے تاکہ یہ طریقہ اُس کو برائی کی طرف سے پھیرنے میں زیادہ ابلغ اور موثر ثابت ہو جیسے اللہ پاک نے فرمایا ہے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یُّعْجِبُکَ قَوْلُہٗ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا......" وہ شخص اخنس بن شریق تھا اور بعد میں وہ بہت اچھا مسلمان ہوا۔

چوتھا سبب یہ ہوتا ہے کہ اُس مبہم چیز کے متعین بنانے میں کوئی بڑا فائدہ نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اَوْ کَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَۃٍ" اور قولہ تعالیٰ "وَاسْاَلْھُمْ عَنِ الْقَرْیَۃِ"

پانچواں سبب اُس چیز کے عموم اور اُس کے خاص نہ ہونے پر تنبیہ ہوا کرتی ہے یوں کہ بخلاف اس کے اگر اُس کی تعیین کر دی جاتی تو اُس میں خصوصیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّخْرُجْ مِنْ بَیْتِہٖ مُھَاجِرًا".

چھٹا سبب یہ ہوتا ہے کہ بغیر نام لئے ہوئے محض وصفِ کامل کے ساتھ مذکور موصوف کی تعظیم کی جائے جیسے "وَلَا یَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ". "وَالَّذِیْ جَآءَ بِالصِّدْقِ". "وَصَدَّقَ بِہٖ اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِہٖ" بحالیکہ ان سب جگہوں میں سچا دوست ہی مراد ہے۔

اور ساتواں سبب وصف ناقص کے ساتھ تحقیر کا قصد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ شَانِئَکَ ھُوَ الْاَبْتَرُ".

تنبیہ زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے کہ ایسے مبہم کی تلاش اور کرید نہ کرنی چاہئے جس کے علم کی نسبت خدائے پاک نے فرما دیا ہو کہ اُسے وہی سبحانہ وتعالیٰ جانتا ہے۔ جیسے کہ ارشاد ہوا ہے "وَاٰخَرِیْنَ مِنْھُمْ لَا تَعْلَمُوْنَھُمْ اَللّٰہُ یَعْلَمُھُمْ". زرکشی کہتا ہے اور اُس شخص کی حالت پر سخت تعجب آتا ہے جس نے جرأت کر کے یہ کہہ دیا ہے کہ وہ لوگ (جن کا

ذکر اس آیت میں ہوا ہے) قبیلہ قریظہ والے ہیں۔ یا جنوں کی قوم میں سے''۔ اور میں کہتا ہوں کہ آیت میں کوئی ایسی بات نہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ اُن لوگوں کی جنس بھی نہ معلوم ہو سکے گی۔ بلکہ یہاں پر محض اُن کے اعیان (خاص ذاتوں) کے علم کی نفی کی گئی ہے۔ اور اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ اُن کے قریظہ یا قوم جن سے ہونے کا علم اُس نفی کے منافی پڑے۔ اور خداوند پاک کا یہ قول اس کے اس قول کی نظیر ہے جو کہ باری تعالیٰ نے منافقین کے بارہ میں فرمایا ہے "وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ" کہ یہاں محض ان لوگوں کے اعیان (خاص ذاتوں) کا علم منفی قرار پایا ہے۔ پھر اُن کے بارہ میں یہ قول کہ وہ قریظہ کے لوگ تھے۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد سے نقل کیا ہے اور یہ قول کہ وہ لوگ قوم جن سے ہیں ابن ابی حاتم ہی نے اُس کو بھی عبداللہ بن غریب کی حدیث سے روایت کیا ہے اور عبداللہ مذکور نے وہ حدیث اپنے باپ غریب کے واسطے سے مرفوعاً عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روایت کی ہے۔ لہٰذا جس نے اُن لوگوں کو قریظہ یا جنات سے قرار دیا ہے اُس نے کوئی گستاخی نہیں کی۔

فصل معلوم کرنا چاہئے کہ علم مبہمات کا مرجع محض نقل ہے اور رائے کو اُس میں دخل دینے کی مطلق گنجائش نہیں۔ اور چونکہ اس فن میں تالیف کی ہوئی کتابوں اور تمام تفاسیر میں صرف مبہمات کے نام اور اُن کے بارہ میں جو اختلاف ہے وہ بغیر کسی ایسے مستند بیان کے جس کی طرف رجوع ہو سکے اور بلا کسی اس طرح کی نسبت کے جس پر اعتماد کیا جائے' مذکور تھے۔ اس لئے میں نے اس فن میں ایک خاص کتاب تالیف کی اور اُس میں ہر ایک قول کی نسبت اُس کے کہنے والے کی طرف ذکر کر دی ہے۔ اور بتا دیا کہ وہ قائل صحابہؓ' تابعین اور تبع تابعین میں سے ہے یا اُن کے سوا اور لوگوں میں سے۔ اور پھر ان اقوال کی نسبت اُن صاحب کتاب لوگوں کی طرف بھی کر دی ہے جنہوں نے اپنی اسانید سے وہ اقوال روایت کئے ہیں اور میں نے اس بات کو بھی بیان کر دیا ہے کہ کسی روایت کی سندیں صحیح اور کسی کی اسانید غلط ہیں۔ اس لحاظ سے وہ کتاب مکمل اور اپنی نوع میں اپنی آپ ہی نظیر ہو گئی ہے۔ میں نے اُس کتاب کی ترتیب قرآن کی ترتیب پر رکھی ہے۔ اور یہاں میں اُس میں محض اہم باتیں نہایت وجیز عبارت میں نسبت اور تخریج کو بیشتر صورتوں میں بخیال اختصار ترک کر کے بیان کئے دیتا ہوں۔ اُن کی تفصیل اور سند وغیرہ کا حوالہ اُسی کتاب (مذکور) پر منحصر رکھتا ہوں۔ اور میں ان مبہمات کی ترتیب دو قسموں پر کرتا ہوں جو حسب ذیل ہیں:

قسم اوّل اُن الفاظ کے بیان میں جو کہ ایسے مرد' یا عورت' یا فرشتہ' یا جنی' یا مثنیٰ' یا مجموع کے لئے بطور ابہام وارد ہوئے ہیں کہ اُن سبھوں کے نام معلوم ہو چکے ہیں۔ یا من موصولہ اور الَّذِی موصولہ کے ساتھ ابہام ہونے کا بیان ہے جو کہ عموم کے ارادہ سے نہیں آئے ہیں۔ اور ان کی مثالیں ذیل میں درج ہوتی ہیں۔ قولہ تعالیٰ "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" وہ آدم علیہ السلام ہیں۔ "وَزَوْجُهُ" حواء الف ممدودہ کے ساتھ اور اُن کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ ایک جاندار یعنی آدم علیہ السلام کے جسم سے پیدا کی گئی تھیں۔ "وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا" مقتول کا نام عامیل تھا۔ "وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ" وہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ "وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ" وہ اسماعیل اور اسحاق ہیں اور مان' زمران' سرخ' نفشِ' نفشان' امیم' کیسان' سورح' لوطان۔ نافش۔ اَلْأَسْبَاطِ یعقوب کی اولاد بارہ آدمی یوسف' روبیل' شمعون' لادی' یہودا' دانی' تفتانی (حذف فا اور تا کے ساتھ) کاذیا شر' ایشاجر' رایلون' اور بنیامین۔ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ" وہ اخنس بن شریق

ہے۔ اور وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْرِیْ نَفْسَهٗ وہ صہیب ہیں۔ اِذْ قَالُوْا لِنَبِيٍّ لَّهُمُ وہ شمویل ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ شمعون۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ یوشع علیہ السلام ہیں۔ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللّٰهُ مجاہد نے کہا کہ وہ موسیٰ ہیں۔ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ اسی راوی نے کہا ہے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اَلَّذِیْ حَاجَّ اِبْرَاهِيْمَ فِیْ رَبِّهٖ وہ نمرود بن کنعان ہے۔ اَوْ كَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْيَةٍ وہ عزیز اور قول کے لحاظ سے ارمیاء اور کہا گیا ہے کہ حزقیل علیہ السلام تھے۔ اِمْرَاَةُ عِمْرَانَ اس کا نام حنہ بنت فاقوذ تھا۔ وَامْرَاَتِیْ عَاقِرٌ اس کا نام اشباع۔ یا اشیع بنت فاقوذ تھا۔ "مُنَادِيًا يُّنَادِیْ لِلْاِيْمَانِ" وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ الطاغوت ابن عباس کا بیان ہے کہ وہ کعب بن الاشرف ہے۔ اس روایت کی تخریج احمد نے کی ہے۔ وَاِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَّيُبَطِّئَنَّ اس سے عبداللہ بن اُبی مراد ہے۔ "وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ اَلْقٰی اِلَيْكُمُ السَّلٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا" وہ عامر بن الاضبط اشجعی تھا۔ اور کہا گیا کہ وہ مرداس تھا۔ اور اس بات کے کہنے والے چند مسلمان تھے کہ از انجملہ ابوقتادہ اور محلم بن جثامہ بھی تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ جس شخص نے یہ بات زبان سے کہی وہ محلم ہی تھا۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ محلم ہی نے اُس کو قتل بھی کیا تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اس کے قاتل مقداد بن الاسود تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اسامۃ بن زید رضی اللہ عنہ نے اُس کو قتل کیا تھا۔ "وَمَنْ يَّخْرُجْ مِنْ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَی اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ" وہ شخص ضمرۃ بن جندب تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ ابن العیص اور ایک آدمی قبیلہ خزاعہ کا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ابوضمرۃ بن العیص تھا۔ ایک قول میں اُس شخص کا نام سبرہ بتایا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ شخص خالد بن حزام نامی تھا۔ اور یہ قول حد درجہ کا غریب ہے۔ "وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَیْ عَشَرَ نَقِيْبًا" وہ بارہ نقیب یہ تھے شموع بن زکور روبیل کی اولاد سے۔ شوقط بن حوری شمعون کی اولاد سے۔ سحالب بن یوفنا یہوذا کی اولاد سے۔ بعورک بن یوسف اشاجرہ کے سبط سے۔ یوشع بن نون افرائیم بن یوسف علیہ السلام کی اولاد سے یلطی بن روفو بنیامین کی نسل سے۔ کرابیل بن سوری زبالوں کی اولاد سے۔ لدبن سوساس منشا بن یوسف کی اولاد سے۔ عمائیل بن کسل دان کی اولاد سے۔ ستور بن میخائیل اشیر کی نسل سے۔ یوحنا بن وقوسی نفتال کی اولاد سے۔ اور ال بن موخا کا ذلو کی نسل سے۔ قَالَ رَجُلَانِ وہ دونوں کہنے والا یوشع اور سحالب تھے۔ نَبَاَ ابْنَیْ اٰدَمَ وہ دونوں قابیل اور ہابیل تھے اور ہابیل ہی مقتول بھائی تھا۔ "اَلَّذِیْ اٰتَيْنَاهُ اٰيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا" وہ بلعم اور کہا جاتا ہے کہ بلعام بن اوبر اور کہا جاتا ہے کہ باعر۔ اور کہا جاتا ہے کہ باعور تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ امیہ بن ابی الصلت تھا۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ صیفی بن الراہب تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ فرعون تھا۔ اور یہ روایت سب روایتوں سے غریب تر ہے۔ "وَاِنِّیْ جَارٌ لَّكُمْ" اس سے سراقۃ بن جشعم کو مراد لیا گیا ہے "فَقَاتِلُوْا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ قتادہ نے بیان کیا ہے کہ وہ لوگ ابوسفیان، ابوجہل، امیہ بن خلف، سہیل بن عمرو اور عتبہ بن ربیعہ تھے۔ "اِذْ يَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ" وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ تھے۔ "وَفِيْكُمْ سَمّٰعُوْنَ لَهُمْ" مجاہد نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبداللہ بن ابی سلول۔ رفاعۃ التابوت اور اوس بن قیظی تھے۔ "وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّیْ" وہ کہنے والا جد بن قیس تھا۔ "وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّلْمِزُكَ فِی الصَّدَقَاتِ" وہ شخص ذوالخویصرہ تھا۔ اِنْ نَّعْفُ عَنْ طَآئِفَةٍ مِّنْكُمْ" وہ مخشی بن حمیر تھا۔ وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللّٰهَ ثعلبہ بن حاطب تھا۔ "وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ وہ سات آدمی تھے۔ ابو لبابہ اور اُس کے ساتھی لوگ اور قتادہ نے کہا ہے کہ وہ سات شخص انصار کے گروہ سے تھے۔ ابولبابہ، جد بن قیس، حرام، اوس، کزدم اور مرداس۔ وَاٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ وہ لوگ ہلال بن امیہ، مرارۃ بن الربیع اور کعب بن مالک تھے۔ اور یہی وہ تینوں

شخص ہیں جو کہ شرکت جنگ سے روک کر مدینہ میں چھوڑ دیئے گئے تھے۔ "وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا" ابن اسحٰق نے کہا ہے کہ بارہ آدمی انصار میں سے تھے حرام بن خالد ثعلبہ بن حاطب ہزال بن امیہ معتب بن قشیر ابوحبیبۃ بن الازعر۔ عباد بن حنیف جاریۃ بن عامر اور اُس کے دونوں بیٹے مجمع اور زید۔ نبتل بن الحارث۔ بحرج اور بجاد بن عیمان۔ اور ودیعۃ بن ثابت "لِمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ" وہ ابو عامر الراہب تھا۔ "اَفَمَنْ كَانَ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّهٖ" وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ "وَيَتْلُوْهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ" وہ جبریل علیہ السلام۔ اور کہا گیا ہے کہ قرآن۔ اور کہا گیا ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ اور کہا گیا ہے کہ علی رضی اللہ عنہ ہیں۔ "وَنَادٰى نُوْحُ نِ ابْنَهٗ" اس لڑکے کا نام کنعان اور کہا گیا ہے کہ یام تھا۔ وَامْرَاَتُهٗ قَآئِمَةٌ بی بی کا نام سارہ تھا۔ بَنَاتِ لُوْطٍ ریثا اور رغوثا۔ يُوْسُفَ وَاَخُوْهُ بنیامین یوسف علیہ السلام کے حقیقی بھائی مراد ہیں۔ "قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ" وہ روبیل۔ اور کہا گیا ہے کہ یہوذا اور کہا گیا ہے کہ شمعون تھا۔ "فَاَرْسَلُوْا وَارِدَهُمْ" اس کا نام مالک بن ذعر تھا۔ "وَقَالَ الَّذِى اشْتَرَاهُ وہ قطفیر یا اطیفیر تھا۔ "لِاِمْرَاَتِهٖ" وہ عورت راعیل۔ اور کہا گیا ہے کہ زلیخا تھی۔ "وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ" وہ دونوں محلث اور بنوء تھے اور بنوء ہی ساقی تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کے نام راشان اور مرطش تھے۔ اور ایک قول ہے کہ اُن کے نام تھے سبرہم اور سرہم۔ اَلَّذِىْ ظَنَّ اَنَّهٗ نَاجٍ وہ ساقی (شراب پلانے والا) تھا۔ عِنْدَ رَبِّكَ وہ آقا بادشاہ ریان بن الولید تھا۔ "بِاَخٍ لَّكُمْ" وہ بھائی بنیامین تھا۔ اور اُسی کا ذکر سورہ میں مکرر آیا ہے۔ "فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّهٗ" برادرانِ یوسف علیہ السلام نے یوسفؑ کو مراد لیا تھا۔ "قَالَ كَبِيْرُهُمْ" وہ شمعون تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ روبیل۔ "اٰوٰۤى اِلَيْهِ اَبَوَيْهِ" وہ دونوں ان کے یوسفؑ کے باپ اور اُن کی خالہ لیا تھیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کی ماں تھیں جن کا نام راحیل تھا۔ وَعِنْدَهٗ عِلْمُ الْكِتٰبِ وہ عبداللہ بن سلام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ جبریلؑ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِىْ وہ اسماعیل علیہ السلام تھے۔ وَلِوَالِدَىَّ ابراہیم علیہ السلام کے باپ کا نام تارح تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ آزر اور ایک قول میں یا زر بیان ہوا ہے۔ اور اُن کی ماں کا نام ثانی تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ نوفا۔ اور کہا گیا ہے کہ لیوثا نام تھا۔ اِنَّا كَفَيْنٰكَ الْمُسْتَهْزِئِيْنَ سعید بن جبیر نے کہا ہے کہ وہ تمسخر کرنے والے پانچ شخص تھے۔ ولید بن المغیرۃ، عاصی بن وائل، ابوزمعۃ حارث بن قیس۔ اور اسود بن عبد یغوث۔ رَجُلَيْنِ اَحَدُهُمَآ اَبْكَمُ وہ گونگا اُسید بن ابی العیص تھا۔ وَمَنْ يَّاْمُرُ بِالْعَدْلِ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ مراد ہیں۔ اور كَالَّتِىْ نَقَضَتْ غَزْلَهَا ربطہ بنت سعید بن زید بن مناۃ بن تیم۔ اِنَّمَا يُعَلِّمُهٗ بَشَرٌ کفار نے اس بات کے کہنے سے عبد بن الحضرمی کو مراد لیا تھا۔ اور اُس کا نام مقیس تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو غلاموں یسار اور جبر کو مراد لیا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کی مراد شہر مکہ کے ایک آہن گر سے تھی جس کا نام بلعام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ مشرکین نے اس کہنے سے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو مراد لیا تھا۔ اَصْحٰبُ الْكَهْفِ تملیخا اور وہ اُن لوگوں کا سردار اور کہنے والا تھا کہ فَاْوٗا اِلَى الْكَهْفِ اور اُسی نے کہا تھا کہ رَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ اور تکسلمینا۔ جس نے کہا تھا کہ كَمْ لَبِثْتُمْ اور مرطوش، یراقش، ایونس، اویسطانس اور شلطیطوس۔ فَابْعَثُوْۤا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ تملیخا نے کہا تھا "مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ" وہ شخص عیینہ بن حصن تھا۔ "وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ" وہ دونوں آدمی تملیخا اور وہی بہترین شخص تھا اور فطروس تھے۔ اور انہی دونوں شخص کا ذکر سورۃ الصافات میں آیا ہے۔ "قَالَ مُوْسٰى لِفَتٰىهُ" یوشع بن نون تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کا بھائی یثربی تھا۔ "فَوَجَدَا عَبْدًا" وہ خضر تھے اور اُن کا نام بلیا ہے "لَقِيَا غُلٰمًا" اُس لڑکے کا نام جیسون جیم کے ساتھ تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ حرف حا کے

ساتھ (یعنی حیسوں) تھا۔ "وَرَآءَ هُمْ مَلِكًا" وہ بادشاہ ہدد بن بدد تھا۔ "وَاَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ اَبَوَاهُ" باپ کا نام کازیرا اور ماں کا سہواء تھا۔ "لِغُلَامَيْنِ يَتِيْمَيْنِ" اُن دونوں کے نام اصرم اور صریم تھے۔ "فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا" کہا گیا ہے کہ پکارنے والے عیسیٰ تھے۔ اور ایک قول ہے کہ منادی جبریلؑ تھے۔ "وَيَقُوْلُ الْاِنْسَانُ" وہ اُبی بن خلف۔ اور بقول بعض اُمیہ بن خلف۔ اور ایک قول کے اعتبار سے ولید بن المغیرہ ہے۔ "اَفَرَاَيْتَ الَّذِيْ كَفَرَ" عاصی بن وائل ہے۔ "وَقَتَلْتَ مِنْهُمْ نَفْسًا" وہ قبطی شخص تھا جس کا نام قانون تھا۔ "اَلسَّامِرِيُّ" اس کا نام موسیٰ بن ظفر تھا۔ "مِنْ اَثَرِ الرَّسُوْلِ" وہ جبریل تھے۔ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّجَادِلُ نضر بن الحارث کا ذکر ہے۔ "هٰذَانِ خَصْمَانِ" شیخین نے ابی ذرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا یہ آیت حمزہ، عبداللہ بن الحارث۔ علی بن ابی طالب۔ عتبہ۔ شیبہ اور ولید بن عتبہ کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ "وَمَنْ يُّرِدْ فِيْهِ بِاِلْحَادٍ" ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ یہ آیت عبداللہ بن انیس کے بارہ میں نازل ہوئی۔ اَلَّذِيْ جَاءُوْ بِالْاِفْكِ" وہ لوگ حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ، مسطح بن اثاثہ۔ حمنہ بنت جحش اور عبداللہ بن ابی تھے۔ "وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ" ظالم سے یہاں عقبہ بن ابی معیط مراد ہے۔ لَمْ اَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيْلًا وہ امیۃ بن خلف۔ اور کہا گیا ہے کہ ابی بن خلف ہے۔ "وَكَانَ الْكَافِرُ" شعبی نے کہا ہے کہ وہ ابوجہل ہے۔ "اِمْرَاَةً تَمْلِكُهُمْ" اُس کا نام بلقیس بنت شراحیل تھا۔ "فَلَمَّا جَآءَ سُلَيْمَانَ" آنے والے کا نام منذر تھا۔ "قَالَ عِفْرِيْتٌ مِّنَ الْجِنِّ" اس کا نام تھا کوزن۔ اَلَّذِيْ عِنْدَهٗ عِلْمٌ وہ آصف بن برخیا سلیمان کے میرمنشی تھے اور کہا گیا ہے کہ ایک شخص ذوالنور نامی تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اُس شخص کا نام اسطوم تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ تملیخا اور ایک قول ہے کہ بلخ نام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام تھا ضبہ ابوالقبیلہ۔ اور ایک قول ہے کہ وہ جبریل تھے اور کہا گیا ہے کہ کوئی دوسرا فرشتہ تھا۔ اور یہ قول بھی آیا ہے کہ وہ خضرؑ تھے۔ "تِسْعَةُ رَهْطٍ" وہ لوگ رعمی، رعیم، ہرمی، ہریم، داب، صواب، رباب، مسطع اور قدار بن سالف (ناقۂ صالح کی کونچیں کاٹنے والا) تھے۔ فَالْتَقَطَهٗ اٰلُ فِرْعَوْنَ موسیٰ کو پانی میں سے نکالنے والے کا نام طابوس تھا۔ اِمْرَاَةُ فِرْعَوْنَ آسیہ بنت مزاحم۔ اُمِّ مُوْسٰى یوحانذ بنت یصہر بن لاوی۔ اور کہا گیا ہے کہ یوخا اور کہا گیا ہے کہ اباذخت نام تھا۔ "وَقَالَتْ لِاُخْتِهٖ" اُس بہن کا نام مریم۔ اور کہا گیا ہے کہ کلثوم تھا۔ "هٰذَا مِنْ شِيْعَتِهٖ" سامری۔ "وَهٰذَا مِنْ عَدُوِّهٖ اس کا نام تھا فالون۔ وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنْ اَقْصَى الْمَدِيْنَةِ يَسْعٰى وہ آلِ فرعون کا مومن شخص تھا جس کا نام سمعان تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ سمعون۔ اور بقول بعض جبرا اور ایک قول میں حبیب اور کہا گیا ہے کہ حرقیل نام تھا۔ اور اِمْرَاَتَيْنِ تَذُوْدَانِ اُن دونوں عورتوں کا نام لیا اور صفورا یا تھا اور صفوا یا ہی سے موسیٰ نے نکاح کیا اُن دونوں عورتوں کے باپ تھے شعیب علیہ السلام اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُن کے باپ تھے یثرون اور شعیب علیہ السلام کے برادرزادہ تھے۔ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهٖ لقمان کے فرزند کا نام باختلاف اقوال باراں (باء موحدہ کے ساتھ) وران ذانعم اور مشکم بیان کیا گیا ہے۔ مَلَكُ الْمَوْتِ زبان زد خلائق ہے کہ ملک الموت کا نام عزرائیل ہے۔ اور اسی بات کی روایت ابوالشیخ بن حبان نے وہب سے کی ہے۔ اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا اس آیت کا نزول علی بن ابی طالبؓ اور ولید بن عقبہ کے بارہ میں ہوا۔ "وَيَسْتَاْذِنُ فَرِيْقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ السدی کہتا ہے کہ وہ دو شخص بنی حارثہ میں سے تھے ابوعرانۃ بن اوس اور اوس بن قیظی۔ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ عکرمہ نے کہا اس آیت کے نزول کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نو بیبیاں موجود تھیں۔ عائشہؓ، حفصہ، اُم حبیبہ، سودہ، اُم سلمہ، صفیہ، میمونہ، زینب بنت جحش اور جویریہ رضی اللہ عنہم۔ اور حضور کی بیٹیاں

فاطمہؓ زینب، رقیہ اور ام کلثوم رضی اللہ عنہم تھیں۔ اَھْلَ الْبَیْتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ یعنی اہل بیت علی رضی اللہ عنہ فاطمہ رضی اللہ عنہا حسن رضی اللہ عنہ اور حسین رضی اللہ عنہ ہیں۔ اَلَّذِیْ اَنْعَمَ اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْہِ وہ زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ تھے۔ اَمْسِکْ عَلَیْکَ زَوْجَکَ وہ بی بی زینب بنت جحش تھیں۔ وَحَمَلَھَا الْاِنْسَانُ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ وہ حامل آدم علیہ السلام تھے۔ ''اَرْسَلْنَا اِلَیْھِمُ اثْنَیْنِ'' وہ دونوں شمعون اور یوحنا تھے۔ اور تیسرا شخص تھا بونس۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ تینوں شخص صادق، صدوق اور شلوم تھے۔ وَجَاءَ رَجُلٌ وہ صبیب نجار تھا۔ اَوَلَمْ یَرَ الْاِنْسَانُ وہ عاصی بن وائل ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ابی بن خلف۔ اور ایک قول ہے کہ امیہ بن خلف۔ فَبَشَّرْنٰہُ بِغُلٰمٍ وہ اسماعیل ہیں یا اسحاق۔ یہ دونوں مشہور قول ہیں۔ نَبَأُ الْخَصْمِ وہ دونوں متخاصم دو فرشتے تھے۔ کہا گیا ہے کہ وہ جبریلؑ اور میکائیلؑ تھے۔ جَسَدًا وہ شیطان ہے کہ اُس کو اُسید کہا جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام صخر۔ اور ایک قول کے اعتبار سے حبقیق نام ہے۔ مَسَّنِیَ الشَّیْطٰنُ نوف نے کہا ہے کہ وہ شیطان جس نے ایوب کو مَس کیا تھا اُس کو مسعط کہا جاتا ہے۔ وَالَّذِیْ جَآءَ بِالصِّدْقِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور کہا گیا ہے کہ جبریل۔ وَصَدَّقَ بِہٖ محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور کہا گیا ہے کہ ابوبکرؓ۔ اَلَّذَیْنِ اَضَلّٰنَا ابلیس اور قابیل۔ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْیَتَیْنِ عَظِیْمٌ اس سے ولید بن المغیرۃ شہر مکہ سے۔ اور مسعود بن عمرو الثقفی کو مراد لیا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ عروۃ بن مسعود طائف سے مراد لیا گیا ہے۔ ''وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْیَمَ مَثَلًا'' اس مثل کا مارنے والا عبداللہ بن الزبعری تھا۔ طَعَامُ الْاَثِیْمِ ابن جبیر نے کہا ہے کہ وہ ابوجہل ہے وَشَھِدَ شَاھِدٌ مِّنْ بَنِیْٓ اِسْرَآئِیْلَ وہ شخص عبداللہ بن سلام تھا۔ اُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ صحیح ترین قول اس بارہ میں یہ ہے کہ اولوالعزم رسول نوح علیہ السلام، ابراہیم علیہ السلام، موسیٰ علیہ السلام، عیسیٰ علیہ السلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ یُنَادِ الْمُنَادِیْ وہ منادی اسرافیلؑ ہیں۔ ضَیْفِ اِبْرٰھِیْمَ الْمُکْرَمِیْنَ عثمان بن محصن نے کہا ہے وہ چار فرشتے جبریل علیہ السلام، میکائیل علیہ السلام، اسرافیل علیہ السلام اور رفائیل علیہ السلام تھے۔ وَبَشَّرُوْہُ بِغُلٰمٍ الکرمانی نے کہا ہے تمام مفسرین نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ وہ فرزند اسحاق تھے۔ مگر مجاہد اختلاف کر کے کہتا ہے کہ وہ اسماعیلؑ تھے۔ شَدِیْدُ الْقُوٰی جبریلؑ اَفَرَاَیْتَ الَّذِیْ تَوَلّٰی وہ عاصی بن وائل۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ولید بن المغیرۃ ہے۔ یَدْعُ الدَّاعِ وہ اسرافیل ہوں گے۔ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُکَ وہ عورت خولہ بنت ثعلبہ تھی۔ فِیْ زَوْجِھَا اس کا شوہر اوس بن الصامت تھا۔ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ وہ آپ کی کنیز ماریہؓ تھیں۔ اَسَرَّ النَّبِیُّ اِلٰی بَعْضِ اَزْوَاجِہٖ وہ بی بی حفصہ تھیں۔ نَبَّاَتْ بِہٖ اُنہوں نے بی بی عائشہؓ کو اس راز سے خبردار کر دیا تھا۔ اِنْ تَتُوْبَا وَاِنْ تَظٰھَرَا وہ دونوں بیبیاں عائشہؓ اور حفصہؓ تھیں۔ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِیْنَ وہ دونوں ابوبکرؓ اور عمرؓ ہیں۔ اس روایت کی تخریج طبرانی نے کتاب اوسط میں کی ہے۔ اِمْرَاَتَ نُوْحٍ والعہ۔ وَامْرَاَتَ لُوْطٍ والہہ اور کہا گیا ہے کہ واعلہ تھا۔ وَلَا تُطِعْ کُلَّ حَلَّافٍ یہ آیت اسود بن عبد یغوث کے بارہ میں نازل ہوئی۔ اور کہا گیا ہے کہ اخنس بن شریق کے بارہ میں۔ اور ایک قول ہے کہ ولید بن المغیرۃ کے حق میں اتری تھی۔ سَاَلَ سَآئِلٌ وہ نضر بن الحارث تھا۔ رَبِّ اغْفِرْلِیْ وَلِوَالِدَیَّ ان کے باپ کا نام لمک بن متوشلخ۔ اور اُن کی ماں کا نام محا بنت انوش تھا۔ سَفِیْھُنَا وہ ابلیس ہے۔ ذَرْنِیْ وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِیْدًا وہ ولید بن مغیرہ ہے۔ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰی یہ آیتیں ابی جہل کے حق میں نازل ہوئیں۔ ''ھَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ'' وہ انسان آدم ہیں۔ وَیَقُوْلُ الْکٰفِرُ یٰلَیْتَنِیْ کُنْتُ تُرٰبًا کہا گیا ہے کہ وہ ابلیس ہے۔ اَنْ جَآءَہُ الْاَعْمٰی وہ عبداللہ بن ام مکتوم ہے۔ اَمَّا

مَنِ اسْتَغْنٰی وہ اُمیہ بن خلف ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ عتبۃ بن ربیعہ ہے۔ لِقَوْلِ رَسُوْلٍ کَرِیْمٍ کہا گیا ہے کہ جبریل علیہ السلام۔ اور ایک قول ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔ فَاَمَّا الْاِنْسَانُ اِذَا مَا ابْتَلَاهُ...... یہ آیتیں امیہ بن خلف کے حق میں نازل ہوئیں۔ وَوَالِدٍ وہ آدم ہیں۔ فَقَالَ لَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ وہ صالح علیہ السلام تھے۔ اَلْاَشْقٰی امیۃ بن خلف ہے۔ اَلْاَتْقٰی ابوبکر الصدیق ہیں۔ اَلَّذِیْ یَنْهٰی عَبْدًا وہ منع کرنے والا ابوجہل تھا۔ اور عبد نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اِنَّ شَانِئَکَ وہ عاصی بن وائل تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ ابوجہل اور کہا گیا ہے کہ عقبہ بن ابی معیط۔ اور کہا گیا ہے کہ ابولہب اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ کعب بن اشرف تھا۔ ابی لہب کی بی بی تھی ام جمیل العورا (کانی) بنت حرب بن امیہ۔

دوسری قسم ان جماعتوں کے مبہم تذکروں میں ہے کہ اُن میں سے صرف بعض لوگوں کے نام ہی معلوم ہو سکے ہیں۔ اور اُس کی مثالیں ذیل میں درج ہوتی ہیں قولہ تعالیٰ وَقَالَ الَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ لَوْ لَا یُکَلِّمُنَا اللّٰهُ ان لوگوں میں سے محض ایک شخص رافع بن حرملہ کا نام لیا گیا ہے۔ سَیَقُوْلُ السُّفَهَآءُ اس گروہ میں سے رفاعۃ بن قیس قردوم بن عمرو۔ کعب بن اشرف۔ رافع بن حرملۃ۔ حجاج بن عمرو۔ اور ربیع بن ابی الحقیق کے نام بتائے گئے۔ وَاِذَا قِیْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا اُن میں سے رافع اور مالک بن عوف کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ یَسْاَلُوْنَکَ عَنِ الْاَهِلَّةِ منجملہ ان لوگوں کے صرف معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور ثعلبہ بن غنم کے نام لئے گئے ہیں۔ وَیَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ ان لوگوں میں سے ایک ہی شخص عمرو بن الجموع کا نام لیا گیا ہے۔ یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ منجملہ اُن کے فقط عمروؓ۔ معاذؓ اور حمزہؓ کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْیَتٰمٰی اُن میں سے صرف عبداللہ بن رواحہ کا نام معلوم ہو سکا ہے۔ وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْمَحِیْضِ ازانجملہ ثابت بن الدحداح۔ عباد بن بشر۔ اور اُسید بن الحضیر (مصغر) کے نام معلوم ہوئے ہیں۔ اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ اُوْتُوْا نَصِیْبًا مِّنَ الْکِتٰبِ ان لوگوں میں سے نعمان بن عمرو اور حارث بن زید کے نام لئے گئے ہیں۔ اَلْحَوَارِیُّوْنَ منجملہ ان کے فطرس (پطرس)۔ یعقوبس، یُحنس، اندراثیس، فیلبس اور درنابوط۔ یاسرجس کے نام لئے گئے ہیں اور یہی سرجس وہ شخص ہے جس پر مسیح کی مشابہت ڈالی گئی تھی۔ وَقَالَتْ طَّائِفَةٌ مِّنْ اَهْلِ الْکِتٰبِ اٰمِنُوْا وہ بارہ شخص یہودیوں میں سے تھے۔ ازانجملہ عبداللہ بن صیف، عدی بن زید، اور حارث بن عمرو کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ "کَیْفَ یَهْدِی اللّٰهُ قَوْمًا کَفَرُوْا بَعْدَ اِیْمَانِهِمْ" عکرمہ نے کہا ہے "یہ آیت بارہ آدمیوں کے حق میں نازل ہوئی ہے کہ ازانجملہ ابوعامر الراہب۔ حارث بن سوید بن الصامت۔ اور وحوح بن الاسلت ہیں۔ اور بس عسکر نے ایک شخص طعیمۃ بن ابیرق کا نام اور بھی زیادہ کیا ہے "یَقُوْلُوْنَ هَلْ لَّنَا مِنَ الْاَمْرِ مِنْ شَیْءٍ" اس بات کے والوں کہنے والوں میں سے صرف عبداللہ بن ابی کا نام لیا گیا ہے۔ یَقُوْلُوْنَ لَوْ کَانَ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ مَّا قُتِلْنَا هٰهُنَا اس بات کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی۔ اور معتب بن قشیر کا نام معلوم ہو سکا ہے۔ وَقِیْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوْا اس بات کا کہنے والا عبداللہ بن جابر انصاری کا باپ تھا۔ اور جن لوگوں سے یہ بات کہی گئی تھی وہ عبداللہ بن اُبی اور اُس کے ہمراہی لوگ تھے۔ اَلَّذِیْنَ اسْتَجَابُوْا لِلّٰهِ یہ لوگ سب ستر تھے ازانجملہ ابوبکر، عمر، عثمان، علی، زبیر، سعد، طلحہ، ابن عوف، ابن مسعود، حذیفۃ بن الیمان اور ابوعبیدۃ بن الجراح رضی اللہ عنہم ہیں۔ اَلَّذِیْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ" ان لوگوں میں سے جنہوں نے یہ بات کہی تھی۔ نعیم بن مسعود الاشجعی کا نام معلوم ہوا ہے۔ اَلَّذِیْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ فَقِیْرٌ وَّنَحْنُ اَغْنِیَآءُ اس بات کو فنحاص۔ اور بقول بعض حیی بن اخطب۔ اور کہا گیا ہے کہ کعب بن اشرف نے کہا تھا وَاِنَّ

مِنْ اَهْلِ الْکِتٰبِ لَمَنْ یُّؤْمِنُ بِاللّٰهِ یہ آیت نجاشی (شاہِ حبش) کے بارہ میں اور کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن سلام اور اُن کے اصحاب کے حق میں نازل ہوئی تھی۔ وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا کَثِیْرًا وَّنِسَآءً ابن اسحاق کہتا ہے ''آدم علیہ السلام کی صلبی اولاد چالیس تھی۔ اور وہ بیس بطون میں پیدا ہوئے تھے۔ ہر ایک بطن (حمل) میں ایک مرد اور ایک عورت پیدا ہوتی۔ اور آدم کے بیٹوں میں سے قَابِیل. هَابِیل. اَبَاد. شَبُوَاة. هِنْد. صَرَابِیس. فَحُوْر. سَنَد. بَارِق. شِیث. عَبْدُ الْمُغِیث. عَبْدُالْحَارِث. وَدّ. سُوَاع. یَغُوْث. یَعُوْق. اور نَسْر کے اور ان کی بیٹیوں میں سے اقلیما۔ اشوف۔ جزورۃ۔ عزورا اورامۃ المغیث کے نام معلوم ہوئے ہیں۔ اَلَّذِیْنَ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ اُوْتُوْا نَصِیْبًا مِّنَ الْکِتٰبِ یَشْتَرُوْنَ الضَّلٰلَةَ عکرمۃ نے کہا ہے کہ یہ آیت رفاعۃ بن زید بن التاوبت کردم بن زید اسامۃ بن حبیب رافع بن ابی رافع بحری بن عمرو اور حیی بن اخطب کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ یَزْعُمُوْنَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا اس کا نزول الجلاس بن الصامت ہے۔ معتب بن قشیر۔ رافع ابن زید۔ اور بشر کے حق میں ہوا۔ اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ قِیْلَ لَهُمْ کُفُّوْا اَیْدِیَکُمْ ان لوگوں میں سے محض عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کا نام لیا گیا ہے۔ اِلَّا الَّذِیْنَ یَصِلُوْنَ اِلٰی قَوْمٍ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ یہ آیت ہلال بن عویمر اسلمی اور سراقۃ بن مالک مدلجی کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اور سراقہ مذکور بنی خزیمۃ بن عامر ابن عبد ضاف کی اولاد میں تھا۔ سَتَجِدُوْنَ اٰخَرِیْنَ السدی نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارہ میں ہوا کہ از انجملہ ایک شخص نعیم بن مسعود اشجعی ہے۔ اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلٰٓئِکَةُ ظَالِمِیْٓ اَنْفُسِهِمْ ان لوگوں میں سے عکرمہ نے علی بن امیہ بن خلف۔ حارث بن زمعۃ۔ ابا قیس. بن الولید مغیرۃ۔ ابا العاصی بن منبہ بن الحجاج۔ اور ابا قیاس ابن الفاکہ کے نام لئے ہیں۔ اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِیْنَ ان لوگوں میں سے ابن عباس ان کی ماں ام الفضل لبابۃ بنت الحارث۔ عیاش بن ابی ربیعۃ اور سلمہ بن ہشام کے نام لئے گئے ہیں۔ اَلَّذِیْنَ یَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَهُمْ: بَنِیْ اُبَیْرِق . بِشْر. بَشِیْر اور مُبَشِّر. لَهَمَّتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ اَنْ یُّضِلُّوْکَ وہ لوگ اُسید بن عروۃ اور اُس کے اصحاب تھے۔ وَیَسْتَفْتُوْنَکَ فِی النِّسَآءِ دریافت کرنے والوں میں سے صرف ایک عورت خولہ بنت حکیم کا نام لیا گیا ہے۔ یَسْئَلُکَ اَهْلُ الْکِتٰبِ ابن عسکر نے اُن لوگوں میں سے کعب بن اشرف اور فنحاص کے نام لئے ہیں۔ لٰکِنِ الرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ ابن عباس نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبداللہ بن سلام اور اُن کے اصحاب ہیں۔ یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰهُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلٰلَةِ منجملہ اُن لوگوں کے جابر بن عبداللہ کا نام لیا گیا ہے۔ وَلَآ آٰمِّیْنَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ ان لوگوں میں سے حطم بن ہند بکری کا نام لیا گیا ہے۔ یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ ان لوگوں میں سے عدی بن حاتم طائی۔ زید بن مہلہل طائی۔ عاصم بن عدی۔ سعد بن خثمۃ۔ اور عویمر بن ساعدۃ کے نام لئے گئے ہیں۔ اِذْ هَمَّ قَوْمٌ اَنْ یَّبْسُطُوْٓا منجملہ ان کے کعب بن اشرف اور حیی بن اخطب کے نام مذکور ہوئے ہیں۔ وَلَتَجِدَنَّ اَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً یہ آیتیں اُس وفد کے لوگوں کی شان میں نازل ہوئیں جو کہ نجاشی کے پاس سے آئے تھے۔ وہ بارہ شخص اور کہا گیا ہے کہ تیس۔ اور ایک قول ہے کہ ستر آدمی تھے۔ از انجملہ ادریس' ابراہیم' اشرف' تمیم' تمام' اور درید کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ وَقَالُوْا لَوْلَآ اُنْزِلَ عَلَیْهِ مَلَکٌ از انجملہ زمعۃ بن الاسود۔ نضر بن الحارث بن کلدہ۔ ابی بن خلف۔ اور عاصی بن وائل کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِیْنَ یَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ منجملہ ایسے لوگوں کے صہیبؓ بلال' عمار' خباب' سعد بن ابی وقاص۔ ابن مسعود اور سلمان الفارسیؓ کے نام لئے گئے ہیں۔ اِذْ قَالُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰی بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ اس

کے کہنے والوں میں سے فنحاص اور مالک بن الصیف ہی کے نام لئے گئے ہیں۔ قَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ حَتّٰی نُؤْتٰی مِثْلَ مَا اُوْتِیَ رُسُلُ اللّٰہِ اس قول کے کہنے والوں میں سے ابوجہل اور ولید بن المغیرۃ کے نام لئے گئے ہیں۔ یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ السَّاعَۃِ ان میں سے حسل بن ابی قشیر اور شمویل بن زید کے نام دریافت ہوئے ہیں۔ یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ اس کے دریافت کرنے والوں میں سے سعد بن ابی وقاص کا نام لیا گیا ہے۔ وَاِنَّ فَرِیْقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِیْنَ لَکٰرِھُوْنَ ان لوگوں میں سے ابوایوب انصاری کا۔ اور جن لوگوں نے مکروہ نہیں مانا تھا اُن میں سے مقداد رضی اللہ عنہ کا نام لیا گیا ہے۔ اَنْ تَسْتَفْتِحُوْا ان لوگوں میں سے ابوجہل کا نام لیا گیا ہے۔ وَاِذْ یَمْکُرُبِکَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا وہ دارالندوۃ کے لوگ تھے کہ منجملہ اُن کے عتبۃ اور شیبۃ۔ ربیعہ کے دونوں بیٹوں اور ابوسفیان۔ ابوجہل، جبیر بن مطعم، طعیمہ بن عدی، حارث بن عامر، نضر بن حارث، زمعۃ بن الاسود، حکیم بن حزام اور امیہ بن خلف کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَاِذْ قَالُوا اللّٰھُمَّ اِنْ کَانَ ھٰذَا ان لوگوں میں سے ابوجہل۔ اور نضر بن الحارث کو نامزد کیا گیا ہے۔ اِذْ یَقُوْلُ الْمُنٰفِقُوْنَ وَالَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِھِمْ مَّرَضٌ غَرَّھٰٓؤُلَآءِ دِیْنُھُمْ ان میں سے عتبۃ بن ربیعۃ۔ قیس بن الولید۔ ابوقیس بن الفاکہ، حارث بن زمعہ اور عاصی بن منبہ کا نام لیا گیا ہے۔ قُلْ لِّمَنْ فِیْٓ اَیْدِیْکُمْ مِّنَ الْاَسْرٰی وہ ستر قیدی تھے کہ از انجملہ عباس، عقیل، نوفل بن حارث اور سہیل بن بیضاء ہیں۔ وَقَالَتِ الْیَھُوْدُ عُزَیْرُ نِ ابْنُ اللّٰہِ ان لوگوں میں سے سلام بن مشکم۔ نعمان بن اوفی، محمد بن دحیہ، شاس بن قیس اور مالک بن المصیف کے نام لئے گئے ہیں۔ اَلَّذِیْنَ یَلْمِزُوْنَ الْمُطَّوِّعِیْنَ اِنْ مُطَّوِّعِیْنَ میں سے عبدالرحمٰن ابن عوف اور عاصم بن عدی کے نام لئے گئے ہیں۔ وَالَّذِیْنَ لَا یَجِدُوْنَ اِلَّا جُھْدَھُمْ ابوعقیل اور رفاعۃ بن سعد۔ وَلَا عَلَی الَّذِیْنَ اِذَا مَآ اَتَوْکَ ان لوگوں میں سے عرباض بن ساریہ، عبداللہ بن مغفل المزنی۔ عمرو المزنی۔ عبداللہ بن الازرق الانصاری اور ابو لیلیٰ الانصاری کے نام لئے گئے ہیں۔ فِیْہِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَھَّرُوْا ان میں سے عویم بن ساعدہ کا نام بیان ہوا ہے۔ اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارہ میں ہوا ہے کہ از انجملہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ۔ اور عیاش بن ابی ربیعہ تھے۔ بَعَثْنَا عَلَیْکُمْ عِبَادًا لَّنَا وہ طالوت اور اُس کے اصحاب تھے۔ وَاِنْ کَادُوْا لَیَفْتِنُوْنَکَ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول قریش کے چند سربرآوردہ لوگوں کے بارہ میں ہوا تھا کہ از انجملہ ابوجہل اور اُمیہ بن خلف ہیں۔ وَقَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَکَ حَتّٰی تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْاَرْضِ یَنْبُوْعًا ابن عباس نے اس بات کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی اُمیہ کا نام لیا ہے۔ وَذُرِّیَّتَہٗ ابلیس کی اولاد میں سے شبر، اعور، زلنبور، مسوط اور داسم کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَقَالُوْٓا اِنْ نَّتَّبِعِ الْھُدٰی مَعَکَ ان میں سے حارث بن عامر بن نوفل نامزد ہوا ہے۔ اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ یُّتْرَکُوْٓا ان میں سے وہ لوگ ہیں جن کو اسلام لانے کی وجہ سے مکہ میں اذیتیں برداشت کرنی پڑیں اور کفار نے ان کو بے حد ستایا۔ از انجملہ ایک صاحب عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ ہیں۔ وَقَالَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّبِعُوْا سَبِیْلَنَا منجملہ ان لوگوں کے ولید بن المغیرۃ نامزد ہوا ہے۔ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّشْتَرِیْ لَھْوَ الْحَدِیْثِ ان میں سے نضر بن الحارث کا نام لیا گیا ہے۔ فَمِنْھُمْ مَّنْ قَضٰی نَحْبَہٗ ان لوگوں میں سے انس بن النضر کا نام بیان ہوا ہے۔ قَالُوا الْحَقُّ سب سے پہلے یہ بات جبریل علیہ السلام کہیں گے۔ اور پھر دوسرے سب اُن کی پیروی کریں گے۔ وَانْطَلَقَ الْمَلَاُ از انجملہ عقبہ بن ابی معیط۔ ابوجہل۔ عاصی بن وائل۔ اسود بن المطلب اور اسود بن یغوث کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَقَالُوْا مَا لَنَا لَا نَرٰی رِجَالًا کہنے والوں میں

سے ابوجہل کا نام لیا گیا ہے۔ اور رجال میں سے عمار رضی اللہ عنہ اور بلال رضی اللہ عنہ کا۔ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ اُن میں سے زوبعہ، حسی، مسی، شاصر، ماصر، منشی، ناشی، احقب، عمرو جابر، سرق اور وردان کے نام بیان ہوئے ہیں۔ اِنَّ الَّذِيْنَ يُنَادُوْنَكَ مِنْ وَّرَآءِ الْحُجُرٰتِ منجملہ ان لوگوں کے اقرع بن حابس۔ زبرقان بن بدر۔ عیینۃ بن حصن اور عمرو بن الاہتم کے نام لئے گئے ہیں۔ "اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ تَوَلَّوْا قَوْمًا" السدی نے بیان کیا ہے کہ اس آیت کا نزول عبداللہ بن نفیل کے بارہ میں ہوا۔ اور وہ شخص منافقین میں سے تھا۔ لَا يَنْهٰىكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ اس آیت کا نزول قتیلہ کے بارہ میں ہوا تھا جو کہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہ کی ماں تھیں۔ اِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ منجملہ ان کے ام کلثوم بنت عقبہ بن ابی معیط اور امیمہ بنت بشر کے نام لئے گئے ہیں۔ يَقُوْلُوْنَ لَا تُنْفِقُوْا اور يَقُوْلُوْنَ لَئِنْ رَّجَعْنَا ان دونوں باتوں کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی نامزد ہوا ہے۔ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ حاملین عرش میں سے اسرافیل، لنبان اور روفیل کے نام لئے گئے ہیں۔ اَصْحَابُ الْاُخْدُوْدِ ذونواس۔ اور ذَرْعَةُ بْنِ اَسَدِ الْحِمْيَرِيْ اور اس کے اصحاب۔ اَصْحٰبِ الْفِيْلِ یہ حبش کے لوگ تھے جن کا سردار ابرہۃ الاشرم اور رہنما ابوزغال تھا۔ قُلْ يٰۤاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ اس کا نزول ولید بن المغیرۃ۔ عاصی بن وائل۔ اسود بن المطلب۔ اور امیۃ بن خلف کے حق میں ہوا تھا۔ اَلنَّفّٰثٰتِ لبید بن الاعصم کی بیٹیاں تھیں۔

اور اب رہے وہ مبہمات جو کہ قوموں، حیوانات، جگہوں اور وقتوں وغیرہ امور کے بابت آئے ہیں تو ان کا مفصل بیان میں نے اپنی اُس کتاب میں کر دیا ہے جس کا بیان پہلے کر چکا ہوں۔

نوع اکھتر

اُن لوگوں کے نام جن کے بارہ میں قرآن نازل ہوا

اس نوع میں میں نے بعض قدماء کی ایک مفرد تالیف بھی دیکھی ہے لیکن وہ کتاب غیر محرر ہے (یعنی مختصر اور جامع نہیں) اور اسباب نزول اور مبہمات کی کتابیں اس کے متعلق کوئی خالص تالیف کرنے سے مستغنی بنا دیتی ہیں۔

ابن ابی حاتم نے کہا ہے حسین بن زید الطحان سے مذکور ہے کہ انبانا اسحاق بن منصور۔ انبانا قیس عن الاعمش عن المنہال عن عباد بن عبداللہ کہ عباد بن عبداللہ نے کہا "علی رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ قریش میں کوئی شخص ایسا نہیں کہ اُس کے حق میں آیت نازل ہوئی ہو۔ علی رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ "پھر تمہارے حق میں کیا نازل ہوا ہے؟" اُنہوں نے کہا قولہ تعالٰی "وَيَتْلُوْهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ" میرے حق میں نازل ہوا ہے۔

اُسی کی مثالوں میں سے ایک مثال وہ بھی روایت ہے جس کی تخریج احمد اور بخاری نے کتاب الاداب میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے کہا میرے بارہ میں چار آیتیں نازل ہوئیں (۱) يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ (۲) وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا (۳) حرمت شراب کی آیت اور (۴) میراث کی آیت۔

ابن ابی حاتم ہی نے رفاعۃ القرظی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا آیت کریمہ وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ دس

شخصوں کے حق میں اتری تھی کہ از انجملہ ایک شخص میں خود ہوں اور طبرانی نے ابی جمعہ جنید بن سبع اور کہا گیا ہے کہ حبیب بن سباع سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا قولہ تعالیٰ وَلَوْ لَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُوْنَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَاتٌ ہمارے بارہ میں نازل ہوا ہے اور ہم لوگ نو نفر تھے سات مرد اور دو عورتیں۔

نوعِ بہتّر

قرآن کے فضائل

ابوبکر بن ابی شیبۃ النسائی' ابو عبید القاسم بن سلام ۔ ابن الضریس اور بھی کئی لوگوں نے اس نوع پر جداگانہ کتابیں تصنیف کی ہیں۔ اور اس بارہ میں باعتبار جمال (یعنی جملۃً قرآن کے بارہ میں) صحیح حدیثیں پائی جاتی ہیں۔ اور بعض سورتوں میں تعیین کے ساتھ بھی کوئی نہ کوئی فضیلت ثبوت کو پہنچی ہے۔ مگر ایک بات قابلِ لحاظ یہ بھی ہے کہ فضائل قرآن کے بارہ میں بکثرت حدیثیں وضع کر (گھڑ) لی گئی ہیں۔ اس لئے میں نے ایک خاص کتاب حمائل الزهر في فضائل السؤر نامی تصنیف کی ہے اور اس میں صرف وہی حدیثیں تحریر کی ہیں جو موضوع نہیں تھیں۔ اور اب میں اس نوع میں یہاں دو فصلیں وارد کرتا ہوں۔

فصل اوّل وہ حدیثیں جو کہ علی الجملۃ قرآن کی فضیلت کے بارہ میں وارد ہوئی ہیں۔ ترمذی اور دارمی وغیرہ نے حارث اعور کے طریق پر علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے عنقریب وہ وقت آنے والا ہے جب کہ فتنے برپا ہوں گے۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر اُن فتنوں سے نکلنے کا کیا ذریعہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کتاب اللہ اُس میں تم سے قبل کے حالات اور تم سے بعد کی خبریں اور تمہارے مابین (موجودہ اُمور) کا حکم ہے اور وہ فصل (قول فیصل) ہے کوئی ہزل (ظرافت) نہیں۔ جو شخص جبار اُسے چھوڑ دے گا خدائے پاک اُس کو توڑ ڈالے گا۔ اور جو شخص قرآن کے سوا کسی اور کتاب میں ہدایت کو تلاش کرے گا اللہ تعالیٰ اُس کو گمراہ بنا دے گا۔ قرآن ہی خدا تعالیٰ کی استوار رسّی ہے وہی ذکر حکیم اور وہی صراط مستقیم ہے۔ قرآن ہی ایسی چیز ہے کہ اُس کو نفسانی خواہشات لغزش میں نہیں لا سکتیں اور زبانیں اس کے ساتھ ملتبس نہیں ہو سکتیں۔ علماء اُس کے علم سے آسودہ نہیں ہوا کرتے۔ اور وہ باوجود بکثرت اِدھر سے اُدھر پھیرے جانے کے پرانا اور زدہ نہیں ہوتا۔ اور اُس کے عجائبات ختم ہونے میں نہیں آتے۔ اُس کے مطابق کہنے والا سچا اور اُس پر عمل کرنے والا مستحق اجر ہو جاتا ہے اور اُس کے موافق حکم دینے والا عادل ہوتا اور اس کی جانب دعوت دینے والا راہ راست کی طرف ہدایت پاتا ہے۔

دارمی نے عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ اللہ پاک کے نزدیک آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان دونوں میں ہے اُن سب سے قرآن ہی زیادہ محبوب ہے''۔ احمد اور ترمذی نے شداد بن اوس کی حدیث سے روایت کی ہے

کہ جو مسلمان لیٹتے ہوئے کتاب اللہ کی کوئی سورۃ پڑھ لیتا ہے اللہ پاک اُس پر ایک فرشتہ کو محافظ مقرر کر دیتا ہے۔ اور وہ فرشتہ کسی اذیت دینے والی چیز کو اُس کے پاس نہیں آنے دیتا یہاں تک کہ جس وقت وہ مسلمان بیدار ہوتا ہے اُس وقت وہ فرشتہ بھی اپنی خدمت سے سبکدوش ہو جاتا ہے''۔

حاکم وغیرہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ جس شخص نے قرآن کو پڑھا تو بے شک اس کے دونوں پہلوؤں کے مابین نبوت کا استدراج ہو گیا مگر فرق یہ ہے کہ اُس پر وحی نہیں بھیجی جاتی۔ صاحب القرآن کو یہ بات سزاوار نہیں ہے کہ وہ جد کلام اللہ کو اپنے جوف (پیٹ) میں رکھتے ہوئے جد (متانت کا برتاؤ) کرنے والے کے ساتھ جدا کرے۔ اور اُسے جہالت کرنے والے کے ساتھ جہالت بھی نہ کرنی چاہئے۔

بزار نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے اُس میں خیر و برکت کی کثرت ہوا کرتی ہے اور جس گھر میں قرآن نہیں پڑھا جاتا اُس کی خیر و برکت گھٹ جاتی ہے''۔

طبرانی نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے تخریج کی ہے کہ تین شخصوں کو بڑے سخت خوف (قیامت کے ہنگامہ) کا کچھ بھی ڈر نہ ہوگا۔ اور اُن سے حساب نہ پوچھا جائے گا۔ بلکہ وہ مخلوق کا حساب ہونے سے فراغت کے وقت تک ایک مشک کے ٹیلہ پر استادہ رہیں گے۔ (۱) وہ شخص جس نے محض خدا واسطے قرآن پڑھا ہے اور اس قرأت کی حالت میں ایسی قوم کی امامت کی ہے جو کہ اُس سے راضی ہیں تا آخر حدیث''۔

ابو یعلی اور طبرانی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قرآن میں ایسی تونگری ہے کہ اُس کے بعد فقر ہوتا ہی نہیں۔ اور نہ اُس کے برابر کوئی اور تونگری ہے۔

احمد وغیرہ نے عقبۃ بن عامر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں ہو تو آگ اُس کھال کو نہیں جلا سکتی۔ ابو عبید نے کہا ہے کہ یہاں کھال سے مؤمن کا قلب اور اُس کا باطن مراد ہوا ہے جس میں اُس نے قرآن کو بھر لیا ہے۔

کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا اور پھر بھی وہ دوزخ میں گیا تو وہ خنزیر سے بھی بدتر ہے۔ ابن الانباری نے کہا ہے کہ اس کے معنی ہیں کہ آگ اُس کو باطل نہ کرے گی۔ اور نہ اُس کو اُن اسماع سے دور کرے گی جنہوں نے قرآن کو اپنے اندر بھر لیا ہے اور نہ ان افہام سے بدر کر سکے گی جنہوں نے قرآن کو حاصل کر لیا ہے جیسا کہ اُس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک دوسری حدیث میں کہا ہے۔ میں نے تم پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس کو پانی دھو نہیں سکے گا یعنی اُس کو باطل نہ کر سکے گا۔ اور اُس کو اُس کے پاکیزہ ظروف اور مواضع سے الگ نہ بنا سکے گا۔ کیونکہ گو بظاہر پانی قرآن کو دھو بھی ڈالے تاہم وہ یہ قوت ہرگز نہیں رکھتا کہ دلوں کے صفحات سے قرآن کا نقش زائل کر سکے۔

طبرانی کے نزدیک عصمۃ بن مالک کی حدیث سے آیا ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں جمع کر دیا جائے تو آگ اُس کو جلا نہ سکے گی۔ اور یہی راوی سہل بن معد کی حدیث سے روایت کرتا ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں ہوتا تو اُس کو آگ نہ چھوتی۔

طبرانی نے کتاب الصغیر میں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''جس شخص نے قرآن کو اس طرح پڑھا

کہ وہ دن رات اُسے پڑھتا رہتا ہے اُس کے حلال کو حلال اور اُس کے حرام کو حرام بنا تا ہے تو اللہ پاک اُس کے گوشت اور خون کو آگ پر حرام کر دے گا (یعنی آگ اُسے جلا نہ سکے گی) اور اُس شخص کو بزرگ اور نیک لکھنے والوں کے ہمراہ رکھے گا یہاں تک کہ جس دن قیامت کا روز ہوگا تو اس دن قرآن اُس کے لئے حجت ہوگا۔

ابوعبید نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ قرآن شَافِعٌ مُشَفَّعٌ اور مَاجِدٌ مُصَدَّق ہے۔ جس شخص نے اُسے اپنے آگے رکھا یہ اس کو جنت کی طرف لے جائے گا اور جس نے اس کو پس پشت ڈالا یہ اُس کو دوزخ کی طرف دھکیل دے گا''۔ اور طبرانی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ قرآن کے حاملین اہل جنت کے عرفاء (معروف اور شناختہ لوگ) ہوں گے۔

نسائی' ابن ماجہ اور حاکم نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''اہل قرآن ہی اہل اللہ اور خدا کے خاص بندے ہیں''۔

مسلم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''کیا تم میں سے کوئی شخص اس بات کو پسند کرتا ہے کہ جس وقت وہ اپنے گھر والوں کے پاس واپس آئے تو اُس وقت وہ تین بڑے بڑے اور موٹے تازے خلفات پائے؟'' ہم لوگوں نے عرض کیا ''بے شک'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تین آیتیں جن کو تم میں سے کوئی شخص نماز میں پڑھے وہ اُس کے لئے تین موٹے تازے خلفات سے بہتر ہیں''۔

مسلم نے جابر بن عبداللہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ بہترین گفتگو کتاب اللہ ہے''۔

احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو خدا لئے پڑھا وہ صدیقین' شہداء اور صالحین کی ہمراہی میں لکھ دیا گیا اور یہ لوگ کیسے ہی اچھے رفیق ہیں''۔

طبرانی نے الاوسط میں ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ جو شخص اپنے بیٹے کو قرآن کی تعلیم دے گا اُس کو قیامت کے دن ایک جنتی تاج پہنایا جائے گا''۔

ابوداؤد' احمد اور حاکم نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو پڑھا اور اُس کو کامل بنا کر اُس پر عمل بھی کیا تو اُس کے باپ کو قیامت کے دن ایک تاج پہنایا جائے گا جس کی روشنی دنیا کے گھروں میں آفتاب کی روشنی سے بہتر ہوگی اگر وہ تم میں ہوتی تو پھر تمہارا اُس شخص کی نسبت کیا خیال ہے جو کہ اُس پر عمل کرے''۔

ترمذی ابن ماجہ اور احمد نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو پڑھا پس اُس کو ظاہر کیا اور اُس کے حلال کو حلال سمجھا اور اُن کے حرام کو حرام مانا خداوند کریم اسے جنت میں داخل کرے گا اور اُس کے گھر والوں میں سے دس ایسے آدمیوں کے بارہ میں اُس کی شفاعت قبول فرمائے گا جن کے لئے دوزخ واجب ہوئی ہو۔

طبرانی نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کتاب اللہ کی ایک آیت سیکھ لی ہے وہ آیت قیامت کے دن اس کا استقبال اس حالت میں کرے گی کہ وہ اس کے روبرو خنداں ہوگی۔ اور شیخین وغیرہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ قرآن کا ماہر بزرگ اور نیک کاتبوں کے ہمراہ ہوگا۔ اور جو شخص قرآن کو پڑھتا اور اُس میں لڑکھڑاتا ہے' بحالیکہ وہ اُس پر گراں ہے تو اس کے لئے دو اجر ہیں۔ اور طبرانی ہی نے الاوسط میں جابر کی یہ حدیث

روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا خدا تعالیٰ اُس کی دعا قبول کرے گا چاہے وہ جلد تر دنیا ہی میں اُس کی دعا کا اثر ظاہر کر دے۔ اور چاہے اُسے آخرت میں اُس کے لئے ذخیرہ رکھے''۔

شیخین وغیرہ نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو مومن قرآن پڑھتا ہے اُس کی مثال اُترج کی طرح ہے جس کا مزہ بھی اچھا ہے اور خوشبو بھی پاکیزہ اور اُس مومن کی مثال جو کہ قرآن نہیں پڑھتا کھجور کی مانند ہے کہ اُس کا مزہ خوشگوار ہے لیکن اُس میں کوئی رائحہ نہیں۔ اور اُس فاجر کی مثال جو کہ قرآن پڑھتا ہے ریحان کی طرح ہے کہ اُس کی بو عمدہ ہے مگر مزہ تلخ۔ اور قرآن نہ پڑھنے والے فاجر کی مثال اندرائن کے پھل کی طرح ہے جس کا مزہ بھی تلخ ہے اور اُس میں کوئی خوشبو بھی نہیں۔

شیخین ہی نے عثمان رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ تم میں سے اچھا۔ (اور ایک روایت میں تم سے افضل کے الفاظ آئے ہیں) وہ شخص ہے جو کہ قرآن کو سیکھے اور اُسے دوسروں کو سکھائے۔ بیہقی نے الاسماء میں اس پر اتنا بڑھایا ہے کہ اور قرآن کی بزرگی تمام کلاموں پر ایسی ہے جیسی کہ خدا کی فضیلت اُس کی تمام مخلوقات پر۔

ترمذی اور حاکم نے ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ بے شک وہ شخص جس کے پیٹ میں قرآن کا کچھ حصہ نہیں ہے وہ اُس گھر کی طرح ہے جو کہ ویران ہوتا ہے۔ اور ابن ماجہ نے ابی ذر کی حدیث روایت کی ہے کہ بے شک یہ بات کہ تو صبح کو قرآن کی ایک آیت سیکھے بہ نسبت اس کے تیرے لئے اچھی ہے کہ تو ایک سو رکعت نماز کی ادا کرے۔ اور طبرانی نے ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کتاب اللہ کو سیکھا اور پھر جو کچھ اُس میں ہے اس کی پیروی کی تو اللہ پاک اُسے قرآن کے وسیلہ سے گمراہی سے بچا کر ہدایت دے گا اور قیامت کے دن اُس کو حساب کی تکلیف سے محفوظ رکھے گا''۔

ابن ابی شیبۃ نے ابی شریح خزاعی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ یہ قرآن ایک ایسا سبب ہے جس کا ایک سرا خدا تعالیٰ کے دستِ قدرت میں ہے۔ اور دوسرا کنارہ تمہارے ہاتھوں میں اس لئے چاہئے کہ تم اُسے مضبوط تھام لو کیونکہ اس کے بعد تم کبھی گمراہ اور ہلاک نہ ہو گے''۔ اور دیلمی نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس دن سایۂ خدا کے سوا اور کوئی سایہ نہ ہوگا اُس دن حاملین قرآن ظل ایزدی میں کھڑے ہوں گے۔

حاکم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قیامت کے دن صاحبِ قرآن حشر میں آئے گا تو قرآن کہے گا۔ یارب اس کو لباس آراستہ پہنا دے۔ چنانچہ اُس کو بزرگی کا تاج پہنایا جائے گا۔ پھر قرآن کہے گا یارب تو اُس کو اور زیادہ مرتبہ دے اور اس سے راضی ہو جا۔ اور خدائے پاک اُس سے راضی ہو جائے گا۔ اور اُسے حکم دے کہ ایک ورق پڑھ۔ اور ہر ایک آیت کے عوض میں اُس کی ایک نیکی بڑھائے گا۔ اور اسی راوی نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ روزہ اور قرآن یہ دونوں بندہ کی شفاعت کریں گے۔ اور پھر اسی راوی نے ابی ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تم لوگ خدا کے سامنے اُس شے سے بڑھ کر کوئی تحفہ نہ لے جاؤ گے جو کہ اُسی سے نکلی ہو۔ اور اُس سے مراد ہے قرآن۔

فصل دوم اُن حدیثوں کے بیان میں جو بعینہٖ کسی ایک سورۃ کی فضیلت کے بارہ میں وارد ہوئی ہیں **سورۃ الفاتحہ کی**

فضیلت میں وارد ہونے والی حدیثیں۔ ترمذی' نسائی اور حاکم نے اُبی بن کعب کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ خدائے تعالیٰ نے توراۃ اور انجیل میں کسی میں أم القرآن کا مثل نہیں نازل فرمایا۔ اور یہی سورۃ سبع المثانی ہے۔

احمد وغیرہ نے عبداللہ بن جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے اخیر سورۃ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" ہے۔ بیہقی نے شعب میں اور حاکم نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ اَفْضَلُ الْقُرْآن ہے۔ اور بخاری نے ابی سعید بن المعلی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے زائد عظمت والی سورۃ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ہے۔ اور عبداللہ نے اپنی مسند میں ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "فاتحۃ الکتاب قرآن کے دوثلث حصوں کے مساوی اور ہم پلہ ہے۔

سورۃ البقرہ اور آلِ عمران کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں: ابوعبید نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس وقت شیطان گھر میں سورۃ البقرہ پڑھی جاتی سنتا ہے وہ فوراً اس میں سے نکل بھاگتا ہے۔ اور اسی باب میں ابن مسعود' ابی ہریرۃ اور عبداللہ بن مغفل سے بھی روایتیں آئی ہیں۔ مسلم اور ترمذی نے النواس بن سمعان کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قیامت کے دن قرآن اور اُن اہل قرآن کو جو اُس پر عمل کیا کرتے تھے اس شان سے لایا جائے گا کہ سورۃ البقرہ اور آلِ عمران اُن کے آگے آگے ہوں گی۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِن دونوں سورتوں کی تین مثالیں ایسی دی ہیں جو مجھ کو کبھی نہیں بھولیں گی۔ آپؐ نے فرمایا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دو سیاہ رنگ کی بدلیاں' یا غیایتیں' یا دو سائے ہیں کہ درمیان اُن کے ایک شرف ہے۔ یا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دو صف باندھ کر اُڑنے والی چڑیوں کی قطاریں ہیں جو اپنے صاحب (رفیق) کے لیے احتجاج کرتی ہیں۔

اور احمد نے بریدۃ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ سورۃ البقرہ کو سیکھو اس لئے کہ اُس کا اخذ کرنا برکت ہے اور اُسے چھوڑ دینا حسرت۔ اور کاہل لوگ اُس کو نہیں سیکھ سکتے۔ تم لوگ سورۃ البقرہ اور آل عمران کو ضرور سیکھو کیونکہ یہ دونوں زہراوان ہیں اور قیامت کے دن یہ اپنے صاحب پر اس طرح سایہ فگن ہوں گی کہ گویا وہ دو ہلکی بدلیاں ہیں۔ یا دو غیایتیں اور یا دو قطاریں صف باندھ کر اڑنے والی چڑیوں کی۔

اور ابن حبان وغیرہ نے سہل بن سعد کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر ایک شے کا ایک سنام ہوا کرتا ہے۔ اور قرآن کا سنام سورۃ البقرہ ہے جو شخص اُسے دن کے وقت اپنے گھر میں پڑھے گا شیطان اُس کے گھر میں تین دن تک نہ داخل ہوگا۔ اور جو شخص رات کے وقت اُسے گھر میں پڑھے گا تین راتیں شیطان اُس کے گھر میں نہ آئے گا۔ بیہقی نے الشعب میں الصلصال کے طریق سے روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ البقرہ کو پڑھے گا اُس کو جنت میں ایک تاج پہنایا جائے گا۔ اور ابوعبید نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جو شخص ایک ہی رات میں سورۃ البقرہ اور آلِ عمران کو پڑھے گا وہ قانتین کے زمرہ میں لکھ دیا جائے گا۔ اور بیہقی نے مرحوصل بن مکحول سے روایت کی ہے کہ جو شخص جمعہ کے دن سورۃ آلِ عمران پڑھے گا فرشتے اس پر رات کے وقت تک دعائے رحمت کرتے رہیں گے۔

آیۃ الکرسی کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں: مسلم نے اُبی بن کعب کی حدیث سے روایت کی ہے کہ کتاب اللہ میں سب سے بڑھ کر عظیم آیت آیۃ الکرسی ہے۔ اور ترمذی اور حاکم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ

ہر چیز کا ایک سنام (کنگورہ) ہوا کرتا ہے اور قرآن کا سنام سورۃ البقرہ ہے اور اس سورۃ میں ایک آیت تمام آیاتِ قرآن کی سردار ہے۔ وہ آیۃ الکرسی ہے اور حارث بن ابی اسامۃ مرسل طور پر حسن سے روایت کی ہے کہ افضل القرآن سورۃ البقرہ ہے اور اُس میں سب سے بڑھ کر معظم آیت آیۃ الکرسی ہے۔ اور ابن حبان اور نسائی نے ابی امامۃ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ جو شخص ہر ایک فرض نماز کے بعد ہی آیۃ الکرسی کو پڑھا کرے اُس کو دخولِ جنت سے کوئی چیز مانع نہ ہوگی۔ اور احمد نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ آیۃ الکرسی قرآن کا ایک چہارم حصہ ہے۔ (یعنی ثواب میں رُبع قرآن کے برابر ہے)

سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتوں کے بارہ میں جو حدیثیں آئی ہیں وہ حسب ذیل ہیں فن حدیث کے چھیوں اماموں نے ابی مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص ایک رات میں سورۃ البقرہ کے آخر سے دو آیتیں پڑھ لے بس وہی آیتیں اس کے لئے کافی ہو جائیں گی۔ حاکم نے نعمان بن بشیر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اللہ پاک نے آسمانوں اور زمین کے پیدا فرمانے سے دو ہزار سال قبل ایک کتاب لکھی تھی۔ اور اس کتاب میں سے دو آیتیں نازل فرما کر سورۃ البقرہ کو اُنہی کے ساتھ ختم فرمایا ہے جس گھر میں وہ دونوں آیتیں پڑھی جائیں گی شیطان تین دن اُس گھر کے قریب نہ جائے گا۔

خاتمہ آل عمران کی فضیلت میں وارد شدہ حدیث: بیہقی نے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص کسی رات میں سورۃ آل عمران کا آخر پڑھے گا اُس کے حق میں تمام قیام کرنے کا ثواب لکھ دیا جائے گا۔

سورۃ الانعام کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں: دارمی وغیرہ نے عمر بن الخطابؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ سورۃ الانعام قرآن کے نواجب[1] میں سے ہے۔

سبع الطوال یعنی سات بڑی سورتوں کے حق میں وارد شدہ حدیث یہ ہے کہ احمد اور حاکم نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے جس شخص نے سبع الطوال کو حاصل کیا وہی حبر (زبردست عالم) ہے۔

سورۃ ہود: طبرانی نے الاوسط میں ایک بودی سی سند کے ساتھ علی رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ براۃ۔ ہود۔ یاسین۔ الدخان اور عم یتساءلون کی سورتیں کوئی منافق ہی یاد نہ کرے گا۔

سورۃ الاسراء: کے آخیر حصہ کے بارہ میں جو حدیث وارد ہوئی ہے وہ یہ احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ یَكُنْ لَّهٗ شَرِیْكٌ فِی الْمُلْكِ" تا آخر سورۃ۔ یہ آیۃ العز[2] ہے۔

سورۃ الکہف: حاکم نے ابی سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے روز جمعہ کو سورۃ الکہف پڑھی اُس کو اس قدر نور عطا کیا جائے گا جو جمعہ اور اُس کے بعد آنے والے جمعہ کے مابین زمانہ کو تاباں رکھے گی۔ اور مسلم نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ الکہف کے اول سے دس آیتیں حفظ کر لی

---

1. افضل اور محض تنظر المحیط۔

2. عزت کی آیت ہے۔

ہوں وہ دجال کے فتنہ سے پناہ میں ہوگیا۔ اور احمدؒ نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ الکہف کے اول اور آخر کی قرأت کی تو یہ اُس کے سر سے تا بہ قدم ایک نور بن جائے گی۔ اور جس شخص نے یہ پوری سورۃ پڑھی اُس کے حق میں یہ آسمان سے زمین تک موجب نور ہوگی۔ اور بزار نے عمرو کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کسی رات کو "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ رَبِّهٖ" پڑھ لی تو اُس کو اتنا نور ملے گا جو کہ عدن سے مکہ تک ہوگا اور اُس نور میں فرشتے بھرے ہوں گے۔

الم السجدۃ: ابوعبید نے مرسل المسیب بن رافع سے روایت کی ہے کہ سورۃ الم السجدۃ قیامت میں اس شان سے آئے گی کہ اُس کے دو بازو ہوں گے جن سے یہ اپنے صاحب پر سایہ کیے ہوگی اور کہتی ہوگی لَا سَبِيْلَ عَلَيْكَ. لَا سَبِيْلَ عَلَيْكَ اور اسی راوی نے ابن عمرؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا تنزیل السجدۃ' تَبَارَكَ الْمُلْكِ کو قرآن کی دوسری سورتوں پر ساٹھ درجہ کی فضیلت ہے۔

سورۃ یٰسین: ابوداؤدؒ نسائیؒ اور ابن حبان وغیرہ نے مغفل بن یسار کی حدیث سے روایت کی ہے کہ یٰسین قرآن کا قلب ہے کوئی شخص اُس کو خدا تعالیٰ سے ثواب اور دار آخرت کی خوبی حاصل کرنے کا ارادہ کر کے نہ پڑھے گا مگر یہ کہ اُس کی مغفرت ہو جائے گی۔ تم اس سورۃ کو اپنے مُردوں پر پڑھو۔ اور ترمذی اور دارمی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر ایک چیز کا ایک قلب ہوا کرتا ہے اور قرآن کا قلب یٰسین ہے۔ جو شخص یٰسین کو پڑھے خدا تعالیٰ اُس کے لئے دس مرتبہ قرأت قرآن کرنے کا ثواب لکھ دے گا"۔ دارمی اور طبرانی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص محض رضائے الٰہی کی طلب میں رات کے وقت یٰسین کو پڑھے گا اُس کی مغفرت کر دی جائے گی"۔ طبرانی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص ہر رات کو یٰسین کی قرأت پر مداومت کرے گا اور پھر وہ مر جائے گا تو شہید ہو کر مرے گا"۔

حوامیم کے بارہ میں وارد شدہ حدیثیں ابوعبید نے موقوفاً ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ہر ایک شے کا ایک لباب ہوا کرتا ہے اور قرآن کا لب لباب حوامیم ہیں"۔ اور حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ حوامیم قرآن کی دیباج ہیں"۔ (یعنی دیبا یہ ایک بیش قیمت اور نہایت اعلیٰ درجہ کا ریشمی کپڑا اور فرش ہوتا ہے)

سورۃ الدخان: ترمذی وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے رات میں سورۃ حم الدخان پڑھی وہ ایسی حالت میں صبح کرے گا کہ اُس کے واسطے ستر ہزار فرشتے استغفار کرتے ہوں گے۔

مفصل کے بارہ میں کون سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں؟ دارمی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ ہر چیز کے لئے ایک لباب ہوتا ہے اور قرآن کا لباب مفصل ہے۔

الرحمٰن: بیہقی نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے "ہر شے کی ایک عروس ہوا کرتی ہے اور قرآن کی عروس الرحمٰن ہے۔

المسبحات: احمدؒ ابوداؤدؒ ترمذی اور نسائی نے عرباض بن ساریہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک شب کو سونے سے قبل مسبحات کی قرأت فرمایا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ان سورتوں میں ایک آیت ایسی ہے جو ہزار آیتوں

سے اچھی ہے''۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ جس آیت کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہوا ہے "هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ" اور ابن السنی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو ہدایت فرمائی تھی کہ جب تو اپنی خواب گاہ میں آیا کرتو سورۃ الحشر پڑھ لیا کر۔ اور فرمایا کہ اگر تو اس اثنا میں مرجائے گا تو شہید ہو کر مرے گا۔ اور ترمذی نے معقل بن یسار کی حدیث سے روایت کی ہے جو شخص صبح کے وقت تین آیتیں سورۃ الحشر کے اخیر کی پڑھے گا خداوند کریم اس پر ستر ہزار فرشتے مقرر کردے گا کہ وہ شام ہونے تک اُس شخص کے لئے رحمت کی دعا کرتے رہیں گے۔ اور اگر وہ اس دن میں مرگیا تو شہید مرے گا۔ اور جو شخص شام کے وقت اُن آیتوں کو پڑھ لے گا وہ بھی بمنزلہ اُسی شخص کے ہوگا۔ اور بیہقی نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کسی رات یا دن میں سورۃ الحشر کے خاتمہ کو پڑھ لیا ہے اور وہ اُسی دن یا رات میں مرگیا تو بے شک اللہ پاک نے اس کے لئے جنت واجب کردی ہے۔

تبارک: فن حدیث کے آئمہ اربعہ اور ابن حبان اور حاکم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ منجملہ قرآن کے ایک تیس آیتوں کی سورۃ ہے اُس نے ایک مرد کی یہاں تک کہ شفاعت کی کہ وہ بخش دیا گیا۔ تَبَارَكَ الَّذِيْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ اور ترمذی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ''یہی سورۃ مانعہ اور منجیہ ہے عذاب قبر سے نجات دلاتی ہے۔ اور حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ میں نے اس بات کو پسند کیا کہ ہر ایک مومن کے قلب میں "تَبَارَكَ الَّذِيْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ" ہو۔ اور نسائی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر رات کو تَبَارَكَ الَّذِيْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ پڑھا خداوند تعالیٰ اس کے ذریعہ سے اُس کو عذاب قبر سے محفوظ بنا دیتا ہے۔

سورۃ الاعلیٰ: ابوعبید نے ابی تمیم سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں مسبحات میں سے افضل سورۃ کا نام بھول گیا ہوں''۔ اُبی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا پس شاید کہ وہ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''بے شک'' یعنی یہی ہے''۔

سورۃ القیامۃ: ابونعیم نے الصحابۃ میں اسماعیل بن ابی حکیم المزنی الصحابی کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ بے شک اللہ پاک لَمْ يَكُنِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا کی قراءت کو سنتا اور فرماتا ہے میرے بندے کو بشارت دو قسم ہے مجھ کو اپنی عزت کی بے شک میں اُس کو جنت میں مکین بناؤں گا۔ اور ایسی قدرت دوں گا کہ وہ راضی ہو جائے گا۔

سورۃ الزلزلۃ: ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ اذا زلزلت کو پڑھا یہ اس کے لئے نصف قرآن کے معادل ہو جائے گی''۔

سورہ والعادیات: ابوعبید نے مرسل حسن حدیث سے روایت کی ہے کہ اذا زلزلت نصف قرآن کے معادل ہے اور العادیات نصف قرآن کی معادل ہے۔

سورۃ الہاکم: حاکم نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ تم میں سے کوئی شخص ہر روز ایک ہزار آیتیں نہیں پڑھ سکتا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کون شخص یہ قوت رکھتا ہے کہ ایک ہزار آیتیں پڑھے؟ فرمایا'' کیا تم میں

سے کوئی "اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ" پڑھنے کی قوت نہیں رکھتا؟"

سورۃ الکافرون: ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ" قرآن کا ربع (ایک چہارم حصہ) ہے۔ اور ابوعبید نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ" ربع قرآن کی معادل ہوتی ہے۔ اور احمد اور حاکم نے نوفل بن معاویہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تو "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ" کو پڑھ اور پھر اُس کے خاتمہ پر سو جا اس لئے کہ بے شک وہ شرک سے برأت ہے۔ اور ابویعلی نے ابن عباس کی حدیث سے روایت کی ہے کہ کیا میں تم کو ایسا کلمہ نہ بتاؤں جو کہ تمہیں خدا تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنے سے نجات دلاتا ہے؟ تم اپنے سونے کے وقت "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ" پڑھا کرو۔

سورۃ النصر: ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" ربع قرآن ہے۔

سورۃ الاخلاص: مسلم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ثلث قرآن کے معادل ہے۔ اور اس باب میں صحابہؓ کی ایک جماعت سے ایسی ہی روایت آئی ہے۔ طبرانی نے اوسط میں عبداللہ ابن الشخیر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے اپنے مرض الموت کی حالت میں قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ پڑھا ہے وہ قبر میں فتنہ میں نہ مبتلا کیا جائے گا اور فشار قبر سے امن پائے گا۔ اور قیامت کے دن فرشتے اُس کو اپنے ہاتھوں پر اٹھا کر اسے صراط سے گزار دیں گے اور جنت میں پہنچا دیں گے ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر روز دو سو بار قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو پڑھا اس کے پچاس سال کے گناہ محو کر دیئے گئے مگر یہ اس پر کوئی قرض ہو (یعنی قرض کا بار معاف نہ ہوگا) اور جس شخص نے اپنے بستر پر سونے کے ارادہ سے داہنے پہلو پر لیٹ کر قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو ایک سو مرتبہ پڑھا۔ قیامت کا دن آئے گا تو اللہ پاک اس سے ارشاد کرے گا کہ اے میرے بندے تو اپنی داہنی جانب سے جنت میں داخل ہو"۔ طبرانی نے ابن الدیلمی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ایک سو مرتبہ نماز یا غیر نماز کی حالت میں پڑھا خدا تعالیٰ اس کو دوزخ سے برأت کا فرمان لکھ دے گا۔ اور اسی راوی نے اپنی کتاب الاوسط میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس شخص نے دس بار قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو پڑھا اس کے واسطے جنت میں ایک قصر تعمیر ہو گیا اور جس نے بیس مرتبہ پڑھا اس کے واسطے دو قصر۔ اور جس نے تیس مرتبہ اُس کی قراءت کی اُس کے واسطے تین قصر جنت میں بنا دیئے جاتے ہیں۔ اور اسی راوی نے اپنی کتاب الصغیر میں ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ہی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص نماز صبح کے بعد بارہ مرتبہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو پڑھتا ہے تو گویا وہ پورا قرآن چار مرتبہ پڑھ لیتا ہے۔ اور اگر وہ خدا تعالیٰ سے ڈرے بھی تو اُس دن وہ اہل زمین میں سب سے افضل شخص ہوتا ہے۔

المعوذتان: احمد نے عقبہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس سے (عقبہ سے) فرمایا کیا میں تجھ کو ایسی سورتیں نہ سکھاؤں جن کا مثل خدا تعالیٰ نے توراۃ، زبور، انجیل اور فرقان میں سے کسی ایک کتاب میں بھی نازل نہیں کیا ہے؟ عقبہ کہتا ہے میں نے عرض کی بے شک یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ مجھ کو ایسی سورتیں تعلیم

دیں۔ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ اور نیز اسی راوی نے ابن عامر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس سے فرمایا ''کیا میں تجھ کو اُس افضل چیز سے خبردار نہ کروں جس کے ساتھ تعوذ کرنے والے تعوذ کرتے ہیں؟ ابن عامر نے کہا '' بے شک'' رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ اور ابوداؤد اور ترمذی نے عبداللہ بن حبیب سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''تو شام اور صبح دونوں وقت تین بار قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور معوذتین پڑھا کر یہ تیرے لئے ہر ایک چیز سے کفایت کرے گی ابن السنی نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے نماز جمعہ کے بعد سات مرتبہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ کو پڑھ لیا خدا تعالیٰ اُس کو دوسرے جمعہ تک بُرائی سے اپنی پناہ میں رکھے گا''۔ اور اس فصل کے متعلق کچھ اور حدیثیں باقی رہ گئی ہیں جن کو میں نے خواص قرآن کی نوع میں بیان کرنے کے لئے موخر کر دیا ہے۔

فصل لیکن وہ طویل حدیث جو کہ ایک ایک سورۃ کر کے فضائل قرآن کے بارہ میں آئی ہے۔ وہ موضوع ہے جیسا کہ حاکم نے کتاب المدخل میں ابی عمار المروزی کی طرف اُس کی سند کر کے روایت کیا ہے کہ ابی عصمۃ سے جو کہ اُس حدیث کا جامع ہے کہا گیا تجھ کو عکرمۃ کے واسطے سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اقوال فضائل قرآن کے بارہ میں ایک ایک سورۃ کر کے کہاں سے مل گئے بحالیکہ اصحاب عکرمہ کے پاس اس میں سے ایک روایت بھی نہیں ہے؟'' تو ابی عصمۃ نے جواب دیا ''میں نے لوگوں کو قرآن سے روگرداں ہو کر ابی حنیفہ رحمۃ اللہ کی فقہ اور ابن اسحاق کے مغازی میں مشغول ہوتے دیکھ کر بنظر ثواب یہ حدیث وضع کر دی ہے''۔ اور ابن حبان نے تاریخ الضعفاء کے مقدمہ میں ابن مہدی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''مین نے میسرۃ بن عبدربہ سے دریافت کیا کہ تو یہ حدیثیں کہاں سے لایا ہے کہ جو شخص فلاں سورۃ کو پڑھے اُسے فلاں ثواب ملے گا؟ میسرۃ نے جواب دیا کہ میں نے اُن احادیث کو وضع کیا ہے اور ان سے لوگوں کو قرآن کی طرف رغبت دلاتا ہوں''۔ اور ہم نے مومل بن اسماعیل سے یہ روایت پائی ہے کہ اُس نے مجھ سے ایک شیخ نے قرآن کی سورتوں کے فضائل میں ایک ایک سورۃ کر کے اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث بیان کی تو اُس نے کہا کہ یہ حدیث اُس سے ایک شخص نے مدائن میں بیان کی تھی اور وہ ابھی زندہ ہے۔ میں اُس راوی کے پاس گیا اور اس سے دریافت کیا کہ تم سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟ اُس نے کہا واسط میں ایک شیخ ہے اُس نے اور وہ زندہ ہے۔ میں اُس کے پاس واسط میں پہنچا اور دریافت کیا کہ تم کو یہ روایت کس سے ملی ہے؟ اُس نے ایک شیخ کا پتا دیا جو کہ بصرہ میں تھا اور میں بصرہ میں جا کر اُس سے بھی ملا۔ اور دریافت کیا کہ اُس سے یہ حدیث کس نے بیان کی ہے؟ بصرہ کے شیخ نے مجھ کو پتا دیا کہ اسے یہ روایت مقامِ عبادان کے ایک شیخ سے ملی ہے۔ اور میں عبادان پہنچ کر اُس شیخ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اُس سے میں نے اس روایت کا ماخذ دریافت کیا تو وہ میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے ایک مکان کے اندر لے گیا جہاں صوفیوں کی ایک جماعت بیٹھی تھی اور اُن میں ایک شیخ تھا۔ میرے ساتھی نے اُس کی طرف اشارہ کر کے بتایا کہ یہ حدیث اس شیخ سے مجھ کو ملی ہے۔ میں نے اس شیخ سے استفسار کیا کہ یا شیخ آپ سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟ اُس نے جواب دیا ''کسی نے بھی یہ حدیث مجھ کو نہیں سنائی ہے لیکن بات یہ ہے کہ ہم نے لوگوں کو قرآن کی طرف سے بے پروائی کرتے دیکھا۔ اس

واسطے ان کے لئے یہ حدیث وضع کر دی تا کہ وہ اپنے دل قرآن کی طرف پھیر دیں''۔ ابن الصلاح نے کہا ہے کہ بے شک الواحدی مفسر اور اُن تمام اہل تفاسیر نے اس بارہ میں یہ غلطی کی ہے کہ انہوں نے اُس موضوع حدیث کو اپنی تفسیروں میں درج کر دیا ہے۔

نوع ہفتّر

قرآن کا افضل اور فاضل حصہ

اس بارہ میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ آیا قرآن میں کوئی شے بہ نسبت دوسری شے کے افضل ہے یا نہیں۔ امام ابوالحسن اشعریؒ' قاضی ابوبکر باقلانی اور ابن حبان ممانعت کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ قرآن سب کا سب کلامِ الٰہی ہے اور اس لئے تاکہ تفصیل کا ماننا مفضل علیہ کے نقص کا وہم نہ دلائے۔ مالک سے یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ یحییٰ بن یحییٰ نے کہا قرآن کے بعض حصہ کی دوسرے بعض حصہ پر تفضیل خطا ہے۔ اور اسی واسطے امام مالکؒ نے کسی ایک سورۃ کا متعدد مرتبہ اعادہ اور دوسری سورۃ کے بغیر اُسی کی بار بار قراءت مکروہ مانی ہے''۔ ابن حبان نے کہا ہے اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اُم القرآن کے مانند کوئی سورۃ تورات میں نازل کی ہے اور نہ انجیل میں۔ بے شک حق سبحانہ وتعالیٰ وہ ثواب نہ توراۃ کے قاری کو عطا فرماتا ہے اور نہ انجیل کے قاری کو جو ثواب کہ وہ اُم القرآن کے قاری کو عطا فرماتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ پاک نے اُس سورۃ کو ویسی ہی فضیلت عطا فرمائی ہے جیسی فضیلت کہ اسی امت (محمد یہ صلی اللہ علیہ وسلم) کو اس کے سوا دوسری اُمتوں پر مرحمت کی ہے۔ اور اُس نے اِس اُمت کو اپنے کلام کی قراءت کرنے پر وہ بزرگی اور برتری بخشی ہے جو اور دوسری امتوں کو اپنے کلام کی قراءت پر عطا کی ہوئی برتری سے بہت زیادہ ہے۔ یہی راوی (ابن حبان) یہ بھی کہتا ہے کہ قول صلی اللہ علیہ وسلم اَعْظَمُ سُوْرَۃٍ سے اجر حاصل ہونے کی عظمت (بہتات) مراد ہے۔ یعنی یہ کہ سورۃ اجر میں بہت بڑی ہے نہ یہ کہ قرآن کا بعض حصہ بعض اور حصہ سے افضل قرار دینا مراد ہے۔

اور دوسرے علماء حدیث کے ظاہر مفہوم اور الفاظ کے خیال سے تفضیل کی سمت گئے ہیں۔ ان لوگوں میں سے اسحاق بن راہویہ ابوبکر بن العربی اور غزالی ہیں۔ اور قرطبی نے کہا ہے کہ بے شک یہ بات یعنی بعض قرآن کی فضیلت بعض دوسرے حصہ پر امر حق ہے۔ اور اُس کو علماء اور متکلمین کی ایک جماعت نے نقل کیا ہے۔ غزالی نے اپنی کتاب جواہر القرآن میں بیان کیا ہے کہ شاید میری بابت تم یہ کہو گے کہ تو نے قرآن کی بعض آیتوں کو بمقابلہ بعض دوسری آیتوں کے اعلیٰ اور افضل کہا ہے حالانکہ یہ کلام سب کا سب کلامِ الٰہی ہے اور کیونکر ہو سکتا ہے کہ خدائے پاک کا کلام ایک دوسرے سے متفاوت اور اُس کا بعض حصہ بعض دوسرے حصہ سے اشرف ہو؟ تو تم کو معلوم کرنا چاہئے کہ اگر تمہاری بصیرت کا نور آیۃ الکرسی اور آیۃ المداینات۔ اور سورۃ الاخلاص اور سورۃ تبت کے مابین فرق کرنے کی جانب تمہاری رہنمائی نہیں کرتا ہے اور تمہارے ذلیل وخوار نفس پر جو کہ تقلید کے دریا میں مستغرق ہے تقلید ہی کا اعتقاد خوشگوار ہے تو ایسی حالت میں تم رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقلید کرو۔ کیونکہ وہی ہیں جن پر قرآن نازل کیا گیا ہے اور اُنہوں ہی نے فرمایا ہے "یٰسین قرآن کا قلب ہے۔ فاتحۃ الکتاب قرآن کی سورتوں میں سب سے بڑھ کر فضیلت والی ہے۔ آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں کی سردار ہے۔ اور قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ثلث قرآن کی معادل ہوتی ہے۔ اور ایسی حدیثیں جو کہ قرآن کے فضائل اور بعض سورتوں اور آیتوں کے افضلیت کے ساتھ خاص گردانئے اور اُن کی تلاوت میں ثواب کی کثرت ہونے کی بابت وارد ہوئی ہیں اُن کا شمار نہیں ہوسکتا۔

اور ابن الحصار کا قول ہے کہ جو شخص اس بارہ میں باوجود اس کے کہ تفضیل کے متعلق نصوص وارد ہوئی ہیں پھر بھی اختلاف کا نام لے اس کی نسبت سخت تعجب آتا ہے۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے کہا ہے کہ اللہ ہی کے بارہ میں اللہ تعالیٰ کا کلام بہ نسبت اس کلام کے بلیغ تر ہے جو کہ اُس نے اپنے غیر کے بارہ میں فرمایا ہے پس قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ بہ نسبت تَبَّتْ يَدَا اَبِىْ لَهَبٍ کے افضل کلام ہے۔ الجوینی کا قول ہے کہ کلام الٰہی بہ نسبت مخلوق کے کلام کے ابلغ ضرور ہے لیکن کیا یہ کہنا جائز ہوسکتا ہے کہ خدا تعالیٰ کا بعض کلام اُسی کے بعض کلام سے ابلغ ہے؟ ایک گروہ نے اپنی کم نظری کی وجہ سے اس بات کو جائز مانا ہے اور سزاوار یہ ہے کہ تم قولِ قائل "هٰذَا الْكَلَامُ اَبْلَغُ مِنْ هٰذَا"[1] کے معنی یوں سمجھو کہ یہ کلام اپنی جگہ پر ایک حسن اور لطف رکھتا ہے اور وہ کلام اپنی جگہ حسن ولطف کا جامع ہے مگر اسی کے ساتھ اس دوسرے کلام کا حسن اپنی جگہ میں بہ نسبت اس حسن کے جو کلام اول کو بجائے خود حاصل تھا۔ زیادہ مکمل اور اچھا ہے کیونکہ جس شخص نے قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کو تَبَّتْ يَدَ اَبِىْ لَهَبٍ سے بلیغ تر بتایا ہے وہ ذکر اللہ اور ابی لہب کے ذکر اور توحید اور کافر کے لئے بددعا کرنے کے مابین مقابلہ کر رہا ہے اور یہ بات صحیح نہیں۔ بلکہ سزاوار یہ ہے کہ کہا جائے تَبَّتْ يَدَ اَبِىْ لَهَبٍ یہ ابی لہب کے حق میں اس کے نقصان پانے کے لئے بددعا کی گئی ہے۔ پس کیا کوئی اور بھی بددعائے خسران کی عبارت اس عبارت سے بڑھ کر اور عمدہ پائی جاتی ہے؟ اور اسی طرح قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کہ توحید کے باب میں اُس سے بڑھ کر وحدانیت پر دلالت کرنے والی عبارت نہ پائے جا سکے گی۔ اس نے عالم آدمی جس وقت بددعا کے باب میں تبت کو اور توحید کے باب میں قُلْ هُوَ اللّٰهُ کو دیکھے گا تو اس کے لئے کبھی یہ کہنا ممکن نہ ہوگا کہ ان میں سے ایک بہ نسبت دوسرے کے بلیغ تر ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اس بارہ میں لوگوں کے مختلف اقوال آئے ہیں۔ کوئی تو یہ کہتا ہے کہ فضیلت اُس اجر کی عظمت اور زیادتی ثواب کی طرف راجع ہوتی ہے جو کہ اعلیٰ درجہ کے اوصاف کے ورود کے وقت انتقالاتِ نفس، خشیتِ نفس اور اُس کے غور وفکر کے مطابق ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ وہ فضیلت لفظ کی ذات کی طرف راجع ہوتی ہے اور یہ کہ قولہ تعالیٰ "وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ" آیۃ الکرسی، سورۃ الحشر کا آخر اور سورۃ الاخلاص۔ جن وحدانیت باری تعالیٰ اور اس کی صفات پر متضمن ہیں وہ مثلاً تَبَّتْ يَدَا اَبِىْ لَهَبٍ میں اور اس کے مثل دوسری آیتوں یا سورتوں میں موجود نہیں ہے۔ لہٰذا تفصیل کا ہونا صرف عجیب معانی اور اُن کی کثرت پر منحصر ہے"۔ حلیمی نے کہا ہے اور اس کے اس قول کو بیہقی نے نقل کیا ہے کہ تفصیل کے معنی کئی چیزوں کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ از انجملہ ایک امر یہ ہے کہ پہلی آیت پر عمل کرنا بہ نسبت دوسری آیت پر عمل کرنے کے اولیٰ اور لوگوں پر بہت زیادہ عائد ہونے والا ہو۔ اور اس اعتبار پر کہا جاتا ہے کہ امر، نہی، وعد اور وعید کی آیت قصص کی آیات سے اچھی ہوتی ہے

[1] یہ کلام نسبت اس کلام کے بلیغ تر ہے۔

کیونکہ ان آیتوں سے محض امر' نہی' انذار اور تبشیر کی تاکید مراد لی گئی ہے اور لوگوں کو اِن امور سے استغنا حاصل نہیں ہوتا حالانکہ وہ بعض اوقات قصص سے مستغنی ہوتے ہیں اس لئے جو چیز کہ اُن پر بہت زائد عائد ہونے والی اور اُن کے حق میں بے حد نافع ہونے کے لحاظ سے اصول کی قائم مقام تھی وہ بہ نسبت اُس چیز کے جو کہ کسی ضروری امر کے تابع بنائی گئی ہے بہر حال اچھی اور مناسب تھی۔

دوسرا امر یہ ہے کہ کہا جائے جو آیتیں اسماء اللہ تعالیٰ کے گنانے اور اس کی صفات کے بیان اور اس کی عظمت پر دلالت کرنے پر یوں مشتمل ہیں کہ ان کے مخبرات (جن امور کی انہوں نے خبر دی ہے) قدر و منزلت میں بہت بلند و برتر ہیں وہی افضل ہیں۔ اور تیسرے یہ کہ کہا جائے کسی سورۃ کا دوسری سورۃ سے یا کسی آیت کا دوسری آیت سے اچھا ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ قاری کو اُس کے پڑھنے سے ثواب آجل کے علاوہ کو عاجل فائدہ بھی ملتا ہے۔ اور وہ اس کی تلاوت کے ذریعہ سے کوئی عبادت رد کرتا ہے۔ مثلاً آیۃ الکرسی کی قراءت اور اخلاص اور معوذتین کی قراءت کہ ان کا قاری ان کے پڑھنے سے بتعجیل تو ڈرنے کی چیزوں سے احتراز اور خدا تعالیٰ کے ساتھ اعتصام حاصل کرتا اور پھر ان کی تلاوت سے عبادتِ الٰہی بھی ادا کرتا ہے۔ کیونکہ ان سورتوں میں خدا تعالیٰ کا ذکر اُس کی برتر صفات کے ساتھ بہ سبیل اُس کا اعتقاد کرنے کے موجود ہے اور اُس ذکر کی فضیلت اور برکت سے نفس کو سکون حاصل ہوتا ہے۔

پس بہر حال آیاتِ حکم کی نفسِ تلاوت ہی سے کسی حکم کی اقامت (قائم کیا جانا) واقع نہیں ہوتی بلکہ اُس کی تلاوت سے محض حکم کا علم وقوع میں آتا ہے۔ پھر اگر فی الجملہ یہ کہا جائے کہ قرآن' توراۃ' انجیل اور زبور سے اس معنی کر کے اچھا ہے کہ اُس کے تلاوت اور عمل دونوں باتوں سے تعبد واقع ہوا کرتا ہے اور دیگر کتب مذکورہ میں یہ صفت نہیں ہے۔ اور ثواب کا حصول بحسب قراءت اسی قرآن کے ہے۔ نہ بحسب قراءت اُن کتب کے یا یہ کہ قرآن اعجاز کی حیثیت سے نبی مبعوث صلی اللہ علیہ وسلم کی حجت ہے اور وہ کتابیں نہ خود حجت تھیں اور نہ اُن انبیاء علیہم السلام کے لئے حجت تھیں بلکہ وہ صرف اُن کی دعوت تھیں۔ اور اُن کی حجتیں ان کتابوں کے سوا دوسرے اُمور تھے۔ اور یہ قول بھی اوپر گزرے ہوئے قول کا نظیر ہوگا۔ اور کبھی ایک سورۃ کا دوسری سورت سے افضل ہونا اس لئے کہا جاتا ہے کہ اللہ پاک نے اُس افضل سورۃ کی قراءت کو وہ مرتبہ دیا ہے جو کہ اس کے ماسوا سورتوں کے دو چند اور سہ چند یا اس سے زائد مرتبہ تک قراءت کرنے کے معادل ہوتا ہے۔ اور اُس کو اس قدر ثواب کا موجب قرار دیا ہے جو کہ دوسری سورت کی قراءت سے حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ معنی جس کی وجہ سے اُس سورۃ کو اس مقدار تک پہنچایا گیا ہے ہم پر عیاں نہ ہوتے ہوں۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح ایک دن کو دوسرے ایام سے اور ایک ماہ کو دوسرے مہینے سے اس معنی کر کے افضل کہا جاتا ہے کہ اُس دن یا مہینہ میں عبادت کرنا اُس کے علاوہ دوسرے دن یا ماہ میں عبادت کرنے پر افضل ہے۔ اور اُس دن یا اُس مہینہ میں گناہ کا مرتکب ہونا بہ نسبت اور ایام اور مہینوں کے گناہ کی زیادتی اور عظمت کا موجب ہے۔ یا جس طرح پر کہ (سرزمین) حرم کو (سرزمین) حل سے افضل کہنے کا یہ باعث ہے کہ حرم کی حدود میں وہ مناسک ادا کئے جاتے ہیں جو اُس کے سوا دوسری جگہوں میں ادا نہیں ہوتے اور حدود حرم میں نماز پڑھنے کا ثواب دوسری جگہوں سے المضاعف ملا کرتا ہے۔

ابن التین نے کہا ہے بخاریؒ کی حدیث میں آیا ہے کہ میں تجھ کو ایک ایسی سورۃ تعلیم کروں گا جو کہ تمام سورتوں سے

اعظم ہےاس کے معنی یہ ہیں کہ اس سورۃ کا ثواب دوسری سورتوں کے ثواب سے نہایت عظیم ہے۔اور کسی دوسرے شخص نے کہاہے کہ وہ سورت تمام سورتوں سے اعظم اس لئے ہوئی کہ اُس نے تمام مقاصد قرآن کو اپنے اندر جمع کرلیا ہےاور اسی واسطے اُس کا نام اِم القرآن رکھا گیا''۔

حسن بصری نے کہاہے''بے شک اللہ پاک نے سابقہ کتابوں کے علوم قرآن میں ودیعت رکھے ہیں اور پھر قرآن کے علوم کوسورۃ الفاتحہ میں بھردیا ہے۔لہٰذا جو شخص اس سورۃ کی تفسیر معلوم کرلے گاوہ گویا تمام کتب منزلہ کی تفسیر کا عالم ہوگا۔اس روایت کی تخریج بیہقی نے کی ہے۔سورۃ الفاتحہ کے علوم قرآن پر شتمل ہونے کا بیان زمخشری نے یہ قرار دیا ہے کہ وہ سورۃ خدا تعالیٰ کی اُس کے لائق ثنا' تعبد' نہی' وعد اور وعید ان سب اُمور پر مشتمل ہے۔اور قرآن کی آیتیں اِن اُمور میں کسی نہ کسی ایک امر سے کبھی خالی نہیں ہوتیں''۔

امام فخر الدین رازی کا قول ہے کہ''تمام قرآن سے صرف چار اُمور کی تقریر(قرار دینا اور ثابت کرنا) مقصود ہے۔ (۱) الہیات (۲) معاد (۳) نبوّات اور (۴) خدا تعالیٰ کے لئے قضا اور قدر کا ثابت کرنا۔لہٰذا قولہ تعالیٰ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ الہیات پر دلالت کرتا ہےقولہ تعالیٰ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ معاد پر دال ہے۔قولہ تعالیٰ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ جبر کی نفی اور اس بات کے ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے کہ بے شک تمام باتیں خدا تعالیٰ کی قضا اور قدر ہی سے ہیں۔اور قولہ تعالیٰ''اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ'' تا آخر سورۃ۔قضا الٰہی کے اثبات اور نبوتوں پر دلالت کرتا ہے۔پس جب کہ قرآن کا سب سے بڑا مقصد یہی چاروں مطالب ہیں اور یہ سورۃ ان پر بخوبی شامل ہے۔لہٰذا اس کا نام ام القرآن رکھا گیا ہے۔

قاضی بیضاوی نے کہاہے کہ یہ سورۃ ایسی نظری حکمتوں اور عملی حکموں پر مشتمل ہے جو کہ طریق مستقیم پر چلنا اور سعید لوگوں کے مراتب اور بدبختوں کے منازل پر اطلاع پانا ہے''۔اور طیبی کا بیان ہے کہ یہ سورۃ ان علوم کی چار انواع پر مشتمل ہے جو علوم کہ دین کے مناط ہیں۔

ازانجملہ ایک علم الاصول اور اللہ تعالیٰ اور اُس کی صفات کی معاقدت[1] ہےاور اسی کی طرف قولہ تعالیٰ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ'' کے ساتھ اشارہ ہوا ہےاور نبوت کی معرفت اور قولہ تعالیٰ''اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ'' سے یہی مراد ہے۔اور معاد کی معرفت جس کی طرف قولہ تعالیٰ''مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ'' کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔دوسرا علم فروعات کا علم ہےاور اس کی بنیاد عبادات ہیں۔چنانچہ قولہ تعالیٰ''اِيَّاكَ نَعْبُدُ'' سے یہی امر مقصود ہے۔

تیسرا علم اُن چیزوں کا جاننا ہے جن کے ذریعہ سے کمال کا حصول ہوتا ہےاور وہ علم اخلاق ہے۔پھر علم اخلاق کا بزرگ ترین شعبہ یہ ہے کہ انسان دربارِ خداوندی تک پہنچ جائے اور خدائے واحد و یکتا کے حضور میں پناہ لے۔اُس کے راستہ کا سالک بنے اور سلوک میں استقامت برتے۔چنانچہ قولہ تعالیٰ''وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ'' سے اسی بات کی طرف اشارہ ہوا ہے۔

چوتھا علم قصص اور اگلی قوموں اور اگلے زمانوں کی خبروں کا علم ہے یعنی یہ معلوم کرنا کہ ان میں سے کون لوگ سعید

---

[1] عقیدہ رکھنا۔

ہوئے اور کون لوگ شقی تھے۔ پھر اُن کی تواریخ کے ساتھ نیکو کاروں کو عمدہ وعدے دینے اور بدکاروں کو سزا کی دھمکیاں سنانے کی جن باتوں کا تعلق ہے اُن کا بھی معلوم کرنا ضروری ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ" سے یہی امر مراد ہے۔

غزالی نے کہا ہے "قرآن کے چھ مقاصد ہیں تین مقصد مہمۃ ہیں۔ اور تین مقصد متمۃ۔ پہلی قسم کے تین مقصد یہ ہیں۔ ایک مدعوالیہ[1] کی تعریف جیسا کہ سورۃ کے صدر (آغاز) کے ساتھ اُس کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ دوسری صراط مستقیم کی تعریف اور اُس کی بھی اُس میں تصریح کر دی گئی ہے۔ اور تیسرے خدا تعالیٰ کی طرف واپس جانے کے وقت جو حال ہوگا اُس کی تعریف اور وہی حال آخرت کے نام سے موسوم ہے جیسا کہ اس کی طرف "مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" سے اشارہ ہوا ہے۔ اور دوسری قسم کے تین مقاصد (یعنی متمۃ) یہ ہیں:

(۱) مطیع لوگوں کے احوال کی تعریف جیسا کہ اُس کی جانب قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔

(۲) جاحد (انکار کرنے والے) لوگوں کے اقوال کی حکایت۔ اور اس کی طرف اَلْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔

(۳) راستہ کی منزلوں کی تعریف جیسا کہ قولہ تعالیٰ "اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ" سے اس کی طرف اشارہ ہوا ہے۔

یہ بات اُس کے دوسری حدیث میں دو ثلث قرآن کے مُعادل ہونے کی وصف کی کچھ بھی منافی نہیں پڑتی ہے۔ اس لئے کہ بعض علماء نے اس کی توجیہ یوں کر دی ہے کہ قرآن عظیم کی دلالتیں بالمطابقت ہوا کرتی ہیں۔ یا بالتضمن یا بالالتزام بغیر مطابقت کے۔ اور یہ سورۃ تمام مقاصد قرآن پر تضمن والتزام کے ساتھ بغیر مطابقت کے دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا یہ دونوں دلالتیں منجملہ تین دلالتوں کے دو ثلث ہیں۔ پس یہ سورۃ دو ثلث قرآن کے مطابق ہوگئی"۔ اس بات کو زرکشی نے شرح التنبیہ میں ذکر کیا ہے۔

ناصر الدین بن المیلق نے کہا ہے کہ اور حقوق کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) اللہ کا حق اپنے بندوں پر (۲) بندوں کا حق اپنے اللہ پر اور (۳) بعض بندوں کا دوسرے بندوں پر باہمی حق۔ اور سورۃ الفاتحہ صریحی طور پر دونوں پہلے حقوق پر مشتمل ہے اس لئے اُس کا اپنے صریح مفہوم کے ساتھ دو ثلث ہونا ایک مناسب امر ہے۔ اور اس بات کی شاہد یہ حدیث قدسی ہے کہ اللہ پاک نے اپنے رسول کی زبانی ارشاد کیا "میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے مابین دو نصف کر کے تقسیم کر دیا ہے"۔

میں کہتا ہوں کہ سورۃ الفاتحہ کے اعظم السور ہونے اور اُس دوسری حدیث کے مابین جو کہ سورۃ البقرہ کو سب سورتوں میں عظیم تر قرار دیتی ہے کوئی تنافی نہیں اس لئے کہ اُس حدیث سے وہ سورتیں مراد ہیں جو کہ سورۃ الفاتحہ کے ماسوا ہیں اور اُن میں احکام کی تفصیل آئی ہے۔ اور مثالیں دی گئی ہیں۔ اور حجتیں قائم کی گئی ہیں۔ اس لئے کہ جن باتوں پر سورۃ البقرہ

---

[1] جس کی طرف بلایا گیا ہو۔

مشتمل ہے ان پر کوئی اور سورۃ مشتمل نہیں پائی جاتی۔ اور یہی وجہ ہے کہ سورۃ البقرہ کا نام فسطاط القرآن رکھا گیا ہے۔

ابن العربی نے اس کے احکام کے بیان میں کہا ہے کہ ''میں نے اپنے کسی شیخ سے یہ بات سنی ہے کہ سورۃ البقرہ میں ایک ہزار امر' ایک ہزار نہی' ایک ہزار حکم' اور ایک ہزار خبریں ہیں۔ اور اُس کی عظیم الشان فقرہی کی وجہ سے ابن عمر رضی اللہ عنہ نے آٹھ سال تک کی مدت اُسی کی تعلیم دینے پر قائم رہنے میں صرف کی ہے۔ اس روایت کو مالکؒ نے اپنی موطا میں بیان کیا ہے اور ابن العربی نے یہ بھی کہا ہے کہ ''آیۃ الکرسی کے اعظم الایات ہونے کی صرف یہ وجہ ہے کہ اُس کا مقتضی نہایت عظیم الشان ہے اور ایک چیز کا شرف یا اُس کے ذاتی شرف پر منحصر ہوتا ہے یا اُس کے مقتضا اور متعلقات کے شرف کے لحاظ سے ہوا کرتا ہے۔ آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں میں وہی مرتبہ رکھتی ہے جو کہ سورۃ الاخلاص کو اُس کی سورتوں میں حاصل ہے مگر یہ کہ سورۃ الاخلاص دو وجہوں کے ساتھ آیۃ الکرسی پر فضیلت رکھتی ہے۔

وجہ اول یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص سورۃ ہے اور آیۃ الکرسی صرف آیت اور سورۃ کا مرتبہ بڑھا ہوا ہے اس لئے کہ تحدی کا وقوع سورۃ ہی کے ساتھ ہوا ہے۔ لہٰذا وہ آیۃ سے بہرحال افضل ہے جس کے ساتھ تحدی کا وقوع نہیں ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص نے توحید کا اقتضا پندرہ حرفوں میں کیا ہے اور آیۃ الکرسی نے توحید کا اقتضاء پچاس حرفوں میں کیا ہے۔ لہٰذا قدرت اعجاز یہیں سے عیاں ہوگئی کہ جو معنی پچاس حرفوں میں تعبیر کئے گئے تھے پھر وہی معنی پندرہ حروف میں ادا ہو گئے اور یہی امر قدرت کی بڑائی اور وحدانیت کے ساتھ منفرد ہونے کا بیان ہے۔

ابن المنیر نے کہا ہے کہ آیۃ الکرسی میں اس قدر اسمائے باری تعالیٰ شامل ہیں جو دوسری کسی آیت میں ہرگز نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیۃ الکرسی میں سترہ جگہیں ایسی ہیں جہاں اللہ تعالیٰ کا اسم پاک آیا ہے بعض مواضع میں ظاہر اور بعض میں مسکن (درپردہ) اور وہ مواضع یہ ہیں:

ظاہر: اَللّٰهُ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْم.

ضمیر: لَا تَاْخُذُهٗ. لَهٗ. عِنْدَهٗ. بِاِذْنِهٖ. يَعْلَمُ. عِلْمُهٗ. شَآءَ. كُرْسِيُّهٗ. اور يَؤُدُهٗ. اور حِفْظُهُمَا کی وہ ضمیر مستتر جو کہ مصدر کی فاعل ہے اور هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ اور اگر تم اُن ضمائر کا بھی شمار کرو جن کا احتمال اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ. اَلْعَلِيُّ اور اَلْعَظِيْمُ میں پایا جاتا ہے۔ اور ایک اعراب کے اعتبار پر اَلْحَيُّ سے قبل کی ضمیر مقدر کو بھی گنتی میں لے لو تو اس حساب سے سب بائیس ضمیریں ہو جاتی ہیں۔

غزالی نے کہا ہے ''آیۃ الکرسی کے تمام آیتوں کی سردار ہونے کی محض یہ وجہ ہے کہ وہ فقط اللہ تعالیٰ کی ذات' صفات اور افعال پر مشتمل ہے۔ اور اُس میں اس کے سوا کوئی اور بات نہیں ہے۔ اور اسی بات کی معرفت علوم میں انتہائی حد اور غایت ہے اور اس کے ماسوا جتنی باتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں۔ اور سیّد اس متبوع کا نام ہے جو کہ مقدم ہوتا ہے۔ چنانچہ حق سبحانہ وتعالیٰ کا قول ''اَللّٰهُ'' ذات کی طرف اشارہ ہے ''لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ'' توحید ذات کی جانب اشارہ ہے۔ ''اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ'' ذات کی صفت اور اُس کے جلال کی طرف اشارہ ہے کیونکہ قیوم کے معنی ہیں وہ ذات جو کہ قائم بنفسہ ہوتی ہے۔ اور اُس کے غیر اُسی کے ساتھ قائم ہوا کرتے ہیں۔ اور یہ بات جلال اور عظمت کی غایت ہے لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ اُسی

---

[1] عزت کی آیت ہے۔

ذات کی تنزیہ اور اُن حوادث کے اوصاف سے اس کی تقدیس ہے جن کا وقوع اُس پر محال سمجھا جاتا ہے۔ اور محال سمجھی جانے والی باتوں یا وصفوں سے ذات واجب تعالیٰ کی پاکی ظاہر کرنا یہ معرفت کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ "لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" تمام افعال کی طرف اشارہ ہے اور اس بات کی طرف بھی کہ وہ سب افعال اُسی ذات سے پیدا ہوتے اور اُسی کی جانب راجع ہوا کرتے ہیں۔ "مَنْ ذَا الَّذِيْ يَشْفَعُ عِنْدَهٗ اِلَّا بِاِذْنِهٖ" اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ وہ ذات پاک ملک، حکم اور امر کے ساتھ منفرد ہے۔ اور یہ کہ جو شخص شفاعت کا مالک ہوتا ہے وہ اُسی ذاتِ پاک کے اُس کو مرتبہ شفاعت کا اعزاز عطا کرنے اور شفاعت کا حکم دینے کے سبب سے اس کا مالک ہوا کرتا ہے۔ اور یہ بات اس ذات پاک سے حکم اور امر کے بارہ میں شرکت کی نفی کرتی ہے۔ "يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ...... شَآءَ" صفت علم بعض معلومات کی تفصیل اور ایسے انفراد بالعِلم کی جانب اشارہ ہے کہ اُس کے غیر کو کسی طرح کا علم حاصل ہی نہیں مگر وہ علم جو کہ اُس ذات پاک نے کسی قدر اپنی مشیت اور ارادہ کے عطا فرمایا ہے۔ "وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ" اس ذات اقدس کے ملک کی عظمت اور اُس کے کمال کی قدرت کی جانب اشارہ ہے۔ "وَلَا يَئُوْدُهٗ حِفْظُهُمَا صفت قدرت اُس کے کمال اور اُس کے ضعف اور نقصان سے تنزیہ کی طرف اشارہ ہے۔ "وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ" اُس سے صفات کی دو نہایت عظیم الشان اصلوں کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ پس جب کہ تم ان معانی پر غور کرو گے اور پھر اُن کو بنظر تامل دیکھو گے اور اس کے بعد قرآن کی ساری آیتوں کی تلاوت بھی کرو گے تو ان سب باتوں کو کسی ایک آیت میں مجموعی طور سے ہرگز موجود نہ پاؤ گے۔ کیونکہ آیت کریمہ "شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ" میں بجز توحید کے اور کوئی بات نہیں ہے۔ سورۃ الاخلاص میں بھی محض توحید اور تقدیس ہی ہے۔

اور قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ میں افعال ہیں۔ اور سورۃ الفاتحہ میں اگرچہ یہ تینوں باتیں موجود ہیں لیکن اُن کی تشریح نہیں کی گئی ہے بلکہ وہ رمز کے انداز پر وارد کی گئی ہیں۔ مگر آیۃ الکرسی میں ہر سہ امور ایک جا اور تشریح کے ساتھ آئے ہیں اور اسی کے قریب قریب ان باتوں کو باہم جمع کر لینے میں سورۃ الحشر کا اخیر اور سورۃ الحدید کا آغاز بھی ہے مگر بات یہ ہے کہ وہ دونوں متعدد آیتیں ہیں۔ اور آیۃ الکرسی صرف ایک ہی آیت ہے۔ لہٰذا جس وقت تم آیۃ الکرسی کو اُن آیات میں سے کسی ایک سلسلہ آیات کے ساتھ مقابلہ کر کے دیکھو گے تو آیۃ الکرسی ہی کو تمام مقاصد کی پوری طرح پر اور بہت زیادہ جمع کرنے والی پاؤ گے۔ اور اسی وجہ سے وہ سب آیتوں پر سیادت (سرداری) کی مستحق ہوتی ہے اور کیوں نہ ہو اس لئے کہ اس میں "اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ" کیسا موجود ہے جو کہ اسم اعظم ہے۔ اور یہ بات حدیث سے ثابت۔ انتہی کلام الغزالی۔

پھر اُنہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ الفاتحہ کے بارہ میں افضل اور آیۃ الکرسی کے حق میں سیدۃ اس لئے کہا ہے کہ اس میں ایک راز ہے اور وہ راز یہ ہے کہ فضل کے اقسام اور اُس کی بکثرت نوعوں کی جامع چیز کا نام افضل رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ فضل کے معنی ہیں زیادتی۔ اور افضل کے معنی ہیں زیادہ تر اور سؤدد (سرداری) اُس معنی شرف کے رسوخ کا نام ہے جو کہ متبوع بنے کا مقتضی اور تابع ہونے سے احتراز کرنے والا ہے۔ اور سورۃ الفاتحہ بکثرت معنوں اور مختلف معارف پر تنبیہ کرنے کی متضمن ہے اس واسطے وہ افضل ہوئی۔ اور آیۃ الکرسی کا شمول اُس عظیم القدر معرفت پر ہے جو کہ مقصود اصلی اور اس طرح کی متبوع ہے کہ تمام معارف اس کے تابع ہو کر آتے ہیں۔ لہٰذا اس کو سید

(سردار) کا نام ملنا لائق تر تھا۔ پھر اُنہی نے اس حدیث کے بارہ میں کہ ''یٰسین' قرآن کا قلب ہے''۔ یوں کہا ہے کہ ایمان کی صحاب حشر اور نشر کے اعتراف پر موقوف ہے۔ اور یہ بات اس سورۃ میں بلیغ ترین وجہ کے ساتھ مقرر ہوئی ہے اس لئے یہ سورۃ قرآن کا قلب قرار دی گئی ہے۔ اور امام فخر الدین الرازی نے اس قول کو بہت اچھا مانا ہے اور نسفی نے کہا ہے کہ یہاں یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ اس سورۃ میں بجز اصول ثلاثہ یعنی وحدانیت' رسالت اور حشر کی تقریر کے اور کوئی بات نہیں ہے اور یہی وہ مقدار ہے جس کا تعلق قلب اور دل کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ باتیں جو کہ زبان اور ارکان (اعمال) سے تعلق رکھتی ہیں اُن کا بیان اس سورۃ کے علاوہ اور سورتوں میں آیا ہے۔ غرضیکہ یٰسین میں اعمالِ قلب ہی کے مذکور ہونے اور کسی دوسری بات کا ذکر نہ ہونے کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کا نام قلب قرآن رکھا۔ اور اسی سبب سے جان کنی کے وقت اُس کے پڑھنے کا حکم دیا۔ کیونکہ اُس وقت میں زبان کی قوت کمزور ہو جاتی ہے۔ اور اعضاء ساقط ہو جایا کرتے ہیں۔ لیکن قلب خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ اور اُس کے ماسوا سے برگشتہ ہوا کرتا ہے اور اسی مناسبت سے ایسے وقت میں یہ سورۃ پڑھی جاتی ہے تا کہ انسان کے قلب کی قوت زائد ہو جائے اور اُس کی تصدیق اصول ثلاثہ کے ساتھ بڑھ جائے''۔

سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن کی مُعادِل ہونے کے معنی میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ ''گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کو اس سورۃ کی اتنی تکرار کرتے سنا جتنی تکرار کہ ایک ثلث قرآن پڑھنے والا شخص کرتا ہے'' اور اسی اعتبار پر اُس کے ثلث قرآن ہونے کا جواب دیا ہے مگر اس جواب میں ظاہر حدیث سے بُعد پایا جاتا ہے۔ اور اس کے علاوہ حدیث کے تمام طریقے اس کی تردید بھی کرتے ہیں۔ دوسرا قول ہے کہ ''اخلاص کو ثلث قرآن اس لئے کہا گیا ہے کہ قرآن کا شمول قصص' شرائع اور صفات پر ہے۔ اور سورۃ الاخلاص از سرتا پا صفاتِ باری تعالیٰ سے مملو بلکہ صفات ہی ہے۔ لہٰذا اس اعتبار سے وہ ایک ثلث قرآن کے برابر ہوئی۔ امام غزالی نے جواہر القرآن میں بیان کیا ہے کہ قرآن کے اہم معارف تین ہیں۔ توحید کی معرفت' صِرَاطَ الْمُسْتَقِيْم کی معرفت اور آخرت کی معرفت۔ اور سورۃ الاخلاص توحید کی معرفت پر مشتمل ہے اس لئے وہ ایک ثلث ہوئی۔ اور غزالی ہی نے حسب بیان رازی کے یہ بھی کہا ہے کہ ''قرآن خدا تعالیٰ کے وجود' اُس کی وحدانیت اور اُس کی صفات پر قاطع دلیلیں پیش کرنے پر مشتمل ہے۔ اور اُن کی صفتیں یا تو حقیقی صفتیں ہیں یا فعل کی صفتیں اور یا حکم کی صفتیں۔ غرضیکہ یہ تین امور ہیں اور سورۃ الاخلاص خدا تعالیٰ کی حقیقی صفتوں پر مشتمل ہے اس لئے وہ ثلث قرآن ہے۔

الجوینی کہتا ہے'' قرآن میں جو مطالب ہیں اُن میں سے بیشتر یہی اصول ثلاثہ ہیں جن کے حصول سے ہی اسلام کی صحت اور ایمان کا حصول ہوتا ہے۔ اور وہ اصول یہ ہیں خدا تعالیٰ کی معرفت اُس کے رسول کی صدیقیت کا اعتراف اور یہ اعتقاد کہ قیامت کے دن اللہ پاک کے روبرو کھڑے ہو کر حساب اعمال دینا ہوگا۔ پس جس شخص نے یہ بات جان لی کہ اللہ بے شک واحد ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سچے ہیں۔ اور قیامت ضرور آنے والی ہے تو وہ شخص سچا مومن ہو گیا۔ جو شخص ان میں سے کسی چیز کا بھی منکر ہے وہ قطعی کافر ہے۔ اور یہ سورۃ (الاخلاص) اصل اول یعنی اقرار توحید باری تعالیٰ کا فائدہ دیتی ہے۔ پس وہ اس وجہ سے ثلث قرآن ہے۔

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ ''قرآن کی دو قسمیں ہیں (۱) خبر (۲) انشا۔ اور خبر کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ خالق نے اپنی ہی خبر دی ہو۔ اور دوسری یہ کہ مخلوق کی نسبت خبر دی گئی ہو۔ پس یہ سب تین ثلث ہوئے۔ اور سورۃ الاخلاص نے خالق تعالیٰ کی نسبت خالص طور پر خبر دی ہے۔ لہٰذا وہ اس اعتبار سے ایک ثلث قرآن ہے۔

کہا گیا ہے کہ سورۃ الاخلاص ثواب میں ثلثِ قرآن کے معادل ہوتی ہے۔ اور یہی بات ہے جس کی شہادت حدیث کے ظاہر الفاظ اور مفہوم سے بھی ملتی ہے اور سورۃ زلزلۃ' النصر اور الکافرون کے فضائل میں بھی حدیثیں وارد ہوئی ہیں اُن کے ظاہر سے بھی یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن ابن عقیل نے اس مذکورہ بالا توجیہ کو ضعیف قرار دیا اور کہا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمایا ہے کہ ''جو شخص قرآن کی قراءت کرے گا اُسے ہر ایک حرف کے معاضہ میں دس نیکیاں ملیں گی''۔ اس سبب سے سورۃ الاخلاص کے بارہ میں یہ معنی لینا جائز نہیں ہوسکتا کہ اُس کے قاری کو ثلثِ قرآن کی قراءت کا اجر حاصل ہوگا۔

ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں کلام کرنے سے سکوت ہی افضل اور اسلم ہے۔ اور پھر اُس نے اسحاق بن منصور کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ اسحاق نے کہا ''میں نے امام احمد بن حنبل سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْاٰنِ" کی وجہ کیا ہے؟ مگر انہوں نے مجھے اس بارہ میں کچھ نہیں بتایا''۔ اور مجھ سے اسحاق بن راہویہ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کو تمام کلاموں پر فضیلت دی تھی تو اُس نے اپنے کلام کے بعض حصہ کو بھی ثواب میں فضیلت عطا کی تاکہ لوگوں اس کی قراءت زیادہ کریں۔ اور اُن کو اُس کی تعلیم پر برانگیختہ کیا جائے۔ اور اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جو شخص "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" کو تین مرتبہ پڑھ لیتا ہے وہ اس آدمی کے مانند ہو جاتا ہے جس نے پورے قرآن کی قراءت کی ہو۔ اس لئے کہ یہ بات تو جب بھی ٹھیک نہیں اتر سکتی جب کہ کوئی اس سورۃ کو دو سو مرتبہ پڑھے۔

ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ دیکھو ان دونوں مذکورہ بالا فن حدیث کے اماموں نے اس مسئلہ میں کوئی مناسب اور فیصلہ کن بات نہیں فرمائی بلکہ وہ خاموش ہو رہے ہیں۔ لہٰذا ہمیں بھی خاموش رہنا مناسب ہے۔ اور اس حدیث کے بارہ میں جو کہ سورۃ الزلزلہ کو نصف قرآن بیان کرتی ہے یہ توجیہ کی ہے کہ قرآن شریف کے احکام دنیاوی حکموں اور احکام آخرت کی دو قسموں پر منقسم ہوتے ہیں۔ اور چونکہ اس سورۃ کا شمول تمام احکام آخرت پر اجمالاً ہے۔ اس واسطے اس کو نصف قرآن کہا گیا ہے اور یہ سورۃ القارعۃ کی سورۃ پر بوجھوں کے باہر نکال دینے اور خبروں کے بیان کرنے کا ذکر فرمانے میں بڑھ گئی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر دوسری حدیث میں سورۃ الزلزلہ کو رُبع قرآن کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا ہے؟ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت کردہ حدیث کے لحاظ سے بعث (مرنے کے بعد دوبارہ زندگی پانے) پر ایمان لانا مکمل ایمان کا ایک چہارم حصہ ہے۔ اور وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی بندہ اُس وقت تک صاحب ایمان نہیں ہوتا جب تک کہ وہ چار باتوں پر ایمان نہ لائے۔ ایک اس بات کی گواہی دے کہ خدا تعالیٰ کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں ہے۔ دوسرے میری نسبت یہ اقرار کرے کہ میں خدا تعالیٰ کا رسول ہوں اور خدا تعالیٰ نے مجھ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے۔ تیسرے موت پر ایمان لائے اور چوتھے موت کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے پر اور قدر پر ایمان

لائے۔ پس دیکھو کہ اس حدیث نے بعث پر ایمان لانے کا اقتضا کیا ہے۔ اور اسی بات کو یہ سورۃ اُس ایمان کامل کا ایک چہارم قرار دیتی ہے جس کی طرف قرآن کریم مخلوق کو بلاتا ہے اور نیز اُسی راوی نے سورۃ الہاکم کے ایک ہزار آیتوں کے معادل ہونے کے راز میں کہا ہے کہ قرآن چھ ہزار دوسو آیتوں سے کسرے زائد ہے۔ للہذا جب ہم کسر کو ترک کر دیں تو ایک ہزار کی تعداد قرآن کا چھٹا حصہ ہوگی۔

امام غزالی کے حسب بیان قرآن کے چھ مقاصد ہیں تین مہمہ اور تین متمہ اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ان میں سے ایک مقصد آخرت کی معرفت ہے جس پر یہ سورۃ مشتمل ہے۔ للہذا یہ سورۃ مقاصدِ قرآن کے چھٹے حصہ پر شامل ہوئی مگر اس معنی کی تعبیر ہزار آیتوں کے لفظ سے کرنا بہ نسبت اس کے زیادہ افخم اجلُ اور بھاری بھر کم معلوم ہوتی ہے کہ محض سدسِ قرآن کہہ دیا جائے۔ اور اسی راوی نے سورۃ الکافرون کے ربع قرآن اور سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن ہونے کے راز میں (باوجود اس کے کہ ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا نام الاخلاص ہی کیا جاتا ہے۔ یہ بیان کیا ہے کہ سورۃ الاخلاص جس قدر صفات الہی پر مشتمل ہے اتنے صفات سورۃ الکافرون میں نہیں ہیں۔ اور یہ بات بھی ہے کہ توحید نام ہے معبود کی الہیت کے ثابت کرنے اور اُس کی تقدیس اور اُس کے ماسوا کی الوہیت کی نفی کا۔ اور سورۃ الاخلاص نے اثبات اور تقدیس کی تصریح کرنے کے بعد غیر خدا کی عبادت کی نفی کی جانب تلویح کر دی ہے۔ اور الکافرون نے نفی کی تصریح کرنے کے بعد اثبات اور تقدیس کی تلویح کی ہے۔ للہذا ان دونوں تصریحوں اور تلویحوں کے رتبوں کے مابین وہی فرق ہے جو کہ ثلث اور ربع کے مابین فرق ہوتا ہے۔ انتہی کلامہ۔

تذنیب بہت سے عالموں نے حدیث "اِنَّ اللّٰہَ جَمَعَ عَلُوْمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ فِی الْکُتُبِ الْاَرْبَعَۃِ وَعلومھا فِی الْقُرْآنِ وَعَلُوْمُہٗ فِی الْفَاتِحَۃِ" کے بعد اس قدر اور بڑھایا ہے کہ "اور فاتحۃ الکتاب کے علوم کو بسم اللہ اور بسم اللہ کے علوم کو اُس کے حرف باء میں جمع کیا ہے"۔ اور اس کی توجیہ یوں کی گئی ہے کہ مقصود تمام علموں سے یہی ہے کہ بندہ اپنے پروردگار سے واصل ہو جائے۔ اور بسم اللہ میں حرف باء الصاق کے معنی میں آیا ہے۔ اس لئے یہ بندہ کو جناب رب العزت سے ملصق کر دیتا ہے۔ اور یہی بات کمالِ مقصود ہے۔ اس بات کو امام رازی اور ابن النقیب نے اپنی اپنی تفسیروں میں ذکر کیا ہے۔

نوع چوھتر

مفردات قرآن

السلفی نے کتاب المختار من الطیوریات میں شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کسی سفر میں ایک سواروں کی جماعت سے ملے جس میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ تھے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ اُن لوگوں سے پکار کر دریافت کرے کہ وہ کہاں سے آرہے ہیں؟ قافلہ کے لوگوں نے جواب دیا "اَقْبَلْنَا مِنَ الْفَجِّ الْعَمِیْقِ نُرِیْدُ الْبَیْتَ الْعَتِیْقَ" (یعنی ہم لوگ منزل دور دراز سے آرہے ہیں اور بیت اللہ شریف کو جاتے ہیں)۔ عمر رضی اللہ عنہ نے

یہ جواب سن کر فرمایا کہ ''بے شک ان لوگوں میں کوئی عالم آدمی ہے۔انہوں نے پھر ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ اُن سے بآواز بلند دریافت کرے کہ ''کون سا قرآن عظیم تر ہے؟ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس سوال کے جواب میں کہا "اَللّٰہُ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ" عمر رضی اللہ عنہ نے اُس شخص سے فرمایا ان سے دریافت کر کہ ''کون سا قرآن احکم ہے؟ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَآءِ ذِی الْقُرْبٰی". عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ان سے دریافت کر کہ ''کون قرآن اجمع (جامع تر ہے؟'' ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا "فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ خَیْرًا یَّرَہٗ وَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ شَرًّا یَّرَہٗ". عمر رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ ان سے دریافت کرو کہ ''کون سا قرآن احزن[1] ہے؟'' جواب ملا "مَنْ یَّعْمَلْ سُوْٓءًا یُّجْزَ بِہٖ" پھر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ان سے پوچھو کہ 'اَرْجٰی[2] قرآن کون سا ہے؟ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا "قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓی اَنْفُسِھِمْ". یہ جوابات سن کر عمر رضی اللہ عنہ نے اس جماعت سے استفسار کیا کہ ''کیا تم لوگوں میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ موجود ہیں؟'' انہوں نے کہا۔''ہاں''۔اس روایت کو عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں اسی کے طرز پر بیان کیا ہے۔

عبدالرزاق ہی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا قرآن شریف میں اعدل آیت قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ" اور احکم آیت قولہ تعالیٰ "فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ......" ہے۔

حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''قرآن شریف میں خیر اور شر دونوں باتوں کی بہت بڑی جامع آیت قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ" ہے۔

طبرانی نے اُنہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''قرآن شریف میں کوئی آیت بہت بڑی فرحت انگیز اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے۔"قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓی اَنْفُسِھِمْ......'' اور یہ آیت سورۃ الغرف[3] میں ہے۔اور اس آیت سے بڑھ کر تفویض کرنے والی کوئی آیت نہیں جو کہ سورۃ النساء القصری[4] میں ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ یَّتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰہِ فَھُوَ حَسْبُہٗ......".

ابوذر الہروی نے فضائل القرآن میں ابن یعمر کے طریق سے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ ''قرآن میں سب سے بڑی آیت "اَللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ". اعدل آیت "اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ......" اخوف آیت "فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ خَیْرًا یَّرَہٗ وَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ شَرًّا یَّرَہٗ" اور ارجی (بہت بڑی امید بندھانے والی) آیت قولہ تعالیٰ "قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓی اَنْفُسِھِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَۃِ اللّٰہِ......" ہے''۔

اس بارہ میں کہ قرآن شریف میں ارجی آیت کون سی ہے دس سے زائد مختلف اقوال آئے ہیں از انجملہ ایک قول یہ

---

1. بہت زیادہ رنج دہ۔
2. بے حد امید افزاء۔
3. الزمر۔
4. الطلاق۔

ہے کہ وہ سورۃ الزمر کی آیت "قُلْ یَا عِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا......" ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ "اَوَلَمْ تُؤْمِنْ . قَالَ بَلٰی" ہے اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں کی ہے۔ اور ابو عبید نے صفوان بن سلیم سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "ابن عباسؓ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما دونوں ایک دوسرے سے ملے تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا "کتاب اللہ میں کون سی آیت نہایت امید افزا ہے؟ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا "قُلْ یَا عِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ ......" یہ سن کر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا لیکن خدا تعالیٰ کا قول "وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِیْمُ رَبِّ اَرِنِیْ كَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی. قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ. قَالَ بَلٰی وَلٰكِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ" (یہ آیۃ کیسی ہے؟) ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا "پس ابراہیم علیہ السلام اپنے قول "بلیٰ" کے ساتھ راضی ہو گئے تھے (یعنی انہوں نے رضائے الٰہی کو تسلیم کر لیا تھا)"۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ جواب سن کر فرمایا "بس یہی بات شیطانی وسوسہ ہے جو دل میں عارض ہوا کرتا ہے۔

تیسرا قول وہ ہے جس کی روایت ابونعیم نے کتاب الحلیہ میں علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا "اے اہل عراق کے جتھو تم لوگ تو یہ کہتے ہو کہ قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر امید دلانے والی آیت "قُلْ یَا عِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا......" ہے۔ لیکن ہم اہل بیت یہ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ میں ارجیٰ آیۃ قولہ تعالیٰ "وَلَسَوْفَ یُعْطِیْكَ رَبُّكَ فَتَرْضٰی" ہے۔ اور وہی شفاعت ہے۔

چوتھا قول ہے جس کی روایت الواحدی نے علی بن الحسین سے کی ہے کہ اس نے کہا "اہل دوزخ پر سخت ترین آیت "فَذُوْقُوْا فَلَنْ نَّزِیْدَكُمْ اِلَّا عَذَابًا" ہے۔ اور قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر اہل توحید کے لئے امید افزا آیت قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِهٖ......" ہے۔ اور ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے کہ انہوں نے کہا "میرے نزدیک قرآن شریف کی سب سے بڑھ کر محبوب آیت قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِهٖ......" ہے۔

پانچواں قول وہ ہے جس کو مسلم نے اپنی صحیح میں ابن المبارک سے نقل کیا ہے کہ "قرآن شریف میں ارجیٰ آیت قولہ تعالیٰ "وَلَا یَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ...... اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ یَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ" ہے۔

چھٹا قول وہ ہے جس کی روایت ابن ابی الدنیا نے کتاب التوبہ میں ابی عثمان الہندی سے کی ہے کہ اُس نے کہا میرے نزدیک قرآن شریف میں اس امت کے لئے کوئی آیت قولہ تعالیٰ "وَاٰخَرُوْنَ اعْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِهِمْ خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّاٰخَرَ سَیِّئًا" سے بڑھ کر امید افزا نہیں ہے۔

ساتواں اور آٹھواں قول یہ ہے کہ ابوجعفر نحاس نے قولہ تعالیٰ "فَهَلْ یُهْلَكُ اِلَّا الْقَوْمُ الْفٰسِقُوْنَ" کے بارہ میں کہا ہے کہ میرے نزدیک قرآن شریف میں یہی ارجیٰ آیت ہے مگر یہ کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ارجیٰ آیت قولہ تعالیٰ "وَاِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰی ظُلْمِهِمْ" ہے۔ اور اسی طرح پر اس کی حکایت اُن سے مکی نے بھی کی ہے۔ اور اُس نے "علی احسانهم" نہیں لکھا ہے۔

نواں قول یہ ہے کہ الہروی نے کتاب مناقب الشافعی میں ابن عبدالحکم سے روایت کی ہے اُس نے کہا "میں نے

شافعی سے دریافت کیا کہ کون سی آیت نہایت امید افزا ہے؟ انہوں نے فرمایا قولہ تعالیٰ "يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ اَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ" اور اُس نے کہا ہے کہ میں نے شافعی ہی سے کوئی ایسی حدیث بھی دریافت کی جو کہ مردِ مومن کے لئے بہت امید بندھانے والی ہو تو انہوں نے بیان کیا کہ جس دن قیامت کا روز ہو گا اُس دن ہر ایک مسلمان آدمی کو ایک کافر شخص اُس کے فدیہ کے طور پر دیا جائے گا"۔

دسواں قول یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ" ارجیٰ آیت ہے۔

گیارہواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ "هَلْ يُجَازِيْ اِلَّا الْكَفُوْرَ" ہے۔

بارہواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ "اِنَّا قَدْ اُوْحِيَ اِلَيْنَا اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى" ہے۔ اس قول کی حکایت الکرمانی نے کتاب العجائب میں کی ہے۔

اور تیرہواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ "وَمَا اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْ عَنْ كَثِيْرٍ" ہے۔ ان چاروں اقوال کی حکایت نووی نے رؤس المسائل میں کی ہے اور آخیر کا قول علی رضی اللہ عنہ سے بھی ثابت ہے چنانچہ احمد کی مسند میں اُن سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا "کیا میں تم کو کتاب اللہ کی وہ افضل آیت نہ بتاؤں جو کہ ہم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کی ہے؟ وہ قولہ تعالیٰ "وَمَا اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْ عَنْ كَثِيْرٍ" ہے اور آپ نے فرمایا کہ "اے علی میں اس کی تفسیر تم کو بتاتا ہوں (جو یہ ہے کہ) تم کو دنیا میں جو مرض یا عقوبت یا بلاء پہنچتی ہے وہ تمہارے ہی ہاتھوں کی کمائی کے سبب سے ہوتی ہے۔ اور اللہ پاک اس سے زیادہ کریم ہے کہ سزا کو دُہرائے (یعنی پھر آخرت میں وہ سزا نہ دے) اور جس خطا سے حق سبحانہ وتعالیٰ نے دنیا میں درگزر کی تو اللہ تعالیٰ اس سے بہت بڑھ کر حلیم ہے کہ وہ گناہ کی معافی دینے کے بعد پھر اُس کی گرفت کی طرف عود کرے۔ (یعنی جو گناہ خدا تعالیٰ نے معاف کر دیا پھر دوبارہ وہ اُس کی پرسش نہ فرمائے گا)۔

چودھواں قول یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ "قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ" شبلی نے کہا ہے کہ جب خدا تعالیٰ نے کافر کو اپنے باب رحمت میں داخل ہونے کا اذن دے دیا ہے جس صورت میں کہ وہ کافر اُس کی توحید اور شہادت (ربوبیت) کا اظہار کرے۔ تو کیا تم خیال کر سکتے ہو کہ وہ کریم و رحیم آقا اُس شخص کو اپنے باب رحمت سے نکال دے گا جو کہ اُس میں پہلے ہی سے داخل تھا۔ اور جو اُس آستانہ کی خدمت اور اس پر جبیں سائی کرنے میں اپنی عمر بسر کر چکا ہے"۔

پندرہواں قول یہ ہے کہ وہ ارجیٰ آیت اٰیۃُ الدَّین[1] ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اپنے بندوں کو اُن کی دنیوی مصلحتوں کی طرف رہنمائی کی ہے اور یہاں تک کہ اُن کے معاملات پر توجہ فرمائی کہ اُنہیں قرض کے لکھ لینے کا حکم دیا خواہ وہ زیادہ ہو یا کم۔ پس اس بات کا مقتضیٰ یہی ہے کہ اللہ پاک سے بندوں کے گناہوں کی معافی کی امید کی جائے اس واسطے کہ اُس کی عظیم عنایت کا ان کے ساتھ ظہور ہو چکا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اسی قول سے وہ روایت بھی ملحق کی جا سکتی ہے جس کو ابن المنذر نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ ابن مسعودؓ کے رُوبرو بنی اسرائیل اور اُن کی اُن فضیلتوں کا ذکر آیا جو کہ خداوند کریم نے اُنہیں عطا کی ہیں تو اُنہوں

---

[1] قرض

نے کہا'' بنو اسرائیل کی یہ کیفیت تھی کہ جس وقت اُن میں سے کوئی شخص کسی گناہ کا مرتکب ہوتا تھا تو صبح کے وقت اُس کے گناہ کا کفارہ اُس کے دروازہ کی چوکھٹ پر لکھا ہوا ملتا تھا اور تمہارے گناہوں کا کفارہ صرف ایک قول مقرر کیا گیا ہے جس کو تم محض زبان سے کہہ لیتے یعنی تم خدا سے مغفرت چاہتے ہو اور وہ تم کو معاف کر دیتا ہے۔ اُس ذات پاک کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ ہم کو اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی آیت عطا فرمائی ہے جو کہ میرے نزدیک دنیا اور مافیہا سے محبوب تر ہے اور وہ آیت یہ ہے ''وَالَّذِيْنَ اِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً اَوْ ظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللّٰهَ......''۔

اور وہ آیت بھی اسی سلسلہ میں ملحق ہوگی جس کو ابن ابی الدنیا کتاب التوبہ میں جو کہ اس اُمت کے لئے اُن چیزوں میں سب سے اچھی ہیں۔ جن پر آفتاب طلوع اور غروب ہوتا ہے (یعنی عالم کائنات کی ہر شے سے اچھی ہیں) اُن میں سے پہلی آیت قولہ تعالیٰ ''يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ''۔

دوسری آیت ''وَاللّٰهُ يُرِيْدُ اَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيْدُ الَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الشَّهَوٰتِ''۔

تیسری آیت ''يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ......''۔

چوتھی آیت ''اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ......''۔

پانچویں آیت ''اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ......''۔

چھٹی آیت ''وَمَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهٗ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ''۔

ساتویں آیت ''اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ......''۔

اور آٹھویں آیت ''وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَلَمْ يُفَرِّقُوْا بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ......'' ہے۔

وہ روایت بھی جس کو ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کیا ہے اُس نے کہا'' ابن عباسؓ سے کتاب اللہ کی ارجی آیت کی نسبت سوال کیا گیا تو اُنہوں نے جواب دیا کہ وہ قولہ تعالیٰ ''اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا وَعَلٰى شَهَادَةِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ'' ہے۔

کتاب اللہ کی سخت ترین آیت:

ابن راہویہ نے اپنی مسند میں روایت کی ہے۔ انبانا ابو عمرو والعقدی انبانا عبدالجلیل بن عطیه عن محمد بن المنتشر کہ اُس نے کہا ایک شخص نے عمر بن الخطابؓ سے کہا کہ مجھ کو کتاب اللہ میں ایک شدید تر آیت معلوم ہوئی ہے'' ۔ عمر رضی اللہ عنہ نے پلٹ کر اُس شخص کو درہ سے مارا اور فرمایا کیا تو نے اس کا سراغ لگا کر اُسے معلوم کیا ہے؟ اچھا بتا وہ کون سی آیت ہے؟'' اُس شخص نے کہا قولہ تعالیٰ ''مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ'' پس ہم میں سے کوئی ایسا نہیں جو کسی بدی کا مرتکب ہو مگر یہ کہ اس کو اُس کی جزا ملے گی۔ عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بات سن کر فرمایا جس وقت یہ آیت اُتری تھی اُس وقت ہم بہت دیر تک اس حالت میں مبتلا رہے کہ ہمیں کھانا پینا کچھ بھی اچھا نہیں معلوم ہوتا تھا۔ یہاں تک کہ اللہ پاک نے اس کے بعد یہ آیت نازل فرمائی اور ہمیں آسانی عطا کی قال اللہ تعالیٰ ''مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهٗ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ يَجِدِ اللّٰهَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا''۔

اور ابن ابی حاتم نے حسن سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا'' میں نے ابا برزۃ الاسلمی سے کتاب اللہ کی اُس اشد

آیت کی نسبت دریافت کیا جوکہ اہل دوزخ پر گراں تر ہے تو اس نے بیان کیا کہ وہ قولہ تعالیٰ "فَذُوْقُوْا فَلَنْ نَّزِيْدَكُمْ اِلَّا عَذَابًا" ہے۔

اور صحیح بخاری میں سفیان سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' قرآن میں قولہ تعالیٰ "لَسْتُمْ عَلٰى شَىْءٍ حَتّٰى تُقِيْمُوا التَّوْرَاةَ وَالْاِنْجِيْلَ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ" سے بڑھ کر میرے نزدیک کوئی آیت سخت تر نہیں ہے۔

اور ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا'' قرآن میں اس آیت سے بڑھ کر سخت توبیخ کرنے والی کوئی آیت نہیں "لَوْ لَا يَنْهٰهُمُ الرَّبّٰنِيُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْاِثْمَ وَاَكْلِهِمُ السُّحْتَ......"۔

مبارک بن فضالہ نے کتاب الزہد میں ضحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ لَوْ لَا يَنْهٰهُمُ الرَّبّٰنِيُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ......" کو پڑھ کر کہا۔ خدا کی قسم ہے میرے نزدیک قرآن شریف میں کوئی خوف دلانے والی آیت اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے''۔ ابن ابی حاتم نے حسن سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی آیت ایسی نہیں نازل کی گئی جو کہ آپ پر قولہ تعالیٰ "وَتُخْفِيْ فِيْ نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِيْهِ......" سے بڑھ کر سخت رہی ہو''۔

ابن المنذر نے ابن سیرین رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس آیت سے بڑھ کر خوف دلانے والی کوئی آیت نہ تھی "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ" اور ابی حنیفہؒ سے منقول ہے کہ قرآن میں بہت زیادہ خوف دلانے والی آیت قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْٓ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ" ہے۔ اور اُن کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ وہ آیت قولہ تعالیٰ "سَنَفْرُغُ لَكُمْ اَيُّهَ الثَّقَلٰنِ" ہے۔ اور اسی واسطے کسی عالم نے یہ بات کہی تھی کہ اگر میں یہ کلمہ محلّہ کے چوکیدار کی زبان سے سن لوں تو مجھے نیند ہی نہ آئے۔ اور ابن ابی زید کی کتاب النوادر میں آیا ہے کہ مالک نے فرمایا'' نفس پرست لوگوں پر سخت ترین آیت قولہ تعالیٰ "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْهٌ......" ہے۔ پس انہوں نے اس کی تاویل بھی اَهْلَ الْاَهْوَاءِ (نفس پرستوں) ہی پر کی ہے''۔ اور ابن ابی حاتم نے ابی العالیۃ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' کتاب اللہ میں دو آیتیں کیسی سخت تر ہیں اُس شخص پر جو کہ اُس کے بارہ میں جدال کرتا ہے؟ قولہ تعالیٰ "مَا يُجَادِلُ فِيْٓ اٰيٰتِ اللّٰهِ اِلَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا" "وَاِنَّ الَّذِيْنَ اخْتَلَفُوْا فِي الْكِتٰبِ لَفِيْ شِقَاقٍ بَعِيْدٍ"۔

السعیدی کا بیان ہے کہ سورۃ الحج قرآن کی عجیب چیزوں میں سے ہے کیونکہ اُس میں مکی، مدنی، حضری، سفری، لیلی، نہاری، حربی[1]، سلمی[2]، ناسخ، اور منسوخ ہر طرح کی آیتیں موجود ہیں۔ چنانچہ تیس آیتوں کے سرے سے لے کر سورۃ کے آخر تک مکی آیتیں ہیں۔ پندرہویں آیت کے آغاز سے تیسویں آیت کے سرے تک مدنی آیتیں ہیں۔ لیلی آیتیں اُس کے اول کی پانچ آیتیں ہیں۔ نہاری آیتیں نویں آیت کے سرے سے لے کر بارہویں آیت کے سرے تک ہیں۔ اور حضری آیتیں بیسویں آیت کے آغاز تک''۔ میں کہتا ہوں کہ اور سفری اُس کی پہلی آیت ہے۔ ناسخ آیت قولہ تعالیٰ "اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقٰتَلُوْنَ" ہے اور منسوخ آیت ہے "اَللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ......" کہ اس کو آیۃ السیف سے نسخ کر دیا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَا

---

[1] جنگ

[2] طلبِ امن

اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُّسُلِنَا......" بھی منسوخ ہے کہ اس کو قولہ تعالیٰ "سَنُقْرِئُکَ فَلَا تَنْسٰی" نے نسخ کیا ہے۔

الکرمانی نے کہا ہے "مفسرین نے ذکر کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا شَهَادَةُ بَیْنِکُمْ ....." حکم اور معنی اور اعراب کی جہتوں سے قرآن کی مشکل ترین آیت ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "یَا بَنِیْ اٰدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ......" نے امرٗ نہیٗ اِباحت اور خبر کے تمام احکام شریعت اپنے اندر جمع کر لئے ہیں۔ اور الکرمانی کتاب العجائب میں کہتا ہے کہ اللہ پاک نے اپنے قول "نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ" میں قصہ یوسفؑ بیان کرنے کا ایماء فرمایا ہے۔ اور خدائے پاک نے اس قصہ کو احسن القصص کے نام سے اس لئے موسوم کیا کہ وہ حاسد اور محسودٗ مالک اور مملوک۔ شاہد اور مشہودٗ عاشق اور معشوقٗ حبس اور اطلاقٗ سجن اور خلاصٗ فراخ سالی اور خشک سالی وغیرہ امور کے یوں بیان ہونے پر مشتمل ہے کہ ویسا بیان مخلوق انسان کی طاقت سے خارج ہے۔ اور اسی راوی نے کہا ہے کہ ابوعبیدہ نے روبۃ کا یہ قول نقل کیا کہ قرآن میں قولہ تعالیٰ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ سے بڑھ کر اعراب دیا گیا کوئی قول نہیں ہے۔

اور ابن خالویہ نے کسی کتاب میں بیان کیا ہے کہ کلام عرب میں ایک حرف (کلمہ) کے سوا اور کوئی لفظ ایسا نہیں ملتا جس نے ما نافیہ کی تمام لغتوں کو ایک جا فراہم کر لیا ہو۔ اور وہ لفظ قرآن میں آیا ہے جس نے ما نافیہ کی ہر سہ لغات کو جمع کیا ہے یعنی قولہ تعالیٰ "مَا هُنَّ اُمَّهَاتِهِمْ"۔ جمہور نے اس کی قراءت نصب کے ساتھ کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے رفع کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور ابن مسعود نے مَا هُنَّ بِاُمَّهَاتِهِمْ" حرف با کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور کہتا ہے کہ قرآن شریف میں کوئی لفظ افعوعل کے وزن پر نہیں ملتا۔ مگر ابن عباس کی قراءت "اَلَا اِنَّهُمْ یَثْنَوْنَ صُدُوْرَهُمْ" میں۔ بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن شریف میں سب سے طویل تر سورۃ البقرہ ہے اور سب سے چھوٹی سورۃ الکوثر۔ اور لمبی سے لمبی آیت دَین (قرض) کی آیت ہے۔ اور سب سے چھوٹی آیت ہے وَالضُّحٰی اور والفجر اور باعتبار رسم الخط کے قرآن شریف میں سب سے طویل کلمہ "فَاَسْقَیْنَاکُمُوْهُ" ہے۔ اور قرآن شریف میں دو آیتیں اس طرح کی ہیں جن میں سے ہر ایک نے حروف معجم کو جمع کر لیا ہے اور وہ یہ ہیں "ثُمَّ اَنْزَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ اَمَنَةً......" اور مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ اور قرآن شریف میں حا کے بعد حا بلا کسی حاجز (رکاوٹ یا فاصل) کے صرف دو جگہوں میں آئی ہے:

(۱) عُقْدَةُ النِّکَاحِ حَتّٰی

(۲) لَا اَبْرَحُ حَتّٰی اور اسی طرح دو کاف بھی بلا کسی فاصل کے دو ہی جگہ پر آئے ہیں:

(۱) مَنَاسِکَکُمْ

(۲) مَا سَلَکَکُمْ" اور یونہی دو عین بلا کسی حرف فاصل کے ایک جگہ میں آئے ہیں "وَمَنْ یَّبْتَغِ غَیْرَ الْاِسْلَامِ دِیْنًا" اور کوئی آیت بجز آیت دَین کے ایسی نہیں جس میں تیئس کاف آئے ہوں۔ اور نہ کوئی دو آیتیں بجز مواریث کی دونوں آیتوں کے ایسی ہیں جن میں تیرہ وقف آئے ہیں اور نہ کوئی تین آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں دس واؤ ہوں۔ مگر والعصر پوری۔ اور نہ بجز الرحمٰن کے کوئی اکیاون آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں باون وقف ہوں۔ ان مذکورہ بالا باتوں میں سے اکثر باتوں کا ذکر ابن خالویہ نے کیا ہے۔

ابوعبداللہ الخبازی المقری نے بیان کیا ہے کہ جس وقت میں سب سے پہلی مرتبہ سلطان محمود بن ملک شاہ کے پاس گیا

ہوں تو ابن وقت اُس نے مجھ سے کسی ایسی آیت کو دریافت کیا جس کے اول میں غین ہوں۔ میں نے جواب دیا کہ ایسی آیتیں تین ہیں۔ ایک قولہ تعالیٰ غَافِرِ الذَّنْبِ اور دو آیتیں کسی قدر اختلاف کے ساتھ غُلِبَتِ الرُّوْمُ اور غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ ہیں''۔

اور شیخ الاسلام ابن حجرؒ کے خط سے منقول ہے کہ قرآن شریف میں چار پے در پے شدات (تشدیدیں) قولہ تعالیٰ "نَسِیًّا رَبُّ السَّمٰوٰتِ. فِیْ بَحْرٍ لُّجِّیٍّ یَّغْشَاهُ مَوْجٌ. قَوْلًا مِّنْ رَّبٍّ رَّحِیْمٍ. اور وَلَقَدْ زَیَّنَّا السَّمَآءَ میں آئے ہیں۔

نوع پچھتر

خواص قرآن

ایک جماعت نے اس نوع میں مفرد کتابیں تالیف کی ہیں کہ از انجملہ تمیمی اور حجۃ الاسلام غزالی ہیں اور متاخرین میں سے یافعی نے اس مبحث پر مستقل کتاب لکھی ہے۔ اور اس بارہ میں جو باتیں ذکر کی جاتی ہیں اُن میں سے بیشتر باتوں کا مستند صالحین اور درویشوں کے تجربے ہیں۔ اور یہاں میں اس نوع کو پہلے اُن باتوں سے شروع کرتا ہوں جو کہ حدیث شریف میں وارد ہوئی ہیں اور اس کے بعد اُن خاص خاص باتوں کو چنوں گا جن کو سلف کے بزرگوں اور نیک و پارسا لوگوں نے ذکر کیا ہے۔

ابن ماجہ وغیرہ نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تم کو دو شفائیں لازم لینا چاہئے عسل (شہد) اور قرآن' اور اسی راوی نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے تخریج کی ہے کہ ''بہترین دوا قرآن ہے'' اور ابو عبید نے طلحۃ بن مصرف سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا'' کہا جاتا تھا کہ جس وقت مریض کے قریب قرآن پڑھا جائے تو وہ بیمار اس بات کے سبب سے کچھ تخفیف پاتا ہے''۔ بیہقی نے الشعب میں واثلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنے حلق میں درد ہونے کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا ''تو قرآن پڑھ''۔ ابن مردویہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا مجھے کچھ سینہ کی شکایت ہے''۔ آپ نے فرمایا تو قرآن شریف پڑھ۔ اللہ پاک فرماتا ہے "وَشِفَاءٌ لِّمَا فِی الصُّدُوْرِ". بیہقی وغیرہ نے عبداللہ بن جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ فاتحۃ الکتاب میں ہر ایک بیماری کی شفا ہے''۔ اور خلعی نے اپنے فوائد میں انہی عبداللہ بن جابر سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ فاتحۃ الکتاب ہر چیز سے شفاء کا سبب ہے مگر سام سے اور سام موت ہے۔

سعید بن منصور اور بیہقی وغیرہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ فاتحۃ الکتاب سم (زہر) سے شفا ہے''۔ اور بخاری نے انہی ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ہم اپنے ایک سفر میں تھے کہ ہمارے پاس ایک چھوکری آئی اور اُس نے کہا'' قبیلہ (یا محلہ) کے سردار کو سانپ نے کاٹا ہے۔ آیا تم لوگوں میں کوئی جھاڑنے پھونکنے والا بھی ہے؟'' یہ سن کر ہم میں سے ایک شخص اُس کے ساتھ ہولیا اور اُس نے جا کر

مارگزیدہ کو ام القرآن پڑھ کر جھاڑ دیا اور وہ شخص اچھا ہوگیا۔ پھر یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کی گئی تو آپ نے فرمایا ''اُس کو کیا معلوم تھا کہ یہ سورت رقیہ (منتر) ہے؟''

اور طبرانی نے الاوسط میں سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گندہ ذہنی کی بیماری میں فاتحۃ الکتاب کو مجھے بطور تعویذ کے دیا تھا یا بتایا تھا''۔ بزار نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس وقت تو بستر پر لیٹے تو فاتحۃ الکتاب اور قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ پڑھ لے تو بے شک تو موت کے سوا اور ہر ایک چیز سے محفوظ و مامون ہو جائے گا''۔ مسلم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس گھر میں سورۃ البقرہ پڑھی جاتی ہے اُس میں شیطان نہیں داخل ہوتا''۔ عبداللہ بن احمد نے زوائد المسند میں اُبی بن کعب سے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھا کہ ایک اعرابی آیا اور اُس نے عرض کیا ''میرا ایک بھائی ہے اور اُسے ایک دُکھ ہے'' آپ نے فرمایا اُس کا دکھ کیا ہے؟'' اعرابی نے کہا اس کے دماغ مین کچھ خلل ہے (یا اُسے آسیب ہے) آپ نے ارشاد کیا'' اچھا اُس کو میرے پاس لے آ''۔ چنانچہ وہ اعرابی اپنے بیمار بھائی کو لے آیا۔ اور اُسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو بٹھا دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاتحۃ الکتاب سورۃ البقرہ کے اول کی چار آیتیں۔ یہ دونوں آیتیں ''وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ اور آیۃ الکرسی۔ اور تین آیتیں سورۃ البقرہ کے اخیر کی ایک آیۃ سورۃ آل عمران کی ''شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ''. ایک آیت سورۃ الاعراف کی ''اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ'' سورۃ المومنین کا آخر فَتَعٰلَى اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ ایک آیت سورۃ الجن کی وَاَنَّهٗ تَعٰلٰى جَدُّ رَبِّنَا'' دس آیتیں سورۃ الصافات کے اول کی تین آیتیں سورۃ کے اخیر کی۔ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور معوذتین کو پڑھ کر اُس پر دم کر دیا اور وہ شخص یوں سالم ہو کر اٹھ کھڑا ہوا کہ گویا اُسے کبھی کوئی شکایت ہی نہیں ہوئی تھی۔

دارمی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ البقرہ کے اول کی چار آیتیں، آیۃ الکرسی اور آیۃ الکرسی کے بعد کی دو آیتیں اور تین آیتیں سورۃ البقرہ کے آخیر کی پڑھے گا تو اُس دن نہ تو اُس کے اور اس کے گھر والوں کے کسی کے نزدیک بھی شیطان نہ آسکے گا۔ اور نہ کوئی چیز اُس کو رنج پہنچائے گی۔ اور یہ آیتیں جس مجنون پر پڑھ کر دم کی جائیں گی وہ تندرست ہو جائے گا۔ بخاری کے صدقہ کے قصہ میں ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک جن نے اُن سے کہا تھا جس وقت تم بستر پر جاؤ تو آیۃ الکرسی پڑھ لیا کرو پس اس حالت میں تم پر خدا تعالیٰ کی طرف سے برابر ایک نگہبان مقرر ہو جائے گا اور صبح تک شیطان تمہارے قریب نہ پھٹک سکے گا''۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یاد رکھو اُس جن نے تم سے سچ کہا ہے بحالیکہ وہ سخت جھوٹا ہے''۔ المحاملی نے اپنے فوائد میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ''یارسول اللہ! آپ مجھے کوئی ایسی چیز سکھائیے کہ اللہ پاک اُس سے مجھ کو نفع پہنچائے۔ آپؐ نے ارشاد کیا'' تو آیۃ الکرسی پڑھ۔ پس بے شک وہ تیری اور تیری ذریت کی حفاظت کرے گی اور تیرے گھر کی حفاظت رکھے گی یہاں تک کہ تیرے گھر کے گردوالے گھروں کی بھی''۔ دینوری نے المجالسہ میں حسن سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' بے شک جبریل علیہ السلام میرے پاس آئے اور انہوں نے کہا کہ ایک عفریت قوم جن میں سے آپ کی تاک میں ہے۔ لہٰذا جب آپ بستر پر جائیں تو یہ آیۃ

الکرسی پڑھ لیا کریں"۔ اور کتاب الفردوس میں ابی قتادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مروی ہے کہ "جو شخص تکلیف اور سختی کے وقت آیۃ الکرسی پڑھے گا اللہ پاک اُس کی فریاد کو پہنچے گا"۔

دارمی نے مغیرہ بن سبیع سے جو کہ عبداللہ کے اصحاب میں سے تھا روایت کی ہے کہ اس نے کہا جو شخص سوتے وقت سورۃ البقرہ کی دس آیتیں پڑھے گا وہ قرآن شریف کو نہ بھولے گا۔ چار آیتیں اس کے اول سے۔ آیۃ الکرسی اور اس کے بعد کی دو آیتیں اور تین آیتیں اس سورۃ کے آخر کی۔ اور دیلمی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ دو آیتیں ایسی ہیں کہ وہی دونوں قرآن ہیں اور وہی شفا دیتی ہیں۔ اور وہی دونوں خدا تعالیٰ کی محبوب چیزوں میں سے ہیں۔ اور وہ سورۃ البقرہ کے اخیر کی دو آیتیں ہیں۔ طبرانی نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کیا میں تجھ کو ایک ایسی دعا نہ سکھاؤں کہ تو اُس کو پڑھے تو اگر تجھ پر "شبیر"[1] کے برابر قرض ہو تو اللہ پاک اُسے ضرور ادا کرا دے گا "قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ ...... بِغَيْرِ حِسَابٍ" رَحْمٰنَ الدُّنْيَا وَرَحِيْمَهَا تُعْطِيْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُمَا وَتَمْنَعُ مَنْ تَشَآءُ اَرْحَمْنِيْ رَحْمَةً تُغْنِيْنِيْ بِهَا عَنْ رَحْمَةِ مَنْ سِوَاكَ" اور بیہقی نے کتاب الدعوات[2] میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت تم میں سے کسی شخص کی سواری کا جانور کچھ دنوں تک سواری لیا جانا ترک ہونے کے باعث شرارت اور بدی کرنے لگے تو اُسے چاہئے کہ یہ آیت اُس کے دونوں کانوں میں پڑھ کر دم کر دے۔ "اَفَغَيْرَ دِيْنِ اللّٰهِ يَبْغُوْنَ وَلَهٗ اَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا وَّاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ" اور بیہقی نے الشعب میں ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں ایک غیر معروف راوی بھی پڑتا ہے علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ کسی بیمار پر سورۃ الانعام نہ پڑھی جائے گی مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ اُس کو شفا عطا فرمائے گا"۔ اور ابن السنی نے بی بی فاطمہؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت اُن کے بچہ ہونے کا وقت قریب آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بی بی ام سلمہؓ اور بی بی زینبؓ کو حکم دیا کہ وہ فاطمۃ الزہرا رضی اللہ عنہا کے پاس بیٹھ کر آیۃ الکرسی اور "اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ" پڑھیں اور معوذتین پڑھ کر ان پر دم کریں"۔ اور اسی راوی نے یہ بھی روایت کی ہے کہ حسین بن علی رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث بیان کی ہے "میری اُمت کے لئے ڈوبنے سے امان ہے جب کہ وہ جہاز پر سوار ہوتے ہی یہ آیت پڑھ لیا کریں "بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا اِنَّ رَبِّيْ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" اور "وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ" اور ابن ابی حاتم نے لیث سے روایت کی ہے اُس نے کہا "مجھ کو اطلاع ملی ہے کہ یہ آیتیں جادو سے شفا دینے والی ہیں ان کو پڑھ کر ایک پانی سے بھرے ہوئے ظرف میں دم کیا جائے اور پھر وہ پانی جادو کے مارے ہوئے شخص کے سر پر ڈالا جائے۔ ایک وہ آیت جو کہ سورۃ یونس میں ہے۔ "فَلَمَّا اَلْقَوْا قَالَ مُوْسٰى مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ ...... الْمُجْرِمُوْنَ اور قولہ تعالیٰ "فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ" چار آیتوں کے آخر تک۔ اور قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا صَنَعُوْا كَيْدُ سٰحِرٍ ...... اور حاکم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ مجھ کو کسی امر نے تکلیف نہیں پہنچائی مگر یہ کہ جبریل علیہ السلام کسی صورت میں میرے سامنے آئے اور انہوں نے کہا "اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تم کہو "تَوَكَّلْتُ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَا يَمُوْتُ. وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ لَمْ يَتَّخِذْ

---

[1] مکہ کے ایک پہاڑ کا نام ہے۔

[2] دعاؤں کے باب۔

ولـدًا وَلَـمْ يَـكُنْ لَهُ شَرِيْكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَ كَبِّرْهُ تَكْبِيْرًا" اور الصابونی نے کتاب المئتین میں ابن عباسؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ یہ آیت چوری سے موجب امان ہے"۔ قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اوِ ادْعُوا الـرَّحْـمٰنَ ......" اور بیہقی نے کتاب الدعوات میں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی کہ اللہ پاک جس بندہ پر اہل مال یا اولاد میں سے کوئی انعام فرمائے اور وہ بندہ "مَا شَاءَ اللّٰهُ لَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ" کہہ لےتو وہ اُس نعمت کے بارہ میں بجز موت کے اور کوئی آفت نہ دیکھے گا"۔ دارمی نے عبدۃ بن ابی لبابتہ کے طریق پر زر بن حبیش سے روایت کی ہے اُس نے کہا " جو شخص سورۃ الکہف کا آخر اس نیت سے پڑھے کہ وہ رات کے فلاں گھنٹے میں اٹھ بیٹھے تو وہ ضرور اُسی وقت بیدار ہوگا"۔ عبدۃ کہتا ہے کہ ہم نے اُس کو آزمایا اور ایسا ہی پایا۔ ترمذی اور حاکم نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ذی النون نے جب کہ وہ مچھلی کے پیٹ میں تھے اُس وقت یہ دعا کی تھی "لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَكَ اِنِّيْ كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِيْنَ" کوئی مسلمان شخص کبھی اس دعا کو نہ پڑھے گا مگر یہ کہ اللہ پاک اُس کی دعا قبول فرمائے گا۔ یہی روایت ابن السنی کے نزدیک یوں آئی ہے بے شک میں ایک ایسا کلمہ جانتا ہوں کہ اُسے کوئی آفت زدہ شخص نہ کہے گا مگر یہ کہ اُس کی مصیبت دور ہو جائے گی وہ کلمہ میرے بھائی یونس علیہ السلام کا ہے۔ "فَنَادٰى فِي الظُّلُمَاتِ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَكَ اِنِّيْ كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِيْنَ"۔

بیہقی۔ ابن السنی اور ابو عبید نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "انہوں نے ایک مبتلا (مریض) کے کان میں (کوئی آیت) پڑھی تو وہ فوراً اچھا ہو گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے دریافت کیا کہ تم نے اُس بیمار کے دونوں کانوں میں کیا پڑھا تھا؟" ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے جواب دیا "اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا......" تا آخر سورۃ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اگر کوئی صاحب یقین آدمی اس کو کسی پہاڑ پر پڑھ کر دم کرتا تو بے شک وہ پہاڑ بھی زائل (نابود) ہو جاتا دیلمی اور ابوالشیخ ابن حبان نے اپنی کتاب فضائل میں ابی ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "کوئی مُردہ ایسا نہیں مرتا کہ اُس کے پاس سورۃ یٰسین پڑھی جائے مگر یہ کہ اللہ پاک اُس پر (قبض روح میں) آسانی فرما دیتا ہے"۔ محاملی نے اپنی امالی میں عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "جو شخص سورۃ یٰسین کو اپنی کسی حاجت کے آگے رکھے گا اس کی وہ حاجت ضرور پوری کر دی جائے گی۔ اور اس حدیث کی شاہد ایک اور مرسل حدیث دارمی کے پاس بھی ہے۔ اور مستدرک میں ابی جعفر محمد بن علی سے مروی ہے کہ جو شخص اپنے قلب میں کسی سختی کو محسوس کرتا ہو اُسے چاہئے کہ ایک کٹورہ میں زعفران اور گلاب سے سورۂ یٰسین کو لکھ کر پی جائے"۔ اور ابن الفریس نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دیوانہ آدمی پر سورۂ یٰسین پڑھ کر دم کی پس وہ اچھا ہو گیا۔ اور اسی راوی نے یحییٰ بن کثیر سے بھی روایت کی ہے کہ اُس نے کہا کہ جو شخص صبح ہوتے وقت سورۂ یٰسین پڑھے گا وہ شام تک فرحت اور مسرت سے مالا مال رہے گا اور جو شخص اُس کو شام کے وقت پڑھ لے گا وہ صبح ہونے تک شاداں بنا رہے گا"۔ ہم سے یہ بات اُس شخص نے بیان کی ہے جو اُس کا تجربہ کر چکا ہے۔ ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ دخان کو پوری اور سورۂ غافر کا آغاز قولہ تعالیٰ "وَاِلَيْهِ الْمَصِيْرُ" تک اور آیۃ الکرسی بوقت شام پڑھے گا وہ صبح ہونے تک ان کی حفاظت میں رہے گا اور ایسے ہی اگر صبح ہوتے وقت پڑھ لے گا تو شام تک محفوظ رہے گا"۔ دارمی نے اُسی

حدیث کی روایت اس لفظ کے ساتھ کی ہے کہ "اُس کو کوئی مکروہ بات پیش نہ آئے گی" اور بیہقی اور حارث بن اُسامۃ اور ابو عبید نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص ہر رات کو سورۃ الواقعہ پڑھتا رہے گا اُس کو کبھی فاقہ کی آفت میں مبتلا نہ ہونے پڑے گا"۔ بیہقی نے کتاب الدعوات میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جس عورت کو عسر ولادت لاحق ہو اس کے بارہ میں انہوں نے کہا ایک کاغذ میں یہ آیتیں لکھ کر اور پانی میں گھول کر عورت کو پلا دیا جائے "بِسْمِ اللّٰهِ الَّذِیْ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَلِیْمُ الْكَرِیْمُ سُبْحَانَ اللّٰهِ وَتَعَالٰی رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ. اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ. كَاَنَّهُمْ یَوْمَ یَرَوْنَهَا لَمْ یَلْبَثُوْۤا اِلَّا عَشِیَّةً اَوْ ضُحٰهَا. كَاَنَّهُمْ یَوْمَ یَرَوْنَ مَا یُوْعَدُوْنَ لَمْ یَلْبَثُوْۤا اِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ. بَلٰغٌ فَهَلْ یُهْلَكُ اِلَّا الْقَوْمُ الْفٰسِقُوْنَ" ابوداؤد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا اگر تو اپنے دل میں کچھ (یعنی وسوسہ) پائے تو یہ کہ "هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" اور طبرانی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے فرمایا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بچھو نے کاٹا تھا تو آپ نے پانی اور نمک منگوا کر زخم پر ملنا شروع کیا اور آپ یہ سورتیں پڑھتے جاتے تھے۔ "قُلْ یٰۤاَیُّهَا الْكٰفِرُوْنَ. قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ. اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ"۔ اور ابوداؤد' نسائی' ابن حبان اور حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بجز معوذات کے اور کسی چیز کے ساتھ جھاڑ پھونک کرنا برا سمجھتے تھے"۔ اور ترمذی اور نسائی نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنوں اور انسانوں کی نظر بد سے معوذات کے نزول کے وقت تک تعوذ کیا کرتے تھے مگر جب یہ سورتیں نازل ہوئیں تو آپ نے انہی کو اختیار کر لیا اور ان کے سوا اور باتوں کو ترک فرما دیا۔ غرض کہ خواص قرآن شریف کے بارہ میں حد وضع (موضوع نہ ہونے کی حد) تک نہ پہنچنے والی یہی حدیثیں منقولی ہیں اور ان میں صحابہ اور تابعین کی موقوف حدیثیں بھی ہیں۔ اور وہ باتیں جن کی بابت کوئی اثر (قول) وارد نہیں ہوا ہے لوگوں نے بہت کثرت کے ساتھ بیان کی ہیں اور اُن کی صحت کا علم خدا ہی کو ہے اور اس بارہ میں لطیف قول وہ ہے جس کو ابن الجوزی نے ابن ناصر سے روایت کیا ہے اور ابن ناصر نے اُس کو اپنے شیوخ کے واسطے سے میمونہ بنت شاقول بغدادیہ سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "میرے ایک پڑوسی نے مجھ کو بہت اذیت پہنچائی تھی۔ لہٰذا میں نے دو رکعت نماز نفل پڑھی اور ہر ایک سورۃ کے آغاز سے ایک آیت کی قراءت کر کے سارا قرآن شریف اسی طرح ختم کر دیا۔ اور میں نے کہا بارالٰہا تو مجھ کو اُس کے ہاتھ سے نجات دلا"۔ اس کے بعد میں سو رہی اور جس وقت میں نے اپنی آنکھ کھولی ہے اُس وقت وہ شخص اچانک صبح ہوتے وقت بلندی سے اُترتا تھا کہ اُس کا قدم پھسلا اور وہ گر کر مر گیا۔

تنبیہ: ابن التین نے کہا ہے "معوذات وغیرہ خدا تعالیٰ کے ناموں سے جھاڑ پھونک کرنا ہی روحانی طب ہے جس وقت کہ یہ بات خلق کے نیک لوگوں کی زبان سے ہو تو بحکم الٰہی شفا حاصل ہوتی ہے اور جب کہ اس نوع کا دستیاب ہونا دشوار ہوتا ہے تو اُس وقت لوگ مجبوراً طب جسمانی کی طرف رجوع لاتے ہیں۔

اور میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ "کاش اگر اس کو کوئی موقن (صاحب یقین) آدمی پڑھ کر پہاڑ پر دَم کر دیتا تو وہ فنا ہو جاتا" اسی بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے یعنی یہی بتاتا ہے کہ خدا کے پاک بندوں کی ہی زبان سے ایسی جھاڑ پھونک میں اثر پیدا ہوتا ہے۔ القرطبی کا قول ہے کہ "اللہ پاک کے کلام اور اس کے اسماء کے ساتھ جھاڑ

پھونک کرنا جائز ہے پس اگر وہ ماثور قول ہو تو یہ فعل مستحب ہوگا۔ اور ربیع کا بیان ہے کہ میں نے شافعیؒ سے جھاڑ پھونک کی بابت سوال کیا تھا تو اُنہوں نے کہا ''اُس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اگر کتاب اللہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کی جائے یا اُس ذکر الٰہی کے ساتھ جو کہ معروف ہے''۔ اور ابن بطال نے کہا ہے کہ ''معوذات میں وہ راز ہے جو کہ اُن کے ماسوا قرآن شریف کی کسی سورۃ یا آیت میں نہیں پایا جاتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سورتوں کا اشتمال ایسی دعا کے جامع کلمات پر ہے جو کہ سحر' حسد' شیطان کے شر اور اُس کے وسوسہ وغیرہ بری باتوں کے لئے عام ہیں' اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محض انہی سورتوں پر اکتفا فرمایا کرتے تھے۔ ابن القیم سورۃ الفاتحہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کئے جانے کی حدیث کے بارہ میں کہتا ہے کہ ''جس وقت بعض کلاموں میں خاصیتوں اور فوائد کا ہونا ثبوت کو پہنچ گیا ہے تو پھر رب العالمین کے کلام کے ساتھ کیا گمان ہے۔ اور خصوصاً سورۃ الفاتحہ کے بارہ میں جو ایسی سورت ہے کہ نہ خود قرآن شریف ہی میں اور نہ اس کے سوا دوسری آسمانی کتابوں میں کہیں اُس کے مانند کوئی سورۃ نازل ہوئی ہے کیونکہ یہ سورۃ تمام کتاب کے معانی پر شامل ہے''۔ اس میں اسماء الٰہی کے اصول اور مجامع (یعنی جامع اسم وصفت اسماء) معاد کا ثبوت۔ توحید کا ذکر خدا تعالیٰ سے مدد طلب کرنے میں اُسی کی طرف محتاج ہونا اور ہدایت کا اُسی تعالیٰ کی جانب ہونا۔ یہ سب باتیں اکجا موجود ہیں۔ اور مزید بریں افضل ترین دعا کا بھی اُس میں ذکر ہے اور وہ صراط مستقیم کی جانب ہدایت طلب کرنا ہے جو کہ اُس کی معرفت' توحید اور عبادت کے کمال پر متضمن ہے یوں کہ جس بات کا اُس نے حکم دیا ہے اُسے کیا جائے اور جس امر سے منع کیا ہے اُس سے پرہیز رکھا جائے۔ اور اُس راہ راست پر استقامت کی جائے۔ اور اُس میں اصناف خلائق کا ذکر ہے اور اُن کی تقسیم متعدد قسموں پر ہوئی ہے۔ ایک وہ جن پر انعام کیا گیا ہے اور انعام ہونے کی وجہ اُن کی حق شناسی اور حق پر عمل کرنا ہے۔ دوسری قسم اُن لوگوں کی ہے جن پر غضب نازل ہوا ہے اس لئے کہ اُنہوں نے حق کو پہچان لینے کے بعد بھی اُس سے عدول کیا۔ اور تیسری قسم اُس گمراہ شخص کی ہے جس نے معرفت حق سے بہرہ نہیں پایا۔ اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس سورۃ میں قدر کا اثبات' شرع' اسماء باری تعالیٰ' معاد' توبہ' تزکیہ نفس اور اصلاح قلب کا بیان اور تمام اہل بدعت کی تردید' یہ سب امور بھی شامل ہیں۔ پس جس سورۃ کی کچھ شان یہ ہو جو کہ اوپر بیان ہوئی وہ اس امر کی مستحق اور شایاں ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہر ایک بیماری کی شفاء طلب کی جائے۔

مسئلہ: نووی نے مہذب کی شرح میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی برتن میں قرآن شریف لکھ کر پھر اُسے دھو کے کسی مریض کو پلا دیا جائے تو اس امر کی بابت حسن بصری' مجاہد' ابو قلابہ اور اوزاعی نے یہ کہا ہے کہ اس میں کوئی خرابی نہیں۔ اور نخعی نے اس کو مکروہ مانا۔ اور نووی نے کہا ہے کہ ہمارے مذہب کا مقتضاء یہ ہے کہ اس میں کوئی نقصان نہیں۔ کیونکہ قاضی حسین اور بغوی وغیرہ کا قول ہے کہ اگر کسی شیرینی یا کھانے کی چیز پر کچھ قرآن لکھا جائے تو اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا۔

زرکشی کا قول ہے اور جن لوگوں نے ظرف کے اندر قرآن شریف لکھے جانے کے مسئلہ میں تصریح کر دی ہے از انجملہ ایک شخص عماد النیہی ہے لیکن اس نے صاف طور پر یہ بھی کہہ دیا ہے کہ جس ورق میں کوئی آیت لکھی ہو اُس کا نگل جانا غیر جائز ہے''۔ مگر ابن عبد السلام نے پینے کی بھی ممانعت کا فتویٰ دیا ہے کیونکہ آخر وہ پانی اندرونی نجاست سے جا کر مل جاتا ہے'' اور اس میں نظر ہے۔

نوع چھتر

قرآن کا رسم خط اور اس کی کتابت کے آداب

ایک گروہ نے اس نوع میں مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں متقدمین اور متاخرین دونوں فرقوں کے لوگ ہیں اور ابو عمرو الدانی بھی از انجملہ ایک مشہور مولف گزرا ہے۔ ابو العباس مراکشی نے قرآن شریف کے خلاف قاعدہ خط باتوں کی توجیہ کرنے میں ایک خاص کتاب عنوان الدلیل فی مرسوم خط التنزیل نامی تالیف کی ہے وہ اس کتاب میں بیان کرتا ہے کہ ''ان حروف کے لفظی اختلاف کے باعث ان کے کلمات کا معنوں میں مختلف ہونا ہے یعنی جس جگہ ایک کلمہ کے معنی ہیں وہاں اس معنی کے مطابق اُس کا تلفظ رکھا گیا ہے۔ اور جس موضع میں وہ معنی بدل گئے ہیں وہاں اُس کی لفظی صورت بھی بدلی ہوئی ہے۔ اور انشاء اللہ میں اس مقام پر اُن کے مقاصد کی طرف اشارہ کروں گا۔

ابن رشتہ نے کتاب المصاحف میں کعب الاحبار کی سند سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا سب سے پہلے جس نے عربی کتابت اور سریانی خط بلکہ تمام خطوط وضع کئے وہ آدم علیہ السلام تھے۔ انہوں نے اپنی وفات سے تین سو سال قبل لکھنے کا فن ایجاد کیا تھا اور پہلے انہوں نے مٹی کی اینٹوں پر لکھ کر انہیں آگ میں پکا لیا تھا۔ پھر جب کہ طوفان کا عہد آیا اور سب آدمی غرق ہو گئے تو اس کے بعد دوبارہ نسل انسان دنیا میں پھیلنے لگی اور ہر ایک قوم کو ایک ایک اینٹ اُنہی آدمی علیہ السلام کی تحریر کردہ اینٹوں میں سے ملی۔ چنانچہ انہوں نے اُسی کے مطابق اپنی کتابت کا ڈھنگ ڈالا۔ اور اسماعیل علیہ السلام کو وہ اینٹ دستیاب ہوئی جس میں عربی خط تحریر تھا اور اُن کی کتابت اسی خط میں آغاز ہوئی۔ پھر اسی راوی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''عربی خط کے پہلے موجد اسماعیل علیہ السلام تھے اُنہوں نے تحریر کی بنیاد تلفظ کرنے اور بولنے کے انداز پر ڈالی تھی اور بعد میں اُس کو ایک مسلسل خط کی صورت میں منتقل کر دیا کہ تمام عبارت زنجیرہ نما خط میں لکھتے تھے یہاں تک کہ اسماعیلؑ کے بیٹوں نے اُس میں تفریق قائم کی۔ یعنی اسماعیل علیہ السلام نے تمام کلمات کو اس طرح باہم وصل کر دیا تھا کہ حروف کے مابین کوئی فرق ہی نہ تھا لیکن بعد میں اُن کے بیٹوں میں سے ہمیسع اور قیذر نے حروف کی شکلوں میں فرق قائم کیا۔ پھر سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا سب سے پہلے جو کتاب اللہ تعالیٰ نے آسمان سے نازل کی وہ ابجد ہے (یعنی حروف تہجی) اور ابن فارس نے کہا ہے ''ہم جس بات کو کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ خط (کا علم) توفیقی (من جانب اللہ بتایا گیا) ہے اور اس کی دلیل ہے قول تعالیٰ ''عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ'' اور دوسری جگہ یوں ارشاد کیا ہے ''نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُوْنَ'' اور یہ کہ حروف اُن اسماء کے زمرہ میں داخل ہیں جن کی تعلیم خدا تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو کی تھی۔ اور ابجد کے معاملہ اور کتابت کی ابتداء کے بارہ میں بہت سی خبریں (حدیثیں) وارد ہوئی ہیں کہ اُن کے مفصل بیان کا یہ محل نہیں۔ اور میں نے ایک مستقل تالیف میں اُن کو بسط و تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

فصل: عربی قاعدہ یہ ہے کہ لفظ کی کتابت حروفِ ہجا کے ساتھ اس طور پر ہو کہ ساتھ ہی ساتھ اُس سے ابتداء کرنے اور اُس پر وقف کیے جانے کی بھی مراعاۃ کی جائے۔ اور فنِ نحو کے عالموں نے اس بات کے لئے بہت سے اصول اور قواعد تیار کر دیئے ہیں۔ مگر بعض حروف میں مصحف امام (وہ مصحف جس کو عثمان رضی اللہ عنہ نے لکھوایا تھا) کی رسمِ خط علمائے نحو کے مقرر کردہ قواعدِ کتابت سے مخالف ہے۔ اور اشہب نے کہا ہے کہ مالک سے دریافت کیا گیا تھا کہ ''آیا مصحف کو لوگوں کے بتائے ہوئے ہجاء کے مطابق لکھنا چاہئے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ اُس کو پہلی کتابت کے انداز پر لکھنا چاہئے''۔ اس قول کو الدانی نے المقنع میں روایت کیا ہے اور اس کے بعد اُس نے کہا ہے کہ اس قول کا علمائے امت میں سے کوئی بھی مخالف نہیں پایا گیا ہے۔ اور اسی راوی نے ایک دوسری جگہ پر بیان کیا ہے کہ ''مالک سے واو اور الف کے مانند قرآن شریف کے حروف کی نسبت دریافت کیا گیا کہ آیا تمہاری یہ رائے ہے کہ اگر مصحف میں اس طرح پایا جائے تو اُس کو متغیر کر دیا جائے؟ مالکؒ نے جواب دیا کہ ہرگز نہیں''۔ ابو عمرو کہتا ہے کہ اس سے وہ واؤ اور الف مراد ہیں جو کہ رسم خط (لکھنے) میں زائد آتے ہیں اور لفظ میں اُن کا تلفظ نہیں ہوا کرتا۔ مثلاً اولوا میں واقع شدہ واو اور الف اور امام احمد نے کہا ہے کہ واؤ یا اور الف وغیرہ کے بارہ میں مصحف عثمان رضی اللہ عنہ کے رسم خط کی مخالفت حرام ہے۔

بیہقی نے شعب الایمان میں بیان کیا ہے کہ جو شخص مصحف کو لکھے اُس کے لئے سزاوار ہے کہ وہ اُنہی حروف تہجی کی حفاظت کرے جن کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان مصاحف کو لکھا ہے اور اس میں اُن سے اختلاف نہ کرے اور اُن کی لکھی ہوئی چیز میں سے کسی شے کو متغیر نہ کرے اس واسطے کہ وہ لوگ بہ نسبت ہمارے بہت زیادہ علم رکھتے تھے۔ اُن کے قلب اور اُن کی زبانیں بہت ہی صادق تھیں۔ اور وہ امانت میں ہم سے بدرجہا بڑھے ہوئے تھے۔ اس لئے یہ کبھی مناسب نہیں کہ ہم اپنے تئیں ان کی کمی پورا کرنے اولا گمان کریں''۔

میں کہتا ہوں کہ رسم خط کا معاملہ حسب ذیل چھ قواعد میں منحصر ہوتا ہے۔ حذف' زیادتی' ہمزہ لانا' بدل ڈالنا' وصل کرنا' اور فصل ڈالنا۔ اور وہ لفظ کہ اُس میں دو قراءتیں تھیں مگر لکھی ایک ہی گئی ہے۔

پہلا قاعدہ حذف کے بیان میں۔ الف ان جگہوں سے حذف کیا جاتا ہے۔ نداء کی یا سے جیسے ''يَـا أَيُّهَـا النَّـاسُ'' يَـا ادَمُ. يَا رَبِّ اور يَا عِبَادِي'' ھاء تنبیہ سے مثلاً هٰؤُلَاءِ اور هَا اَنْتُمْ اور نا سے کسی ضمیر کے معیت میں جس طرح ''اَنْجَيْنَا كُمْ اور اتَيْنَاهُ اور ذٰلِكَ. اُولٰئِكَ. لٰكِنْ اور تَبَارَكَ اور فروع اربعہ سے اور اللّٰہ اور اِلٰہ سے جہاں کہیں بھی ان کا وقوع ہوا ہے۔ اور اَلرَّحْمٰن اور سُبْحٰنَ سے جہاں کہیں بھی یہ آئے ہیں۔ مگر ایک مقام ''قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ'' اس قید سے مستثنیٰ ہے۔ اور لام کے بعد آنے والا الف بھی حذف کیا گیا ہے جیسے ''خَلٰئِفَ، خِلٰفَ رَسُوْلِ اللّٰهِ. سَلٰمٌ. غُلٰمٌ. اِيْلٰفِ اور يُلٰقُوْا میں۔ اور دو لاموں کے مابین سے بھی الف کو حذف کیا ہے مثلاً كَلٰلَةُ. ضَلٰلَةُ. خِلٰلَ الدِّيَارِ اور لَلَّذِيْ بِبَكَّةَ میں۔ اور ہر ایک ایسے علم میں سے جو کہ تین حرفوں سے زائد ہے الف کو حذف کیا گیا ہے جیسے ''اِبْرٰهِيْمَ. صٰلِحُ اور مِيْكٰلَ مگر جَـالُـوْتَ. هَـامَانَ. يَـاجُـوْجَ وَمَـاجُـوْجَ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اور دَاوٗدَ میں الف کو اس لئے حذف نہیں کیا کہ اُس کا واؤ حذف ہو چکا ہے۔ اور اسرائیل میں الف کو نہ حذف کرنے کی وجہ اس کی (ی) کا حذف ہو چکنا ہے۔ اور ھَـارُوْتَ اور مَـارُوْتَ اور ہر ایک اسم یا فعل کے صیغہ تثنیہ میں حذف الف کے بابت اختلاف کیا گیا ہے بشرطیکہ وہ (الف) طرف میں نہ پڑے جیسے رَجُلَانِ.

یَعْلَمَانِ. اَضَلاَّنَا اور اِنْ هٰذٰنِ مگر ایک مثال "بِمَا قَدَّمَتْ یَدَاکَ" میں الف کالانا ضروری ہے۔ اور اسی طرح ہر ایک جمع تصحیح مذکر یا مؤنث میں سے بھی الف کا حذف کرنا مختلف فیہ امر ہے۔ جیسے اَللّٰعِنُوْنَ اور مُلٰقُوا رَبِّهِمْ مگر سورۃ الذاریت اور سورۃ الطور میں "طَاغُوْنَ" کا لفظ۔ کِرَامًا کَاتِبِیْنَ اور رَوْضَاتِ سورۃ شوریٰ اٰیٰتٌ لِلسَّائِلِیْنَ. مَکْرٌ فِیْٓ اٰیَاتِنَا اور اٰیَاتِنَا بَیِّنَاتٍ سورۃ یونس علیہ السلام میں کہ الفاظ مذکورہ سابق قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ اور اسی طرح اگر الف کے بعد ہی اُس سے ملا ہوا ہمزہ آئے تو بھی الف کو حذف نہیں کیا جاتا ہے۔ جس طرح "اَلصَّائِمِیْنَ وَالصَّائِمَاتِ" میں ہے۔ یا یہ کہ الف کے بعد ہی تشدید ہو تب بھی اُسے ثابت رکھیں گے۔ مثلاً "اَلضَّالِّیْنَ اور اَلصَّافَّاتِ اور اگر کلمہ میں کوئی دوسرا الف بھی ہوگا تو وہ بھی حذف کر دیا جائے گا۔ مگر ایک مقام پر اس قاعدہ کی پابندی نہیں ہوئی ہے یعنی سورۃ فصلت میں قولہ تعالیٰ "سَبْعَ سَمٰوٰتٍ" اس کے خلاف آیا ہے۔

ہر ایک صیغہ جمع سے جو مفاعل کے وزن پر ہو یا اس کے مشابہ ہو الف حذف ہوگا (کتابت میں) مثلاً اَلْمَسَاجِدُ. مَسَاکِنُ. اَلْیَتَامٰی. اَلنَّصَارٰی. اَلْمَسَاکِیْنُ اَلْخَبَائِثُ اور اَلْمَلٰٓئِکَةُ اور خطایا دوسرا الف حذف ہوگا جہاں کہیں بھی اُس کا وقوع ہو۔ اور ہر ایک اسم عدد سے بھی الف حذف ہوگا جیسے ثَلٰثٌ اور ثَلٰثَةٌ اور سٰحِرٌ کا الف بھی حذف ہوگا مگر ایک مقام پر سورۃ الذاریت کے آخر میں حذف نہیں ہوا ہے۔ اور اگر ساحر کو تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ لائیں تو اُس کے دونوں الف کتابت میں حذف کر دیئے جاتے ہیں۔ اور قِیٰمَة. شَیْطٰن. سُلْطٰن. تَعٰلٰی. اَللّٰتِیْ. اَللّٰٓئِیْ. خَلّٰق. عٰلِم. بِقٰدِرٍ. اَلْاَصْحٰب. اَلْاَنْهٰرُ. اَلْکِتٰبَةُ اور اَلثَّلٰثَةُ کے منکّر (نکرہ اسم) سے بھی الف کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے لیکن چار مواضع اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ لِکُلِّ اَجَلٍ کِتَابٌ. کِتَابٌ مَعْلُوْمٌ اور کِتَابِ رَبِّکَ سورۃ کہف میں اور کِتَابٌ مُّبِیْنٌ سورۃ النمل میں اور "بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖهَا" میں بسم اللہ سے الف کو حذف کیا گیا ہے۔ "سَاَلَ" میں امر کے شروع سے اور ہر ایسے لفظ سے الف کو حذف کیا گیا ہے جس میں دو یا تین الف اکٹھا جمع ہو گئے ہیں۔ مثلاً اٰدَمَ. اٰخَرُ. ءَاَشْفَقْتُمْ. ءَاَنْذَرْتَهُمْ اور غُثَآءً سے اور لفظ "وَرَآءَ" سے جہاں بھی وہ آیا ہو الف حذف کیا گیا ہے۔ لیکن مَارَاٰی اور لَقَدْ رَاٰی سے سورۃ النجم میں نَاٰی کے لفظ سے الف حذف نہیں ہوا ہے۔ اور لفظ اَلْاٰنَ سے بھی الف کو حذف نہیں کیا گیا ہے مگر "فَمَنْ یَّسْتَمِعِ الْاٰنَ" میں حذف ہوا ہے۔ اور اَلْاَیْکَةِ کے دونوں الف حذف نہیں کیے گئے ہیں۔ لیکن سورۃ الحجر میں اور سورۃ ق میں۔ اور ی کو ہر ایک ایسے اسم منقوص سے حذف کیا گیا ہے جو کہ منون ہو رفعاً اور جرًّا جیسے بَاغٍ وَّلَا عَادٍ اور ی کی طرف کوئی اور کلمہ مضاف ہوا ہو تو بحالت منادیٰ ہونے کے بھی اُس ی کو حذف کیا ہے مگر اس قید سے "یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا" اور یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا سورۃ العنکبوت کے دو کلمے بری ہیں۔ یا وہ کلمہ منادیٰ نہ ہو تو بھی ی کو حذف کیا گیا ہے لیکن اس شق سے سورۃ طٰہٰ اور حم میں قُلْ بِعِبَادِیْ اور اَسْرِ بِعِبَادِیْ کی مثالیں مستثنیٰ ہیں۔ اور فَادْخُلِیْ فِیْ عِبَادِیْ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ بھی۔ اور ی کو اُس وقت بھی کتابت میں حذف کر دیا گیا ہے جب کہ وہ اپنے مثل (یعنی دوسری ی) کے ساتھ جمع ہوئی ہے۔ مثلاً وَلِیِّ. اَلْحَوَارِیِّیْنَ اور مُتَّکِئِیْنَ مگر اس سے مستثنیٰ ہیں عِلِّیِّیْنَ. یُهَیِّئُ. هَیِّئْ اور مَکْرُ السَّیِّئِ. سَیِّئَةً. اَلسَّیِّئَةَ. اَفَعَیِیْنَا اور یُحْیِیْ کا لفظ ضمیر کے ساتھ نہ کہ مفرد ہونے کی حالت میں۔ اور جہاں کہیں بھی۔ اَطِیْعُوْنِ. اِتَّقُوْنِ. خَافُوْنِ. اِرْهَبُوْنِ. فَارْسِلُوْنِ اور اُعْبُدُوْنِ کے الفاظ آئے ہیں ہر جگہ ان کی ی محذوف ہی پائی گئی ہے۔ مگر سورۃ یٰسٓ میں ی کو اس کے ساتھ کتابت میں لکھا ہے

اور ایسے ہی اِخْشَوْنِ کے لفظ سے بھی ی کو کتابت میں حذف کیا ہے مگر سورۃ البقرہ میں انہیں حذف کیا۔ اور کَیْدُوْنِ میں بھی ی محذوف ہے لیکن اس مقام پر "فَکِیْدُوْنِیْ جَمِیْعًا" میں ی کتابت میں آ ئی ہے۔ اور وَاتَّبِعُوْنِ میں بھی ی محذوف ہے۔ مگر آل عمران اور طٰہٰ کی سورتوں میں ایسا نہیں کیا گیا ہے۔ نیز لَا تُنْظِرُوْنِ. لَا تَسْتَعْجِلُوْنِ. لَا تَکْفُرُوْنِ. لَا تَقْرَبُوْنِ. لَا تُخْزُوْنِ. لَا تَفْضَحُوْنِ. یَھْدِیْنِ. سَیَھْدِیْنِ. کَذَّبُوْنِ. یَقْتُلُوْنِ. اَنْ یُّکَذِّبُوْنِ. وَعِیْدِ. اَلْجَوَارِ. بِالْوَادِ. اور اَلْمُھْتَدِ میں ی محذوف فی الکتابت ہے لیکن سورۃ الاعراف میں اَلْمُھْتَدِیْ ی کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

اور واؤ دوسرے واؤ کے ساتھ ذیل کی مثالوں میں محذوف فی الکتابت ہے۔ لَا یَسْتَوٗنَ. فَاْءُوْ. اِذِ الْمَوْءٗدَةُ اور یَؤُسًا میں۔ اور لامِ مدغم اپنے مثل میں محذوف فی الکتابت ہوتا ہے جیسے اَلَّیْلِ. اَلَّذِیْ اِلَّا اللّٰهُ. اَللّٰھُمَّ. اَللُّغَةُ اور اس کے فروع۔ اَللَّھْوُ. اَللَّغْوُ. اَللُّؤْلُؤُ. اَللَّاتُ. اَللَّمَمُ. اَللَّھَبُ. اَللَّطِیْفُ اور اَللَّوَّامَةُ میں۔

فرع

اس حذف کے بیان میں جو کہ قاعدہ کے تحت میں داخل نہیں ہوا ہے اور اُس کی مثالیں حسب ذیل ہیں۔ مٰلِکَ الْمُلْکِ. ذُرِّیَّةً ضِعٰفًا. مُرٰغَمًا. خٰدِعُھُمْ. اَکّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ. بٰلِغٌ. لِیُجٰدِلُوْکُمْ اور بٰطِلٌ مَّا کَانُوْا الاعراف اور ہودؑ کی سورتوں میں۔ اَلْمِیْعٰدِ. سورۃ الانفال میں تُرٰبًا. سورۃ الرعد میں اور سورۃ النمل اور عمق میں۔ جُذٰذًا. یُسٰرِعُوْنَ. اَیُّهَ الْمُؤْمِنُوْنَ. اَیُّهَ السّٰحِرُ. اَیُّهَ الثَّقَلٰنِ. اَمْ مُوْسٰی فٰرِغًا هَلْ یُجْزٰیٓ مَنْ ھُوَ کٰذِبٌ اور لِلْقٰسِیَةِ سورۃ الزمر۔ اَثٰرَةٍ. عٰھَدَ عَلَیْهُ اللّٰهَ اور وَلَا کِذّٰبًا میں الف کو خلاف قاعدہ حذف کیا ہے۔

اور اسی طرح ی کو سورۃ البقرہ میں۔ ابراہیم سے حذف کیا گیا ہے۔ اور سورۃ الرعد اور غافر میں اَلدَّاعِ اِذَا دَعَانِ. مَنِ اتَّبَعَنِ. سَوْفَ یُؤْتِ اللّٰهُ. وَقَدْ ھَدٰنِ. نُنْجِ الْمُؤْمِنِیْنَ فَلَا تَسْئَلْنِ مَا. یَوْمَ یَاْتِ لَا تَکَلَّمُ. حَتّٰی تُؤْتُوْنِ مَوْثِقًا. تُفَنِّدُوْنِ. اَلْمُتَعَالِ. مَتَابِ. مَاٰبِ. اور عِقَابِ سے حذف کیا گیا ہے۔ اور فِیْھَا عَذَابِ. اَشْرَکْتُمُوْنِ مِنْ قَبْلُ. وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ. لَئِنْ اَخَّرْتَنِ. اَنْ یَّھْدِیَنِ. اِنْ تَرَنِ. اَنْ یُّؤْتِیَنِ. اَنْ تُعَلِّمَنِ اور نبغ کی مثالوں میں سے سورۃ الکہف میں ی کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے۔ سورۃ طٰہٰ میں "اَنْ لَّا تَتَّبِعَنِ" کی مثال میں ی محذوف ہوئی ہے۔ اور وَالْبَادِ. وَاِنَّ اللّٰهَ لَھَادِ. اَنْ یَّحْضُرُوْنِ' رَبِّ ارْجِعُوْنِ. وَلَا تُکَلِّمُوْنِ. یُسْقِیْنِ. یَشْفِیْنِ. یُحْیِیْنِ. وَادِ النَّمْلِ. اَتُمِدُّوْنَنِ. فَمَا اٰتٰنِ. تَشْھَدُوْنِ. بِھٰدِ الْعُمْیِ. کَالْجَوَابِ. اِنْ یُّرِدْنِ الرَّحْمٰنُ. لَا یُنْقِذُوْنِ. وَاسْمَعُوْنِ. لَتُرْدِیْنِ. صَالِ الْجَحِیْمِ. اَلتَّلَاقِ. اَلتَّنَادِ. تَرْجُمُوْنِ. فَاعْتَزِلُوْنِ. یُنَادِ الْمُنَادِ. لِیَعْبُدُوْنِ. یُطْعِمُوْنِ. تُغْنِ. اَلدَّاعِ دو مرتبہ سورۃ القمر میں۔ یَسْرِ اَکْرَمَنِ اور وَلِیَ دِیْنِ کی مثالوں میں بھی یا خلاف قاعدہ محذوف فی الکتابت پائی جاتی ہے۔

واؤ کو کتابت میں حسب ذیل جگہوں سے خلاف قاعدہ حذف کیا گیا ہے۔ وَیَدْعُ الْاِنْسَانُ. وَیَمْحُ اللّٰهُ سورۃ شوریٰ میں۔ اور یَوْمَ یَدْعُ الدَّاعِ اور سَنَدْعُ الزَّبَانِیَةَ میں بھی۔

المراکشی کا قول ہے کہ "ان چار جگہوں سے واؤ کو کتابت میں حذف کرنے کا راز وقوع فعل کی سرعت اور اُس کے فاعل پر آسان ہونے کی تنبیہ اور اس بات پر آگاہ بناتا ہے کہ منفعل اُس کے ساتھ وجود میں بشدت اثر قبول کرتا ہے۔ اور

"وَيَدْعُ الْاِنْسَانُ" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ دعا انسان پر سہل ہے۔اور کہ انسان دعا کرنے پر ویسی ہی سرعت کے ساتھ آمادہ ہوتا ہے، جس طرح وہ بہتری کی طرف بسرعت بڑھتا اور اُس کے حاصل کرنے میں جلدی کیا کرتا ہے۔ بلکہ انسان کی طرف اُس کی ذات کی جہت سے شر کا اثبات بہ نسبت بھلائی کے اُس کی جانب قریب تر ہے۔اور وَيَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ میں واوٗ کا حذف کیا جانا اس اشارہ کی غرض سے ہے کہ باطل بہت سرعت کے ساتھ فنا اور مضمحل ہو جایا کرتا ہے۔ اور "يَدْعُ الدَّاعِ" میں واوٗ کا حذف ہونا سرعت دعا اور دعا کرنے والوں کے سرعت اجابت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے۔اور آخری مثال "سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ" میں سرعت فعل اور اجابت زبانیہ اور قوتِ بطش کی طرف اشارہ ہے۔

دوسرا قاعدہ زیادتی کے بیان میں: اسم مجموع کے آخر میں واوٗ جمع کے بعد کتابت میں ایک الف زائد کیا گیا ہے۔جیسے بَنُوْا اِسْرَائِیْل. مُلاقُوْا رَبِّهِمْ اور اُولُوا الْاَلْبَاب اور مفرد میں ایسا نہیں ہوتا یعنی اس میں واوٗ کے بعد الف زائد نہیں لکھا جاتا جیسے لَذُوْ عِلْمٍ. اَلرِّبٰوا اور وَاِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ کی دو مثالیں اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں کہ ان میں باوجود اسم مفرد ہونے کے واوٗ کے بعد الف زائد فی الکتابت لکھا گیا ہے۔اور ایسے ہی فعل مفرد یا جمع مرفوع یا منصوب کے آخر میں بھی واوٗ کے بعد الف زائد نہیں لکھا جاتا لیکن جَاءُوْا اور بَاءُوْا اگر ہر جگہ میں لکھا گیا ہے جہاں بھی وہ آئے ہیں۔اور عَتَوْا عُتُوًّا. فَاِنْ فَاءُوْا. وَالَّذِيْنَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ اور عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّعْفُوَا عَنْهُمْ میں سورۃ النساء میں اور سَعَوْا فِيْٓ اٰيٰتِنَا میں سورۃ سبا میں واوٗ کے بعد الفِ زائد لکھا گیا ہے۔

اور ایسے ہی اُس ہمزہ کے بعد بھی الفِ زائد کتابت میں آیا ہے جو کہ واوٗ کی شکل میں مرسوم (مکتوب) ہوتا ہے مثلاً "تفتؤا" میں۔اور مِائَةٌ اور مِاْئَتَيْنِ میں بھی۔اور الظُّنُوْنَا. الرَّسُوْلَا. اَلسَّبِيْلَا. وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَايْءٍ. وَلَا اَذْبَحَنَّهٗ. وَلَا اَوْضَعُوْا. وَلَا اِلَى اللّٰهِ. وَلَا اِلَى الْجَحِيْمِ. وَلَا تَايْئَسُوْا. اِنَّهٗ لَا يَايْئَسُ. اور اَفَلَمْ يَايْئَسِ میں بھی الف زائد لکھا گیا ہے۔

سورۃ الزمر اور سورۃ والفجر میں "جَايْءَ" کی مثال میں مابین ی اور جیم کے الف زائد مکتوب ہوا ہے مگر ان دونوں جگہوں میں مطلق ہمزہ کے ساتھ "جِيْءَ" بھی لکھا گیا ہے۔اور "نَبَاِيْ الْمُرْسَلِيْنَ. وَمَلَائِهٖ. وَمَلَاْئِهِمْ. وَمِنْ اٰنَآئِ الَّيْلِ میں سورۃ طہ میں مِنْ تِلْقَائِ نَفْسِيْ اور مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ میں سورۃ شوریٰ میں ہمزہ مرسومہ کے بعد ایک یا زائد کی گئی ہے۔اور ایسے ہی ذیل کی مثالوں میں بھی یا زائد مکتوب ہوئی ہے۔سورۃ النحل میں "اِيْتَآئِ ذِي الْقُرْبٰى" سورۃ الروم میں "بِلِقَآئِ الْاٰخِرَةِ" اور "بِاَيِّكُمُ الْمَفْتُوْنُ. بَنَيْنٰهَا بِاَيْدٍ. اَفَائِنْ مِّاتَ اور اَفَائِنْ مِّتَّ میں اور "اُولُوْا" اور اُس کے فروع میں ہمزہ مرسومہ کے بعد واوٗ زائد لکھا گیا ہے اور ایسے ہی سَاُورِيْكُمْ" میں بھی۔

المراکشی نے کہا ہے کہ جَايْءَ اور نَبَايْ وغیرہ کے مانند کلمات میں یہ مذکورہ بالا حروف محض اس لئے زائد کئے گئے ہیں تا کہ ان کے ذریعہ سے تہویل، تفخیم، تہدید اور وعید کا نفع حاصل ہو۔اور جیسے کہ "بِاَيْدٍ" میں یَا کو خدا تعالیٰ کی اُس قوت کی عظمت ظاہر کرنے کے لئے بڑھایا گیا ہے جس قوت سے اُس نے آسمان کو بنایا۔اور جس قوت کے مشابہ کوئی اور قوت ہرگز نہیں ہے"۔

اور کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے کہ عربی خط کی ایجاد سے قبل دنیا کے مروجہ خطوط میں فتحہ کی صوت الف ضمہ کی صورت واوٗ اور کسرہ کی صورت یاء کی تھی اس لئے "لَا اَوْضَعُوْا" اور اُس کے مانند الفاظ بجائے فتحہ کے الفاظ

کے ساتھ لکھے گئے ۔اور اِیْتَائِی ذِی الْقُرْبٰی" بجائے کسرہ کے یَا کے ساتھ لکھنے میں آیا۔اور اُولٰئِکَ بجائے ضمہ کے واوَ کے ساتھ لکھا گیا۔ کیونکہ اہل عرب کا وہ زمانہ فن کتابت کے آغاز کے عہد سے بہت ہی قریب تھا۔

تیسرا قاعدہ کتابتِ ہمزہ کے بیان میں: ہمزہَ ساکن اپنے ماقبل کی حرکت کے حرف کے ساتھ لکھا جاتا ہے خواہ وہ اول کلمہ میں آیا ہو یا وسط کلمہ میں۔اور یا آخر کلمہ میں مثلاً ائْذَنْ. اُوْتُمِنَ. وَالْبَاْسَآءِ. اِقْرَاْ جِئْنٰکَ. هَيِّئْ. اَلْمُؤْتُوْنَ اور تَسُوْهُمْ باستثنائے ۔فَادّٰرَءْتُمْ. رِئْیا. رِئَآءَ شَطْاَهٗ کہ ان مثالوں میں ہمزہ حذف کر دیا گیا ہے۔اور ایسے ہی وہ فعل امر کے اول میں آنے والا ہمزہ بھی حذف کیا گیا ہے جو کہ حرفِ فا کے بعد آیا ہو جیسے قَالُوْا یا حرف واوَ کے بعد آیا ہو مثلاً "وَاْتَمِرُوْا" اور ہمزہ متحرک اگر اول کلمہ میں ہو یا اُس کے ساتھ کوئی زائد حرف متصل ہوا ہو اُس کی کتابت مطلقاً الف کے ساتھ ہوگی یعنی اُس کی حرکت خواہ فتحہ ہو یا ضمہ یا کسرہ۔ ہر حالت میں اُس کی کتابت ایک ہی صورت سے کی گئی ہے جیسے "اَیُّوْبَ. اِذَا. اُوْلُوْا. سَاَصْرِفُ. فَبِاَیِّ اور سَاُنْزِلُ باستثنائے چند مواضع کے جو حسبِ ذیل ہیں:

اَئِنَّکُمْ لَتَکْفُرُوْنَ اور اَئِنَّا لَمُخْرَجُوْنَ سورۃ النمل میں ۔اَئِنَّا لَتَارِکُوْا اٰلِهَتِنَا اور اَئِنَّ لَنَا سورۃ الشعراء میں اَئِذَا مِتْنَا. اَئِنْ ذُکِّرْتُمْ. اَئِفْکًا. اَئِمَّةً. لِئَلَّا. لَئِنْ. یَوْمَئِذٍ اور حِیْنَئِذٍ کہ ان مواضع میں ہمزہ کی کتابت یَا کے ساتھ ہوئی ہے۔اور قُلْ اُؤُنَبِّئُکُمْ میں هٰؤُلَآءِ واو کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

اگر ہمزہ متحرک وسط کلمہ میں ہو تو اُس کی کتابت ایسے حرف کے ساتھ کی جائے گی جو کہ خود اسی کی حرکت کے موافق ہے۔مثلاً سَأَلَ. سُئِلَ. نَقْرَؤُهٗ. اَلْجَزَاؤُهٗ اور لفظ "یُؤْسُفُ" میں ہر سہ وفق حرکات حروف یعنی واوَ۔یا۔اور الف کے ساتھ۔اور لَا مَلاَنَّ اور امْتَلاَتِ. وَاشْمَاَزَّتْ اور وَطْمَاَنُّوْا میں ہمزہ کو کتابت سے حذف کر دیا گیا ہے یعنی ان کو امْتَلَئَتِ. اشْمَئَزَّتْ اور اِطْمَئَنُّوْا کی شکل میں لکھا گیا ہے۔لیکن مذکورہ بالا حالتوں کے سوا اگر ہمزہ کے ماقبل کو کسرہ یا ضمہ دیا گیا ہو اور خود ہمزہ مفتوح ہو۔ یا ہمزہ مضموم ہو اور اُس کا ماقبل مکسور۔تو ان حالتوں میں اس کی کتابت حرکتِ ماقبل کے موافق حرفِ علت کے ساتھ کی جائے گی۔ جیسے اَلْخَاطِئَةُ. فُؤَادُکَ اور سَنُقْرِئُکَ اور اگر ہمزہ متحرکہ کا ماقبل ساکن ہو تو ایسی حالت میں ہمزہ حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً یَسْئَلُ اور لَا تَجْئَرُوْا مگر اس قاعدہ سے اَلنَّشْاَةُ اور مَوْئِلًا کی دو مثالیں سورۃ الکھف میں مستثنیٰ ہیں۔

اگر ماقبل ہمزہ کے الف ہو اور ہمزہ مفتوح ہو تو یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ وہ حرکت ہمزہ کے موافق حرف حذف کیا جائے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ اُس کا اجتماع اپنے ہی مثل الف کے ساتھ ہوا ہے اور اس لئے کہ ایسی حالت میں ہمزہ کی کتابت اُسی کی صورت میں ہوتی ہے۔ جیسے اَنْبَاءَ نَا اور یہ بھی ہوا ہے کہ الفِ مفتوحہ کے ساتھ آنے کی حالت میں حرکت ہمزہ کے موافق حرف حذف کر دیا گیا ہے۔ جیسے سورۃ یوسف اور الزخرف میں قُرْاٰنًا کا لفظ ہے۔اور اگر ماقبل ہمزہ الف ہو اور ہمزہ کو ضمہ یا کسرہ کی حرکت ہو تو حرکتِ ہمزہ کے موافق حروف کو حذف نہ کیا جائے گا۔مثلاً اٰبَاؤُکُمْ اور اٰبَائِهِمْ مگر حسب ذیل مواقع اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔وَقَالَ اَوْلِیَاؤُ هُمْ اِلٰی اَوْلِیَآ ئِهِمْ. سورۃ الانعام میں اِنْ اَوْلِیَآءُ هٗ سورۃ الانفال میں۔ اور نَحْنُ اَوْلِیَآ ءُکُمْ سورۃ فصلت میں۔اور اگر ہمزہ متحرکہ کے بعد کوئی حرف اُس کا (یعنی حرکت ہمزہ کا) ہم جنس ہو تو یہ بات بھی پہلے بیان ہو چکی ہے کہ اُسے حذف کر دیا جائے گا جیسے شَنَاٰنِ. خَاسِئِیْنَ اور یَسْتَهْزِءُ وْنَ اور اگر ہمزہ آخر کلمہ میں

آ ئے تو اُس کی کتابت حرکت ماقبل ہمزہ کے موافق حرف علت کے ساتھ ہوگی جیسے سَبَاٍ. شَاطِیٍ اورلُؤلُؤمگر یہ چند مواضع اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں۔تفتؤا. یتفیّؤا. اتوکّؤا. لا تظمأ. ما یعبأ. یبدأ. ینشأ. یذرأ. انباء. قال الملأ. مثال اول وقدافلح میں۔اور ہر سہ مثالیں سورۃ النمل میں جزآؤ پانچ جگہوں میں دو جگہیں سورۃ مائدہ میں اور ایک ایک الزمر۔شوریٰ اورالحشر کی سورتوں میں۔شرکآؤسورۃ الانعام میں اور سورۃ شوریٰ میں۔یأتیھم انبآؤ. سورۃ الانعام میں اور سورۃ الشعراء میں علمآؤ اسی سورۃ میں مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمآؤ اور الضُّعَفآؤسورۃ ابراہیم اور غافر میں۔فِیْ اَمْوَالِنَا مَا نَشآؤ اورمَا دُعآؤ سورۃ غافر میں۔شُفَعآؤسورۃ الروم میں۔"اِنَّ ھٰذَا لَھُوَ الْبَلٰٓؤُا الْمُبِیْنُ"سورۃ الدخان میں۔اور بَرآؤ مِنکُمْ ان سب مثالوں میں ہمزہ کی کتابت واؤ کے ساتھ ہوئی ہے۔پس اگر ہمزہ کا ماقبل ساکن ہوتو واؤ حذف کیا جاتا ہے۔جیسے مِلْءُ الْاَرْض. دِفْءٌ. شَیْءٌ. اَلْخَبْءُ. مَاءٌ. لِتَنُوْٓأُ. اَنْ تَبُوْٓأَ. اَلسُّوْٓاٰی کی مثالوں میں اس کے خلاف ہمزہ کی کتابت واؤ کے ساتھ ہوئی ہے۔اور فراء نے اس کی استثناء یونہی کی ہے۔اور میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک ان تینوں مثالوں کو مستثنیٰ نہیں قرار دینا چاہئے اس لئے کہ جو الف واؤ کے بعد ہے وہ ہمزہ کی صورت میں نہیں بلکہ زائد ہے جو کہ واؤ فعل کے بعد آتا ہے۔

چوتھا قاعدہ بدل کے بیان میں: تفخیم کے لئے اَلصَّلٰوۃ. اَلزَّکٰوۃ. اَلْحَیٰوۃ اور اَلرِّبٰوا وغیرہ کا الف بحالیکہ یہ کسی اور اسم کی طرف مضاف نہ ہوں۔واؤ کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔اور ایسے ہی اَلْغَدٰوۃ' مِشْکٰوۃ 'اَلنَّجٰوۃ اور مناۃ کا الف بھی واؤ کے ساتھ مکتوب ہوا کرتا ہے۔

ہر ایک ایسا الف جو کہ یا سے بدل کر (قلب ہوکر) آیا ہو وہ یا کے ساتھ کتابت میں آتا ہے۔جیسے "یَتَوَفّٰکُمْ" یہ صورت اسم یا فعل میں ہوتی ہے۔خواہ اُس کے ساتھ کوئی ضمیر متصل ہو یا نہ ہو۔اور وہ کسی ساکن سے ملاقی ہو یا نہ ہو۔اور اسی نوع سے ہے۔یَا حَسْرَتٰی اوریَا اَسَفٰی. لیکن تَتْرَا اور کِلْتَا اورھَدَانِیْ اور مَنْ عَصَانِیْ. اَلْاَقْصَا. اَقْصَی الْمَدِیْنَۃِ. طَغَا الْمَآءُ اور سِیْمَاھُمْ اور وہ الف بھی جس کے قبل حرف یا آیا ہو۔مثلاً اَلدُّنْیَا اور اَلْحَوَایَا کہ ان کو مذکورہ فوق قاعدہ سے مستثنیٰ پایا جاتا ہے۔اور ان مستثنیٰ مثالوں میں سے "یَحْیٰی" کا لفظ اسم اور فعل دونوں حالتوں میں استثناء کیا گیا ہے۔

اِلٰی. عَلٰی اور اَنّٰی (کیف کے معنی میں) اور مَتٰی. بَلٰی. حَتّٰی اور لَدٰی میں الف کی کتابت بصورت یا ہوتی ہے۔مگر "لَدَا الْبَابِ" اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔

اور وہ ثلاثی (سہ حرفی) کلمہ جس کے آخر میں واؤ ہو (یعنی ناقص واوی) اسم یا فعل ہونے کی حالت میں الف ہی کے ساتھ لکھا جاتا ہے جیسے اَلصَّفَا. شَفَا اور عَفَا مگر ضُحٰی (جس جگہ بھی یہ واقع ہوا ہے) اور مَا زَکٰی مِنْکُمْ. دَحٰھَا. تَلٰھَا. طَحٰھَا اور سَجٰی کہ یہ الفاظ مستثنیٰ ہیں۔

اور نونِ تاکید خفیفہ اور اِذًا کی کتابت الف کے ساتھ ہوتی ہے۔اور نون کے ساتھ بھی مثل "کَاَیِّنْ" کے۔

اور ہاءِ تانیث کی کتابت ھا کے ساتھ ہوتی ہے مگر رَحْمَتْ سورۃ البقرہ۔الاعراف۔ہود۔مریم۔الروم اور الزخرف میں اور "نِعْمَتْ" البقرہ۔آل عمران۔المائدہ۔ابراہیم۔النحل۔لقمان۔فاطر۔اور الطور کی سورتوں میں۔اور 'سُنَّتْ' ۔ انفعال۔فاطر اور ثانی غافر میں۔اور اِمْرَاَتْ مَعَ زَوْجِھَا. وَتَمَّتْ کَلِمَتُ رَبِّکَ الْحُسْنٰی. فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللّٰہِ.

وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَةَ اللّٰهِ اور مَعْصِيَةَ. کے الفاظ سورۃ قدسمع میں اور اِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّوْمِ. قُرَّةُ عَيْنٍ. جَنَّةُ نَعِيْمٍ. بَقِيَّتُ اللّٰهِ. يَااَبَتِ. اَللّٰاتَ. مَرْضَاتَ. هَيْهَاتَ. ذَاتَ. اَنْبَتَتْ اور فِطْرَةَ بھی۔

پانچواں قاعدہ وصل اور فصل کے بیان میں: اَلَّا (فتحہ کے ساتھ) عام طور پر وصل کیا جاتا ہے مگر دس جگہیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اَنْ لَا اَقُوْلَ اَنْ لَا تَقُوْلُوْا. سورۃ الاعراف میں اَنْ لَّا مَلْجَا سورۃ ہود میں اَنْ لَّا اِلٰهَ. اَنْ لَا تَعْبُدُوْا اِلَّا اللّٰهَ. اور اِنِّيْ اَخَافُ اَنْ لَّا تُشْرِكْ سورۃ الحج میں اَنْ لَّا تَعْبُدُوْا سورۃ یٰسین میں اَنْ لَا تَعْلُوْا سورۃ الدخان میں اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ سورۃ الممتحنہ میں۔ اور اَنْ لَّا يَدْخُلَنَّهَا سورۃ نٓ میں اور مِمَّا بھی موصول ہی اتا ہے۔ مگر مِنْ مَلَكَتْ سورۃ النساء اور سورۃ الروم میں اور مِنْ مَّا رَزَقْنٰكُمْ سورۃ المنافقین میں مفصول لکھے گئے ہیں۔ مِمَّنْ مطلق طور پر موصول ہی لکھا جاتا ہے۔ عَمَّا بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر عَنْ مَّا نُهُوْا عَنْهُ میں اُسے مفصول لکھا گیا ہے۔ اِمَّا بالکسر بھی موصول لکھا گیا ہے لیکن ایک جگہ سورۃ الرعد میں۔ اِنْ مَّا نُرِيَنَّكَ مفصول لکھا گیا ہے۔ اَمَّا بالفتح مطلقاً موصول ہی لکھا جاتا ہے۔ عَمَّنْ موصول لکھا جاتا ہے۔ مگر عَنْ مَنْ يَشَاءُ سورۃ نور میں۔ اور عَنْ مَنْ تَوَلّٰى سورۃ النجم میں دو جگہ مفصول لکھا گیا ہے۔ اَمَّنْ کی کتابت بھی موصول ہی آتی ہے۔ مگر اَمْ مَنْ يَكُوْنُ سورۃ النساء میں۔ اَمْ مَّنْ اَسَّسَ اور اَمْ مَنْ خَلَقْنَا سورۃ الصافات میں۔ اور اَمْ مَنْ يَاْتِيْ مُؤْمِنًا کی مثالوں میں مفصول مکتوب ہوا ہے۔ اِلَّمْ بالکسر عام طور سے موصول لکھا جاتا ہے۔ لیکن فَاِنْ لَّمْ يَسْتَجِيْبُوْا لَكَ سورۃ القصص میں مفصول مکتوب ہوا ہے۔ مگر گیارہ جگہوں میں مفصول لکھا گیا ہے۔ فِيْ مَا فَعَلْنَ دوم سورۃ البقرہ میں۔ "لِيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَا سورۃ المائدہ میں اور سورۃ الانعام میں "قُلْ لَا اَجِدُ فِيْ مَا اشْتَهَتْ" سورۃ الانبیاء میں "فِيْ مَا اَفَضْتُمْ" فِيْ مَا هٰهُنَا سورۃ الشعراء میں "فِيْ مَا رَزَقْنٰكُمْ" سورۃ الروم میں۔ "فِيْ مَا هُمْ فِيْهِ اور فِيْ مَا كَانُوْا فِيْهِ دونوں جگہ سورۃ الزمر میں۔ اور نُنْشِئَكُمْ فِيْ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ" اِنَّمَا کی کتابت بھی موصول کی گئی ہے مگر ایک جگہ "اِنَّ مَا تُوْعَدُوْنَ لَاٰتٍ سورۃ الروم میں۔ ایسے ہی اَنَّمَا بالفتح بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر دو جگہ اَنَّ مَا يُوْعَدُوْنَ سورۃ الحج اور سورۃ لقمانؑ میں كُلَّمَا کی کتابت بھی موصول ہوتی ہے مگر كُلَّمَا رُدُّوْا اِلَى الْفِ اور مِنْ كُلِّ مَا سَاَلْتُمُوْهُ میں دو جگہ مفعول لکھا گیا ہے۔ بِئْسَمَا موصول لکھا جاتا ہے مگر جہاں لام کے ساتھ آئے گا وہاں اس کو مفصول لکھیں گے اور نِعِمَّا' مَهْمَا' رُبَمَا' كَاَنَّمَا اور وَيْكَاَنَّ سب موصول ہی لکھے گئے ہیں۔ اور حَيْثُ مَا اور اَنْ لَمْ ۔ کے ساتھ اور اَنْ لَّنْ کی کتابت جدا جدا کی جاتی ہے۔ مگر اَنْ لَّنْ سورۃ الکہف میں اور سورۃ القیامۃ میں موصول لکھا گیا ہے اور اَيْنَ مَا بھی مفصول لکھا جاتا ہے لیکن فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا 'اَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ میں اسے موصول لکھا گیا ہے۔ اور اَيْنَمَا تَكُوْنُوْا يُدْرِكْكُمْ میں اختلاف ہے (کسی نے موصول لکھا ہے اور بعض نے مفصول) اور ایسے ہی سورۃ الشعراء میں اَيْنَمَا كُنْتُمْ تَعْبُدُوْنَ اور سورۃ الاحزاب میں اَيْنَمَا ثُقِفُوْا کی بابت بھی ختلاف ہے۔ لِكَيْ لَا مفصول لکھا جاتا ہے مگر آل عمران۔ الحج اور الحدید کی سورتوں میں اس کو موصول لکھا گیا ہے۔ اور دوم الاحزاب میں اور يَوْمَ هُمْ اور مثل فَمَالِ. وَلَاتَ حِيْنَ' اِبْنَ اُمَّ کے مفصول لکھے جاتے ہیں مگر (آخری کلمہ) سورۃ طٰہٰ میں یوں لکھا گیا ہے کہ ہمزہ کو واو کی صورت میں لکھا ہے اور ابن کا ہمزہ حذف کر دیا ہے اس لئے اُس کی صورت "يَبْنَؤُمَّ" ہو گئی ہے۔

چھٹا قاعدہ اُن الفاظ کی کتابت میں جن میں دو قراءتیں آتی ہیں اور وہ ایک قراءت کی صورت پر لکھے گئے ہیں۔ اور قراءت سے ہماری مراد شاذ قراءت نہیں بلکہ اُس کے ماسوا مشہور اور مطرد قراءتیں ہیں۔ اس قسم کی مثالوں میں سے

بعض یہ کلمات ہیں "مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ. یُخٰدِعُوْنَ. وَوٰعَدْنَا. وَالصّٰعِقَةُ. وَالرِّیٰحِ. وَتُفٰدُوْهُمْ. وَتَظٰهَرُوْنَ. وَلَا تُقٰتِلُوْهُمْ اور اسی کے مثل دوسرے کلمات اور لَوْ لَا دِفٰعُ. فَرِهٰنٌ اور طٰٓئِرًا آل عمران اور المائدہ میں "مُضٰعَفَةً" اور اُس کے مانند کلمات ـ عٰقَدَتْ اَیْمٰنُکُمْ. اَلْاَوْلَیٰنِ ' لٰمَسْتُمْ. قٰسِیَةً. قِیٰمًا لِلنَّاسِ. خَطِیٰٓتِکُمْ سورۃ الاعراف میں طٰٓئِفٌ. حٰشَا لِلّٰهِ. وَسَیَعْلَمُ الْکٰفِرُ تَزٰوَرُ. زٰکِیَةً. فَلَا تُصٰحِبْنِیْ. لَا تَخَذْتَ مِهٰدًا وَحَرٰمٌ عَلٰی قَرْیَةٍ. اِنَّ اللّٰهَ یُدٰفِعُ. سُکٰرٰی وَمَاهُمْ بِسُکٰرٰی. اَلْمُضْغَةَ عِظٰمًا. فَکَسَوْنَا الْعِظٰمَ. سِرٰجًا. بَلِ ادّٰرَکَ. وَلَا تُصٰعِرْ. رَبَّنَا بٰعِدْ. اَسٰوِرَةٌ ان سب کلموں میں بلا الف کے لکھا گیا ہے۔ حالانکہ اُن کی قراءت الف اور حذف الف دونوں کے ساتھ ہوئی ہے اور وَغَیٰبَةِ الْجُبِّ وَاُنْزِلَ عَلَیْهِ اٰیٰتٌ سورۃ العنکبوت میں اور ثَمَرٰتٍ مِنْ اَکْمَامِهَا سورۃ فصلت جِمٰلٰتٌ. فَهُمْ عَلٰی بَیِّنٰتٍ اور وَهُمْ فِی الْغُرُفٰتِ اٰمِنُوْنَ ان کلمات کو محض حرف تا کے ساتھ لکھا گیا ہے حالانکہ اُن کی قراءت صیغہ جمع اور واحد دونوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور تُقٰةً کو حرفِ یا کے ساتھ لِاَهَبَ کو الف کے ساتھ یَقُصُّ الْحَقَّ کو بغیر حرف یا کے اٰتُوْنِیْ زُبَرَ الْحَدِیْدِ کو فقط الف کے ساتھ فَنُجِّیَ مَنْ نَّشَآءُ نُنْجِ الْمُؤْمِنِیْنَ کو ایک ہی نون کے ساتھ اَلصِّرٰطِ کو جہاں بھی وہ واقع ہوا ہے۔ اور بَصْطَةً کو سورۃ الاعراف میں اور اَلْمُصَیْطِرُوْنَ اور مُصَیْطِرٍ کو صرف حرفِ صاد کے ساتھ لکھا ہے اور کسی دوسرے حرف سے نہیں لکھا۔ اور کبھی کوئی کلمہ اس طرح لکھا جاتا ہے کہ اُس کی صورت مکتوبی میں دونوں قراءتیں پڑھے جانے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ جیسے "فٰکِهُوْنَ" بلا الف کے کہ اس کی ایک ہی قراءت یہی ہے اور اعتبار پر کہ اُسے الف کے ساتھ پڑھیں تو بوجہ جمع تصحیح ہونے کے اس کا الف کتابت میں محذوف ہے۔

فرع وہ کلمات جو کہ شاذ قراءت کے موافق لکھے گئے ہیں۔ منجملہ اُن کے ہیں "اِنَّ الْبَقَرَ تَشٰبَهَ عَلَیْنَا اَوْ کُلَّمَا عٰهَدُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا (اس کی ایک قراءت ضمہ اور سکون واؤ کے ساتھ کی گئی ہے) فَلَقٰتَلُوْکُمْ' اِنَّمَا طٰٓئِرُکُمْ. طٰٓئِرَهٗ فِیْ عُنُقِهٖ. تُسٰقِطْ. سٰمِرًا. وَفِصٰلُهٗ فِیْ عٰمَیْنِ. عَلَیْهِمْ ثِیٰبُ سُنْدُسٍ. خِتٰمُهٗ مِسْکٌ اور فَادْخُلِیْ فِیْ عِبٰدِیْ.

فرع اور وہ مختلف مشہور قراءتیں جو کسی زیادتی کے ساتھ آئی ہیں اور رسم خط (کتابت) وغیرہ اُس زیادتی کی متحمل نہیں ہوتیں۔ جیسے اَوْصٰی. اور وَصّٰی. تَجْرِیْ تَحْتَهَا اور مِنْ تَحْتِهَا. سَیَقُوْلُوْنَ اللّٰهُ اور لِلّٰهِ اور مَا عَمِلَتْ اَیْدِیْهِمْ اور عَمِلَتْهُ تو اُن کی کتابت قراءت کے مانند آئی ہے اور وہ سب مختلف مصاحف امام میں پائی گئی ہیں۔

فائدہ: سورتوں کے فواتح خاص حروف کی ذاتی صورتوں پر لکھے گئے ہیں نہ کہ اُن کی ان آوازوں پر جو کہ نطق میں خارج ہوتی ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ محض اُن حروف کی شہرت پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اور حٰمٓ عٓسٓقٓ کو بخلاف الٓمٓصٓ اور کٓهٰیٰعٓصٓ کے اس لئے جدا کر کے لکھا ہے کہ حٰمٓ عٓسٓقٓ کو اُس کی چھ ہم شکل سورتوں سے مطرد بنانا مدنظر تھا۔

فصل

کتابتِ قرآن کے آداب: مصحف کی کتابت۔ اُسے حسین بنا کر لکھنا' مبین کرنا اور واضح بنانا مستحب ہے۔ اور علاوہ کے خط کی تحقیق بغیر مشق کیے ہوئے یا اُس کی تعلیق مکروہ امر ہے۔ اور ایسے ہی کسی چھوٹی سی چیز میں قرآن شریف کا لکھنا

بھی مکروہ ہے۔ابو عبید نے فضائل القرآن میں روایت کی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ سے کسی شخص کے پاس ایک مصحف نہایت باریک قلم سے لکھا ہوا دیکھا تھا اور انہوں نے اس بات کو برا خیال کر کے اُس آدمی کو جسمانی سزا دی تھی۔اور کہا تھا کہ کتاب اللہ کی تعظیم کرو (یعنی اُسے بڑی سی بنا کر لکھو) اور عمر رضی اللہ عنہ کا دستور تھا کہ جب وہ کوئی بڑا مصحف دیکھا کرتے تھے تو بہت خوش ہوتے''۔

عبدالرزاق نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''اُن کو چھوٹے چھوٹے مصاحف ناپسند ہوتے تھے''۔اور ابو عبید نے علی رضی اللہ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کسی چھوٹی چیز میں قرآن شریف کا لکھا جانا پسند نہیں کیا''۔ابو عبید اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں ابی حکیم العبدی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے بیان کیا ''علی رضی اللہ عنہ میری طرف اُس حالت میں ہو کر گزرے جب کہ میں مصحف کو لکھ رہا تھا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ''اپنے قلم کو جلی کر لے'' میں نے قلم پر ایک قط رکھ دیا اور پھر لکھنے لگا اور اس بات کو معائنہ کر کے علی رضی اللہ عنہ نے ارشاد کیا ''ہاں اس طرح تو اس کو منور بنا جیسا کہ اللہ پاک نے اسے منور بنایا ہے۔اور بیہقی نے علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک شخص نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی کتابت نہایت بنا کر اور سنوار کے کی تھی اس لئے اُس کی مغفرت ہوگئی''۔ابو نعیم نے تاریخ اصفہان میں اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابان کے طریق پر انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس شخص نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو تجوید (خوب سنوار کر) کے ساتھ لکھا۔خدا اس کی مغفرت کر دے گا۔اور ابن اشتہ نے عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے اپنے عمال کو یہ فرمان تحریر کیا تھا جس وقت تم میں سے کوئی شخص بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھے تو اس کو چاہئے کہ ''الرحمٰن'' کو مد کے ساتھ لکھے''۔اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو اس طرح لکھنا مکروہ سمجھتے تھے کہ اُس میں سین (یعنی سین کے دندانے عیاں نہ ہوں) نہ ہو''۔

اسی راوی نے یزید بن حبیب سے نقل کیا ہے کہ عمرو بن العاصؓ کے کاتب نے عمر رضی اللہ عنہ کے نام ایک خط لکھتے ہوئے اُس پر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو بغیر سین کے لکھا تھا اس لئے عمر رضی اللہ عنہ نے اُس کو تازیانہ کی سزا دی۔اور کسی نے اُس کاتب نے سوال کیا کہ تم کو امیر المومنین نے سزائے تازیانہ کیوں دی ہے؟ تو اُس نے کہا مجھ پر ایک سین کے بارہ میں تازیانہ کی مار پڑی ہے'' اور یہی ابن سیرین کی نسبت بیان کرتا ہے کہ وہ بسم اللہ کے حرف با کو میم تک کشش کر لے جانے کے ساتھ سین کی کتابت ناپسند کرتے تھے۔(یعنی بغیر دندانہ کے سین کی کتابت کو مکروہ جانتے تھے) ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں ابن سیرین کی نسبت روایت کی ہے کہ وہ مصحف کو اس طرح لکھنا ناپسند کرتے تھے کہ اس کے حروف کو بیجا طور پر کشش کر کے یا گھسیٹ کے لکھا جائے۔اور کسی نے اس کی وجہ دریافت کی تو راوی نے کہا کہ اس میں ایک طرح کا نقص ہے اس لئے انہوں نے اس کو مکروہ جانا۔اور قرآن کی کتابت کسی نجس شے کے ساتھ مکروہ ہے۔لیکن سونے سے قرآن کا لکھنا اچھا ہے جیسا کہ غزالی نے کہا ہے۔اور ابو عبید نے ابن عباسؓ ابی: زاد۔ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن لوگوں نے اس بات کو مکروہ جانا ہے (یعنی سونے کے ساتھ قرآن کی کتابت مکروہ قرار دی ہے) اور اسی راوی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن کے روبرو سے ایک مصحف گزرا جو کہ سونے سے آراستہ و پیراستہ کیا گیا تھا تو انہوں نے کہا ''مصحف کو مزین بنانے والی چیزوں میں سب سے اچھی چیز اُس کی وہ تلاوت ہے جو کہ حق کے

ساتھ ہو"۔ ہمارے اصحاب یعنی شوافع نے کہا ہے کہ قرآن شریف کی کتابت احاطوں' دیواروں اور چھتوں پر سخت مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ جگہیں پامال ہوا کرتی ہیں۔ اور ابو عبید نے عمرو بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "تم لوگ قرآن شریف کو ایسی جگہ نہ لکھو جہاں وہ پامال ہو"۔

کیا قرآن شریف کی کتابت غیر عربی خط میں جائز ہے؟ زرکشی نے کہا ہے کہ اُس نے اس بارہ میں کسی عالم کا کوئی کلام نہیں دیکھا ہے مگر وہ کہتا ہے کہ اس بابت میں جواز کا احتمال ہے۔ کیونکہ جو شخص قرآن شریف کو عربی زبان اور خط میں پڑھتا ہے وہ غیر عربی خط میں اس کو اچھی طرح پڑھ سکے گا۔ ورنہ اُس کی کتابت اس طرح پر قریب قریب ویسی ہی منع ہو گی جیسی کہ قرآن کی قراءت غیر عربی زبان میں حرام ہوتی ہے۔ اور اس کے ممنوع ہونے کی ایک وجہ علماء کا یہ قول بھی ہے کہ "قلم دو زبانوں میں سے ایک زبان ہے" (یعنی کتابت اور قراءت زبان کی دو قسموں میں سے ایک قسم قلم (کتابت) بھی ہے) اور اہل عرب بجز عربی قلم (خط) کے کسی دوسرے قلم (خط) کو نہیں جانتے ہیں اور قرآن شریف کے بارہ میں اللہ پاک نے فرمایا ہے "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ"

فائدہ: ابن ابی داؤد نے ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ "مصاحف کو بجز مضری (قبیلہ مضر کے آدمی) کے اور کوئی نہ لکھے"۔ ابن ابی داؤد (راوی) کہتا ہے کہ یہ قول لغات (زبانوں) کے لحاظ پر مبنی ہے"۔

مسئلہ: اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا مصحف میں نقطے لگانے اور اعراب دینے چاہئیں یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے مصحف میں نقطوں اور اعراب کو ابوالاسود الدولی نے عبدالملک بن مروان کے حکم سے لگایا تھا۔ ایک قول میں اس امر کی اولیت امام حسن بصریؒ اور یحییٰ بن یعمر کے لئے مخصوص کی جاتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے یہ کام نصر بن عاصم لیثی نے انجام دیا تھا۔ ہمزہ' تشدید' روم اور اشمام کے قواعد اور علامات کا موجد اور بانی خلیل نحوی ہے۔ اور قتادہ کا بیان ہے کہ ابتداء میں مصحف میں صرف نقطے دیئے گئے۔ پھر اس کے خمس (یعنی پانچ پانچ آیتوں کے حصے) مقرر ہوئے۔ اور اس کے بعد عشر (یعنی دس دس آیتوں کے حصے) قرار دیئے گئے۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ مصحف میں سب سے پہلے جونئی بات کی گئی وہ یہ تھی کہ آیتوں کے آخر میں نقطے دیئے گئے اور اس کے بعد فواتح اور خواتم کے نقطے لگائے گئے۔

یحییٰ بن ابی کثیر کا قول ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم مصاحف میں احداث کی گئی باتوں سے بجز ان تینوں لفظوں کے جو آیتوں کے سروں پر دیئے جاتے ہیں (علامت آیت) اور کسی بات کو جانتے نہ تھے اس قول کو ابن ابی داؤد نے روایت کیا ہے۔ ابو عبید اور دیگر راویوں نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا قرآن کو ہر چیز سے خالی بناؤ اور اُس میں کوئی شے خلط ملط نہ کرو"۔ اور نخعی سے مروی ہے کہ وہ مصاحف میں نقطے لگانا بھی مکروہ سمجھتے تھے۔

ابن سیرین سے روایت کی گئی ہے کہ اُنہوں نے قرآن شریف میں نقطے دینے اور فواتح اور خواتیم کو ممتاز بنانے کو مکروہ جانا تھا۔ ابن مسعودؓ اور مجاہد سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے مصحف میں "عشر" لکھنے کو مکروہ قرار دیا تھا۔ ابن ابی داؤد نے نخعی کی نسبت بیان کیا ہے کہ وہ عشر اور فواتح کے لکھنے اور مصحفوں کو چھوٹا بنا کر تحریر کرنے کو ناپسند کرتے تھے اور اس بات کو بھی مکروہ جانتے تھے کہ اس میں فلاں سورۃ لکھا جائے۔ اور اسی راوی نے نخعی ہی سے روایت کی ہے کہ

اُن کے پاس ایک ایسا مصحف لایا گیا جس میں لکھا تھا فلاں سورۃ اتنی آیتوں کی۔ تو نخعی نے کہا اس کو محو کرو اس لئے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ وہ مصحف میں زائد جملوں کا لکھنا اور یہ لکھنا کہ فلاں سورۃ کا آغاز اور فلاں سورۃ کا خاتمہ اس کو برا سمجھتے تھے۔ اور مالکؒ نے کہا ہے کہ جن مصحفوں میں عالم لوگ تعلیم پایا کرتے ہیں ان میں نقطے دے دینا کوئی حرج کا سبب نہیں مگر امہات (یعنی ان اصل مصاحف میں جو امام ہیں) نقطے دینا جائز نہیں۔

الحلیمی کا قول ہے کہ قرآن شریف میں اعشار' اخماس' سورتوں کے ناموں اور تعداد آیات کا لکھنا مکروہ ہے کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ہے" تم قرآن شریف کو مجرد بناؤ یعنی دوسری باتوں سے خالی ہی رکھو۔ لیکن نقطے دینا جائز ہے اس لئے کہ نقطوں کی کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جس کے سبب سے قرآن شریف سے خارج چیز کے قرآن ہونے کا وہم پیدا ہو بلکہ نقطے تو صرف مقروء پڑھی جانے والی چیز کی ہیئت پر دلالت کرنے والی چیزیں ہیں اس واسطے جو شخص اُن کی حاجت رکھتا ہے اُس کے لئے ان کا ثبت کرنا مضر امر نہیں ہے۔ بیہقی نے کہا ہے قرآن شریف کے آداب میں یہ بات ہے کہ اُس کو مفخم بنایا جائے یعنی وہ بہت خوشنما خط میں کھلا کھلا لکھا جائے۔ حروف کو چھوٹا اور ادھ کٹا نہ لکھیں اور جو چیز قرآن شریف میں نہیں ہے اُس کو قرآن میں لکھتے وقت مخلوط (گھال میل) نہ کریں جیسے آیتوں کی تعداد' سجدے' عشر' وقف' قراءتوں کے اختلاف' اور آیتوں کے معانی ابن ابی داؤد نے حسن اور ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا مصاحف میں نقطے دینا کوئی مضائقہ کی بات نہیں ہے۔ اور ربیعہ بن عبدالرحمٰن سے مروی ہے کہ قرآن شریف میں اعراب لگانا بھی کچھ ہرج کا باعث نہیں'۔ نووی نے کہا ہے کہ مصحف میں نقطے دینا اور اُس میں اعراب لگانا مستحب ہے اس لئے کہ اس طرح قرآن شریف کو غلط پڑھنے اور تحریف سے محفوظ بنایا جاتا ہے۔ اور ابن مجاہد کا قول ہے کہ قرآن شریف میں سے بجز اُس لفظ یا جملہ کے جو مشکل ہو اور کسی چیز پر اعراب لگانا سزاوار نہیں ہے۔

الدانی کا قول ہے" میں سیاہی سے نقطے دینا جائز نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں رسم مصحف کی صورت کا تغیر ہو جاتا ہے اور ایسے ہی میں ایک مصحف میں مختلف رنگوں کی روشنائیوں سے متفرق قراءتوں کا جمع کر دینا بھی غیر جائز خیال کرتا ہوں اس واسطے کہ یہ نہایت حد سے بڑھی ہوئی تخلیط ہے اور مرسوم کی بے حد تغیر۔ ہاں میری رائے یہ ضرور ہے کہ حرکتیں' تنوین' تشدید' سکون اور مد سرخی کے ساتھ لگائی جائے اور ہمزے زردی کے ساتھ۔ اور جرجانی جو کہ ہمارے اصحاب میں سے ہے کتاب الشافعی میں کہتا ہے کہ کلمات قرآن کی تفسیر اُس کے مابین السطور میں لکھنا مذموم امر ہے۔

فائدہ: صدر اوّل میں قرآن شریف کو اعراب لگانے کی صورت یہ تھی کہ زیر' زبر اور پیش کی جگہ صرف نقطے ہی دیئے جاتے تھے۔ یوں کہ فتحہ اول حرف پر ایک نقطہ دینے سے۔ ضمہ اُس کے آخر پر نقطہ لگانے سے اور کسرہ اول حرف کے نیچے نقطہ رکھنے سے نمایاں کیا جاتا تھا۔ الدانی اسی طریقہ پر چلا ہے۔

اعراب کا جو طریقہ آج کل مشہور ہے وہ حروف سے اخذ کی گئی حرکتوں کے ساتھ تلفظ کا منضبط کرنا ہے۔ اس دستور کو خلیل نحوی نے ایجاد کیا اور یہی بکثرت رائج اور واضح ترین طریقہ ہے اور عمل بھی اسی پر ہے۔ چنانچہ اسی طرز میں فتحہ کی شکل مستطیل (ا) اور حرف کے اوپر لکھی جاتی ہے۔ کسرہ کی شکل بھی ایسی ہی مستطیل اور حرف کے نیچے (ا) تحریر میں آتی ہے۔

ضمہ حرف کے اوپر ایک چھوٹا سا واوَ (ُ) لکھ کر عیاں کیا جاتا ہے۔ اور تنوین انہی حرکات ثلاثہ میں ہر ایک کو دہرا کرنے کا نام ہے۔ پس اگر وہ تنوین مظہر ہو اور کسی حرفِ حلق سے قبل تو اس کو خاص حرف کے اوپر رکھا جائے گا ورنہ دونوں حرفوں کے مابین اوپر کر کے لکھا جائے گا۔ الف محذوفہ اور اُس سے بدل کر آئی ہوئی حرکت اپنے محل میں سرخ روشنائی سے لکھی جاتی ہے۔ اور ہمزہ محذوفہ بلا کسی حرف کے محض ہمزہ ہی اور سرخی سے لکھا جاتا ہے اور نون اور تنوین پر حرف با سے قبل اقلاب (قلب کیے جانے) کی علامت سرخ لکھی جاتی ہے اور حرف حلق سے قبل ہمزہ محذوفہ کی علامت کتابت میں سکون کو قرار دیا جاتا ہے۔ مگر ادغام اور اخفا کی حالت میں اس کو معرّیٰ رہنے دیتے ہیں اور مدغم حرف معریٰ رکھ کر اس کا مابعد مشدد کیا جاتا ہے۔ مگر طا پر تا کے قبل سکون مکتوب ہوا کرتا ہے جیسے فَرَّطْتُ اور حرف ممدود کی کشش ایک حرف کی مد کے حد سے تجاوز نہیں کرتی۔

فائدہ: الحربی نے کتاب غریب الحدیث میں بیان کیا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول جَرِّدُوا الْقُرْاٰنَ قرآن شریف کو مجرد بناؤ دو وجہوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو تلاوت میں مجرد بناؤ یعنی اس کے ساتھ غیر قرآن کو خلط ملط نہ کرو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو کتابت میں نقطے دینے اور عشر لگانے سے مجرد رکھو۔ بیہقی نے کہا ہے کہ واضح ترین بات یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے اس قول سے قرآن شریف کے ساتھ دیگر کتب آسمانی کو خلط ملط کرنے کی ممانعت مراد لی ہے اس لئے کہ قرآن شریف کے ماسوا اور جتنی آسمانی کتابیں ہیں وہ یہودیوں اور نصاریٰ ہی سے اخذ کی جاتی ہیں۔ اور ان لوگوں کا کتب الٰہی کے بارہ میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے یعنی یہ اطمینان نہیں ہوسکتا کہ انہوں نے کتب سابقہ میں تحریف نہ کی ہو۔

فرع: ابن ابی داؤد نے کتابت المصاحف میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "انہوں نے مصحف کی کتابت پر اُجرت لینے کو مکروہ خیال کیا ہے"۔ اور ایسی ہی روایت ایوب السختیانی نے ابن عمرؓ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ "اُن دونوں صاحبوں نے مصحفوں کی خرید و فروخت کو مکروہ قرار دیا ہے"۔ محمد بن سیرینؒ سے مصحف کی خرید و فروخت اور اُس کی کتابت پر اجرت لینا ان تمام امور کی کراہت نقل کی ہے۔ اور مجاہدؒ ابن المسیب اور حسنؒ سے نقل کیا ہے کہ ان لوگوں نے ہر سہ اُمور کی نسبت کوئی حرج نہ ہونے کا خیال ظاہر کیا ہے"۔ اور سعید بن جبیرؒ سے مروی ہے کہ اُن سے مصحفوں کی فروخت کے بابت دریافت کیا گیا تو اُنہوں نے کہا اس میں کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ اُس کی فروخت کرنے والے صرف اپنے ہاتھ کی محنت کی اجرت لیا کرتے ہیں"۔

یہی راوی ابن حنفیہ کی بابت بیان کرتا ہے کہ ان سے بیع مصحف کے بارہ میں سوال کیا گیا تھا تو اُنہوں نے کہا کہ "اس میں تو صرف ورق (کاغذ) فروخت کیا جاتا ہے"۔ اور عبداللہ بن شقیق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب مصاحف کی بیع میں بہت تشدد کیا کرتے تھے"۔ اور نخعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا نہ مصحف کی تجارت کرنی چاہئے اور نہ وہ میراث کے طور پر کسی کی ملک میں آتا ہے۔ ابن المسیب سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے مصاحف کی فروخت کو مکروہ مانا ہے اور کہا ہے کہ "اپنے بھائی کی کتابت اللہ کے ساتھ اعانت کرو یا اُسے قرآن کو ہبہ کر دو"۔ اور عطاء کے واسطہ سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا "مصحفوں کو خرید و مگر انہیں فروخت نہ کرو"۔

اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے مصاحف کی بیع سے منع کیا اور اُن کے خریدنے کی اجازت دی ہے''۔

غرض کہ ان روایتوں سے سلف صالحینؒ کے اس بارہ میں تین قول حاصل ہوتے ہیں جن میں سے تیسرا قول بیع مصحف کی کراہت اور اس کی خریداری کی اباحت ہے اور یہی قول ہمارے نزدیک صحیح اور موجہ تر ہے جیسا کہ اس کی تصحیح شرح المہذب کے مصنف نے کی ہے۔ اور کتاب الروضۃ کے زوائد میں اس قول کو شافعیؒ کی صریح عبارت سے نقل کیا ہے۔ الرافعی کہتا ہے ''اور کہا گیا ہے کہ قیمت دراصل اُن لکھے ہوئے اوراق کی دی جاتی ہے جو کہ مابین الدفتین ہیں کیونکہ خدائے پاک کا کلام بیچا نہیں جاتا''۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ قیمت اجرت نسخ (نقل) کا معاوضہ ہوتی ہے''۔ اور اس سے پہلے دونوں قولوں کی اسناد ابن الحنفیہ اور ابن جبیر کی طرف کی جاتی ہے۔ اور اس بارہ میں ایک تیسرا قول یہ ہے کہ ''وہ قیمت ایک ہاتھ دونوں چیزوں کی بدل ہوتی ہے یعنی کتابت اور عمل ید کی''۔ ابن ابی داؤد نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''مصحفوں کی بیع میں کوئی خرابی نہیں اس لئے کہ جو چیز فروخت کی جاتی ہے وہ صرف کاغذ اور لکھنے والے کے ہاتھ کی محنت ہے''۔

فرع: شیخ عزالدین ابن عبدالسلام نے کتاب القواعد میں بیان کیا ہے کہ ''مصحف کے لئے تعظیماً قیام کرنا بدعت ہے صدر اول میں اس کی کوئی مثال نہیں پائی گئی ہے اور درست قول وہ ہے جو کہ نووی نے کتاب التبیان میں اس امر کے مستحب ہونے کی نسبت کہا ہے کیونکہ اس فعل میں کلامِ الٰہی کی تعظیم اور اُسے حقیر نہ سمجھنے کا اظہار ہے۔

فرع: مصحف کو بوسہ دینا مستحب ہے کیونکہ عکرمۃ بن ابی جہل رضی اللہ عنہ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ اور اس کو حجر اسود کے بوسہ دینے پر بھی قیاس کیا گیا ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے ذکر کیا ہے اور اس لئے بھی قرآن کریم کو بوسہ دینا مستحب ہے کہ وہ خدائے پاک کی طرف سے عطا شدہ تحفہ ہے لہٰذا اس کو بوسہ دینا ویسا ہی مشروع امر ہوا جس طرح کہ چھوٹے بچہ کو چومنا مستحب ہے۔ اور احمدؒ سے اس بارہ میں تین روایتیں آئی ہیں: جواز، استحباب اور توقف اگرچہ اُسے بوسہ دینے میں کلامِ الٰہی کی رفعت اور اُس کا اکرام (بزرگداشت) ظاہر ہوتا ہے اس واسطے کہ اس بارہ میں قیاس کو کچھ دخل نہیں چنانچہ یہی سبب ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے حجر اسود کے بارہ میں کہا تھا ''اگر میں نے یہ نہ دیکھا ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھے بوسہ دیتے تھے، تو کبھی میں تجھ کو نہ چومتا۔

فرع: مصحف کو خوشبو دینا اور اُسے بلند چیز پر رکھنا مستحب ہے۔ اور اُس کو تکیہ کی جگہ رکھنا یا اُس پر ٹیک لگانا حرام ہے اس لئے کہ اس فعل میں قرآن کریم کی بے وقری اور اُس کی حقارت ہوتی ہے۔ اور زرکشی نے کہا ہے کہ یہی حالت قرآن مجید کی طرف دونوں پیر پھیلانے کی ہے یعنی یہ بھی حرام ہے''۔ اور ابن ابی داؤد نے المصاحف میں سفیانؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے مصاحف کا لٹکایا جانا مکروہ سمجھا تھا۔ اور اسی راوی نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''حدیث کے لئے مصحف کی طرح کرسیاں (بلند تپائیاں) نہ استعمال کرو۔

فرع صحیح روایت کے اعتبار پر قرآن مجید کو چاندی سے آراستہ بنانا جائز ہے۔ اور یہ امر اس کی بزرگداشت کے لئے ہونا چاہئے۔ بیہقی نے ولید بن مسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''میں نے مالکؒ سے مصحفوں پر چاندی چڑھانے کی بابت سوال کیا تھا تو اُس سے ایک مصحف نکال کر ہمیں دکھایا اور کہا ''میرے باپ نے میرے دادا سے یہ روایت بیان کی

ہے کہ ''صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن شریف کو عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں جمع کیا تھا اور اُن لوگوں نے مصاحف کو اس طرح پر یا اس کے مانند چاندی چڑھا کر آراستہ بنایا تھا۔ اور رہی یہ بات کہ مصحف کو سونے سے آراستہ بنایا جائے تو صحیح تر قول اس کے متعلق یہ ہے کہ عورت کے لئے یہ بات جائز ہے اور مرد کے واسطے نہیں۔ اور بعض علماء نے سونے چاندی چڑھانے کا جواز نفس (ذات) مصحف کے ساتھ خاص کیا ہے۔ اور اُس کے غلاف کو جو مصحف سے جدا ہوتا ہے۔ اس حکم میں داخل نہیں رکھا ہے مگر ظاہر ترین امر دونوں چیزوں کا آراستگی کے جواز میں یکساں مانا جاتا ہے۔

فرع: اگر مصحف کے چند اوراق کو کہنہ اور بوسیدہ ہو جانے کی یا ایسی ہی کسی اور وجہ سے بیکار بنا دینے کی ضرورت آ پڑے تو اُن کو دیواروں کی دراڑیا کسی اور ایسی ہی جگہ میں رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات وہ اُس جگہ سے نکل کر گر پڑتا ہے اور پامال ہوتا ہے۔ ایسے ہی اُن اوراق کو پھاڑ ڈالنا بھی جائز نہیں اس وجہ سے کہ اس فعل میں حروف کو ایک دوسرے سے جدا کرنا اور کلمات کو پراگندہ بنانا لازم آتا ہے۔ اور اس بات میں لکھی ہوئی چیز کی حقارت اور بے وقری نکلتی ہے۔ الحلیمیؒ نے ایسا ہی کہا ہے اور کہا ہے کہ اُس کا پانی سے دھوڈالنا مناسب ہے۔ اور اگر آگ میں جلا دے تو کوئی نقصان نہیں اس واسطے کہ عثمان رضی اللہ عنہ نے اُن مصاحف کو آگ میں جلوا دیا تھا جن میں منسوخ آیتیں اور قراءتیں درج تھیں اور اُن کی یہ بات کسی نے بری نہیں قرار دی''۔ اور حلیمی کے سوا کسی دوسرے عالم نے ذکر کیا ہے کہ دھونے سے آگ میں جلا دینا زیادہ اچھا ہے۔ یوں کہ اُس کا دھوون زمین پر ضرور ہی گرتا ہے۔ قاضی حسین نے اپنی تعلیق (نام کتاب) میں وثوق کے ساتھ آگ میں جلانے کو ممتنع بتایا ہے اس لئے کہ یہ بات احترام و تعظیم کے خلاف ہے۔ نووی نے اس کی کراہت کا حکم لگایا ہے اور حنفیؒ لوگوں کی بعض کتابوں میں آیا ہے کہ جس وقت مصحف بوسیدہ ہو جائے تو اس کو جلانا نہ چاہئے بلکہ اُسے زمین میں ایک گڑھا کھود کر اُس میں دفن کر دینا لازم ہے مگر اس قول کے ماننے میں ایک طرح کا توقف ہے اس لئے کہ ایسی حالت میں اُس کی پامالی کا اندیشہ قوی ہوتا ہے۔

فرع: ابن ابی داؤد نے ابن المسیب سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''تم میں سے کوئی شخص صرف مصحف اور مسجد ہی نہ کہے اس واسطے کہ جو چیز اللہ پاک کی ہے وہ بہر حال عظیم ہے یعنی قرآن مجید اور مسجد شریف۔ وغیرہ تعظیمی کلمات ختم کر کے ان کا نام لینا مناسب ہے۔

فرع: خود ہمارا اور جمہور علماء کا مذہب یہی ہے کہ بے وضو شخص کو مصحف چھونا حرام ہے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ اور اس کی علت ہے قولہ تعالیٰ ''لَا یَمَسُّهٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ'' اور ترمذیؒ وغیرہ کی حدیث کہ قرآن شریف کو طاہر شخص کے سوا اور کوئی ہاتھ نہ لگائے''۔

خاتمہ ابن ماجہ وغیرہ نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''سات چیزیں ایسی ہیں جن کا اجر بندہ کو اُس کی موت کے بعد قبر میں ملتا ہے۔ جس نے کوئی علم سکھایا۔ یا کوئی نہر جاری کی۔ یا کوئی کنواں کھودایا کوئی ثمر دار درخت لگایا یا کوئی مسجد بنوائی یا کوئی ایسا بیٹا چھوڑا جو اس کی موت کے بعد اُس کے لئے دعائے مغفرت کرتا رہے یا اپنے ترکہ میں کوئی مصحف چھوڑا۔

نوع ستتر

قرآن کی تفسیر اور تاویل کی معرفت اور اُس کے شرف اور اُس کی ضرورت کا بیان

تفسیر: سہ حرفی مادہ ''اَلْـــفَسْـــر'' (ف ۔س ۔ر) سے تفعیل کے وزن پر ہے ۔اور ''فسر'' کے معنی ہیں بیان اور کشف ۔اور کہا جاتا ہے کہ ''الفسر'' ۔ ''السفر'' کا مقلوب ہے ۔جب کہ صبح کی روشنی پھیلتی ہے اُس وقت تم کہتے ہو ''اَسْفَرَ الصُّبْحُ'' اور ایک قول یہ ہے کہ تفسیر کا ماخذ ہے ''تَفْسِرَةٌ'' اور یہ لفظ اُس قوت کا اسم ہے جس کے ذریعہ سے طبیب مرض کی شناخت کیا کرتا ہے۔

تاویل: تاویل کی اصل ہے ''الاول'' جس کے معنی ہیں رجوع (بازگشت) پس گویا کہ تاویل آیت (کلام الٰہی) کو اُن معانی کی طرف پھیر دینے کا نام ہے جن کی وہ محتمل ہوتی ہے ۔اور ایک قول ہے کہ اُس کا ماخذ ہے ''اَیالت'' جس کے معنی ہیں سیاست (حکمرانی اور انتظام ملک داری) گویا کہ کلام کی تاویل کرنے والے نے اُس کا انتظام درست کر دیا اور اُس میں معنی کو اس کی جگہ پر رکھ دیا۔

تفسیر اور تاویل کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے ۔ابو عبید اور ایک گروہ کہتا ہے کہ ان دونوں لفظوں کے ایک ہی معنی ہیں ۔اور ایک قوم نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا ہے یہاں تک کہ ابن حبیب نیشاپوری اس بارہ میں مبالغہ سے کام لے کر کہا ہے کہ اور ہمارے زمانہ میں ایسے مفسر لوگ پیدا ہوئے ہیں کہ اگر اُن سے تفسیر اور تاویل کے مابین جو فرق ہے اُس کو دریافت کیا جائے تو اُنہیں اس کا کوئی جواب ہی نہ سوجھ پڑے راغب کہتا ہے ''تفسیر بہ نسبت تاویل کے عام تر چیز ہے۔ اور اُس کا زیادہ تر استعمال لفظوں اور مفردات الفاظ میں ہوا کرتا ہے ۔اور تاویل کا استعمال اکثر کر کے معانی اور جملوں کے بارہ میں آتا ہے ۔پھر زیادہ تر تاویل کا استعمال کتب الٰہیہ کے بارہ میں ہوتا ہے اور تفسیر کو کتب آسمانی اور اُن کے ماسوا دوسری کتابوں کے بارہ میں بھی استعمال کر لیتے ہیں'' ۔ اور راغب کے سوا کسی اور عالم کا قول ہے کہ ''تفسیر ایسے لفظ کے بیان (واضح کرنے) کا نام ہے جو کہ صرف ایک ہی وجہ کا محتمل ہو اور تاویل ایک مختلف معانی کی طرف متوجہ ہونے والے لفظ کو اُن ہی معانی میں سے کسی ایک معنی کی طرف متوجہ بنا دینے کا نام ہے ۔اور یہ توجیہ دلیلوں کے ذریعہ سے ظاہر ہوئی ہے''۔

اور ماتریدی کا قول ہے کہ تفسیر اس یقین کا نام ہے کہ لفظ سے یہی امر مراد ہے اور خدا تعالیٰ پر اس گواہی دینے کا کہ اس نے لفظ سے یہی مراد لیے ہے ۔لہٰذا اگر اُس کے لئے کوئی مقطوع بہ دلیل قائم ہو تو وہ تفسیر صحیح ہے ورنہ تفسیر بالرائے ہو گی جس کی ممانعت آئی ہے ۔اور تاویل اس کو کہتے ہیں کہ بہت سے احتمالات میں سے کسی ایک کو بغیر قطع اور شہادت علی اللہ

کے ترجیح دے دی جائے۔

ابو طالب ثعلبی اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ تفسیر لفظ کی وضع کو بیان کرنے کا نام ہے حقیقتاً ہو یا مجازاً۔ جیسے "اَلصِّرَاط" کی تفسیر طریق کے ساتھ۔ اور "صَیِّبٌ" کی تفسیر مطر (بارش) کے ساتھ کرنا۔ اور تاویل لفظ کے اندرونی (مدعا) کی تفسیر کا نام ہے اور یہ "اَلْاَوْل" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں انجام کار کی طرف رجوع لانا۔ لہٰذا تاویل حقیقۃ مراد سے خبر دیتا ہے اور تفسیر دلیل مراد کا بیان کرنا کیونکہ لفظ مراد کو کشف کرتا ہے اور کاشف ہی دلیل ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصَادِ" اس کی تفسیر یہ ہے کہ "مِرْصَاد"، "رَصَدَ" سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے رَصَدْتُہٗ یعنی میں نے اُس کی نگرانی کی اور تاک رکھی۔ اور "مِرْصَاد" رصد سے مفعال (مصدر میمی) کے وزن پر ہے۔ اور اس آیۃ کریمہ کی تاویل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس قول کے ساتھ اپنے حکم کی بجا آوری میں سستی کرنے اور اُس کے لئے تیار و مستعد رہنے میں غفلت برتنے کے برے انجام سے خوف دلایا ہے۔ اور قطعی دلیلیں اس سے لفظ لغوی وضع کے خلاف معنی مراد ہونے کا بیان کرنے کی مقتضی ہیں۔

اصفہانی نے اپنی تفسیر میں یوں بیان کیا ہے۔ معلوم رہے کہ علماء کی اصطلاح اور بول چال میں معانی قرآن کے کشف اور اُس کے مراد کا بیان مقصود ہوتا ہے عام ازیں کہ بحسب لفظ مشکل وغیرہ کے ہو یا بحسب معنی ظاہر وغیرہ کے اور تاویل اکثر کر کے جملہ میں ہوتی ہے۔ تفسیر کا استعمال یا تو غریب الفاظ میں ہوتا ہے جیسے بَحِیْرَۃ۔ اَلسَّائِبَۃ اور اَلْوَصِیْلَۃ میں۔ یا کسی وجیز لفظ میں بطور شرح بیان کرنے کے۔ جیسے قولہ تعالیٰ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ" میں۔ اور یا کسی ایسے کلام میں تفسیر کا استعمال ہوتا ہے جو کسی قصہ پر شامل ہو اور اس کلام کا تصور میں لانا بغیر اُس قصہ کی معرفت کے ممکن نہ ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا النَّسِیْٓءُ زِیَادَۃٌ فِی الْکُفْرِ" اور قولہ تعالیٰ "لَیْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُیُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا" اور تاویل کا استعمال کسی مرتبہ عام طور پر ہوتا ہے۔ اور کسی دفعہ خاص امر کے انداز پر جیسے لفظ کفر کہ یہ کبھی مطلق جحود کے واسطے بولا جاتا ہے۔ اور کہیں پر خاص کر کے باری عزوجل کے جحود کے بارہ میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔ یا ایمان کا لفظ کہ یہ کہیں مطلق تصدیق کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسری جگہ تصدیق حق کے معنی میں۔ اور یا اُس کا استعمال مختلف معنوں میں مشترک لفظ میں ہوتا ہے جیسے کہ "وَجَدَ" کا لفظ "اَلْجِدَۃُ۔ اَلْوَجْد اور اَلْوُجُوْد کے معانی میں بالاشتراک استعمال ہوا ہے اور اصفہانی کے علاوہ کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ تفسیر کا تعلق روایت سے ہے اور تاویل کا تعلق درایت سے ہے۔

ابونصر القشیری کا قول ہے کہ تفسیر کا انحصار محض پیروی اور سماع پر ہے اور استنباط ایسی چیز ہے جو کہ تاویل سے تعلق رکھتی ہے۔ اور ایک گروہ کا قول ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبین اور سنت صحیحہ میں معین واقع ہوئی ہو اُس کو تفسیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس لئے کہ اُس کے معنی ظاہر اور واضح ہو چکے ہیں اور کسی شخص کو اجتہاد یا غیر اجتہاد کے ذریعہ سے اُن معانی کے ساتھ تعرض کرنے کا یارا نہیں رہ گیا ہے بلکہ اُن الفاظ کا حمل خاص اُنہی معانی پر کیا جائے گا جو اُن کے بارہ میں وارد ہوئے ہیں اور اُن معانی کی حد سے تجاوز نہ ہوگا۔ اور تاویل وہ ہے جس کو معانی خطاب کے باعمل علماء نے اور آلات علوم کے ماہر ذی علم اصحاب نے استنباط کیا ہو۔ اور ایک گروہ کا جن میں سے علامہ بغوی اور کواشی بھی ہے یہ قول ہے کہ "تاویل آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرنے کا نام ہے جو اُس کے ماقبل اور مابعد کے ساتھ موافق ہوں اور آیت اُن معنوں

کی محتمل ہو۔ پھر وہ معنی استنباط کے طریق سے بیان کئے جائیں اور کتاب وسنت کے مخالف نہ ہوں''۔

بعض علماء نے یہ بیان کیا ہے کہ تفسیر اصطلاح میں نزول آیات اُن کے شانِ نزول' اُن کے قصوں اور ان کے اسباب نزول کے علم کو کہا جاتا ہے اور اس بات کے جاننے کو بھی تفسیر کے نام سے موسوم کرتے ہیں کہ آیاتِ قرآنی کے مکی و مدنی' محکم و متشابہ' ناسخ و منسوخ' خاص و عام' مطلق و مقید' مجمل و مفسر' حلال و حرام' وعد و وعید' امر و نہی' اور عبرت و امثال ہونے کی ترتیب معلوم ہو۔ اور ابوحیان نے کہا ہے کہ ''تفسیر ایک ایسا علم ہے جس میں الفاظِ قرآن کی کیفیت نطق۔ ان کے مدلولات اور احکام افرادیہ اور ترکیبیہ۔ اور ان معانی سے بحث کی جاتی ہے جن پر بحالت ترکیب اُن الفاظ کو محمول کیا جاتا ہے۔ اور اسی بات کے تتمات بھی تفسیر میں شامل ہیں۔

ابوحیان کہتا ہے کہ تفسیر کی تعریف میں ہمارا قول ''علم'' جنس ہے اور ہمارا یہ قول کہ ''یُبْحَثُ فِیْهِ'' عَنْ کَیْفِیَّةِ النُّطْقِ بِـاَلْفَاظِ الْقُرْاٰنِ'' علم قراءت ہے۔ اور ہمارے قول ''وَمَدْلُوْلَاتِهَا'' سے اُنہی الفاظ کے مدلولات مراد ہیں اور یہ علم لغت کا متن ہے جس کی ضرورت اس علم (تفسیر) میں پڑتی ہے۔ اور ہم نے ''وَاَحْکَامِهَا الْاِفْرَادِیَّةِ وَالتَّرْکِیْبِیَّةِ'' اس واسطے کہا ہے کہ یہ قول صرف بیان اور بدیع کے علوم پر مشتمل ہے۔ اور ہمارا قول ''وَمَعَانِیْهَا الَّتِیْ تُحْمَلُ عَلَیْهَا حَالَةَ التَّرْکِیْبِ'' ان چیزوں پر بھی شامل ہے جن پر وہ لفظ از روئے حقیقۃ دلالت کر رہا ہے یا از روئے مجاز کیونکہ ترکیب کبھی اپنے ظاہری طرز سے ایک شے کی مقتضی ہوتی ہے اور چونکہ کوئی رکاوٹ اُس کو اس شے پر محمول کرنے سے روک دیتی ہے لہٰذا وہ اُس شے کے غیر پر محمول کر دی جاتی ہے اور اسی بات کا نام مجاز ہے اور ہمارا قول ''وَتَتِمَّاتٌ لِذٰلِکَ'' معرفت نسخ۔ اسبابِ نزول۔ اور ایسے قصہ کی شناخت پر دلالت کرتا ہے جو کہ قرآن شریف کی بعض مبہم رکھی گئی باتوں کی توضیح کرتا ہو۔ اور اسی طرح کی دوسری باتیں''۔

زرکشی نے کہا ہے کہ تفسیر ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعہ سے خدا تعالیٰ کی وہ کتاب سمجھی جاتی ہے جسے اُس نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا ہے اور اسی علم کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے معانی کا بیان' اُس کے احکام کا استخراج اور اس کے حکم کو معلوم کیا جاتا ہے۔ اور اس بارہ میں علم لغت' علم نحو' علم صرف' علم بیان' علم اصولِ فقہ اور علم قراءت سے استمداد کی جاتی ہے اور اس میں اسبابِ نزول اور ناسخ و منسوخ کی معرفت کی بھی حاجت پڑتی ہے''۔

فصل: اور تفسیر کی جانب حاجت ہونے کی وجہ بعض علماء نے یہ بیان کی ہے کہ ''اس بات کی تشریح کرنے کی ضرورت نہیں کہ خدا تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو ایسی چیز کے ساتھ مخاطب بنایا ہے جس کو وہ اچھی طرح سمجھتے ہیں اور اس لئے پروردگارِ عالم نے ہر ایک رسول کو اُسی کی قوم کی زبان میں بھیجا ہے۔ اور اپنی کتاب کو بھی اُنہی قوموں کی زبان (بولی) میں نازل فرمایا ہے۔ پھر رہی یہ بات کہ اب تفسیر کی حاجت کیوں ہوئی؟ تو اُس کا ذکر ایک قاعدہ کی قرارداد کے بعد کیا جائے گا۔ اور وہ قاعدہ یہ ہے ''انسانوں میں سے جو شخص کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے وہ صرف خود ہی اُس کو سمجھنے کے لئے تصنیف کرتا اور اُس کی کوئی شرح نہیں کیا کرتا ہے۔ اور اُس کتاب کی شرح کی حاجت محض تین باتوں کے لحاظ سے پڑتی ہے۔ اُن میں سے ایک بات مصنف کی فضیلت کا کمال ہے کہ وہ اپنی علمی قوت کی وجہ سے وجیز لفظوں میں دقیق معنوں کو جمع کر دیتا ہے اس لئے بعض اوقات مصنف کی مراد کا سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں شرح سے اُن مخفی معنوں کا اظہار مقصود ہوا ہے اور

اسی سبب سے بعض اماموں نے جو اپنی تصانیف کی خود ہی شرحیں لکھی ہیں وہ بہ نسبت اُنہی کتابوں کے دوسرے لوگوں کی لکھی ہوئی شروح کے بہت زیادہ مراد پر دلالت کرنے والی ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ مصنف اپنی کتاب میں چند مسئلہ کو تمام بنانے والی زائد باتیں اور شرطیں اس اعتماد پر درج کرنے سے نظر انداز کر جاتا ہے کہ وہ اُمور اور شروط واضح چیزیں ہیں۔ یا اس لئے اُن کو نہیں درج کرتا کہ اُن چیزوں کا تعلق کسی دوسرے علم سے ہے۔لہٰذا ایسی حالتوں میں شرح کرنے والے کو امر محذوف اور اُس کے مراتب کے بیان کی حاجت پیش آتی ہے۔

تیسری بات لفظ میں کئی معنوں کا احتمال ہونا ہے جیسا کہ مجاز' اشتراک اور دلالت التزام کی صورتوں میں پایا جاتا ہے اور ان صورتوں میں شارح پر لازم آتا ہے کہ وہ مصنف کی غرض کو بیان کرے اور اُسے دوسرے معنوں پر ترجیح دے۔

ان تین باتوں کے علاوہ یہ بھی قابل غور امر ہے کہ بشری تصنیفوں میں وہ باتیں بھی واقع ہو ہی جاتی ہیں جن سے کوئی بشر خالی نہیں ہوتا مثلاً بھول' غلطی یا کسی شے کی تکرار یا مبہم کا حذف وغیرہ اسی طرح کے دیگر نقائص' لہٰذا شارح کو حاجت پیش آتی ہے کہ وہ مصنف کی ان لغزشوں کا بھی اظہار کردے۔ اور جب کہ یہ بات ٹھیک قرار پاگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ قرآن شریف کا نزول محض عربی زبان میں ہوا۔ اور عرب زبان بھی کون؟ افصح العرب کے زمانہ کی زبان۔ پھر اُن لوگوں کو بھی صرف قرآن شریف کے ظاہر امور اور احکام ہی کا علم حاصل ہوتا تھا لیکن اُس کے اندرونی مفہوم کی باریکیاں ان پر جب ہی منکشف ہوا کرتی تھیں جس وقت کہ وہ بحث اور غور سے کام لیتے اور اکثر باتوں کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کرتے تھے مثلاً جس وقت قولہ تعالیٰ "وَلَمْ يَلْبِسُوْا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" نازل ہوا تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا'' اور ہم میں سے کون شخص ایسا ہے جس نے اپنی جان پر ظلم نہیں کیا ہے؟'' (یعنی کسی گناہ کا مرتکب نہیں ہوا ہے) پس اُس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ کے لفظ ظلم کی تفسیر ''شرک'' کے ساتھ فرمائی اور اس پر دوسری آیت "اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ" کو بطور استدلال پیش کیا ہے۔ یا جس طرح پر بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا نے ''حِسَابًا يَسِيْرًا'' کی بابت سوال کیا تھا کہ وہ کیا ہے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ ''عرض'' ہے اور جیسے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کا قصہ "اَلْخَيْطُ الْاَبْيَضُ وَالْاَسْوَدُ" کے بارہ میں۔ اور ان کے ماسوا دوسری بہت سی باتیں جن کو ایک ایک کر کے لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا۔ اور ہم لوگ اُن باتوں کے محتاج ہیں جن کے محتاج صحابہ رضی اللہ عنہم تھے۔ اور علاوہ بر آں ہم کو احکام ظواہر میں سے بھی ایسے امور کے علم کی حاجت ہے جن کی احتیاج صحابہ رضی اللہ عنہم کو ہرگز نہ تھی۔ اور ہمارے اس احتیاج کا سبب ہمارا بغیر سیکھے ہوئے احکام لغت کے مدارک سے (فہم سے) قاصر ہونا ہے۔لہٰذا ہم کو تمام لوگوں سے بڑھ کر تفسیر کی ضرورت اور حاجت ہے۔ اور یہ بات بھی محتاج بیان نہیں کہ قرآن شریف کے بعض حصہ کی تفسیر صرف وجیز الفاظ کو بسیط بنا دینے اور اُن کے معانی کو منکشف کر دینے کے قبیل سے ہوتی ہے۔ اور بعض مقامات کی تفسیر چند احتمالات میں سے کسی ایک احتمال کو دوسرے پر ترجیح دینے کی قسم سے ہوا کرتی ہے۔

اور الجوینی نے بیان کیا ہے کہ ''تفسیر کا علم ''سہل دشوار'' ہے۔ اُس کی دشواری کئی وجوہ سے عیاں ہے اور منجملہ اُن وجوہ کے نمایاں تر وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک ایسے متکلم کا کلام ہے کہ نہ تو انسانوں کو اُس کے مراد تک متکلم ہی سے سن کر پہنچنا

نصیب ہوا ہے۔ اور نہ اُس متکلم تک اُن کی رسائی ممکن ہے۔ اور بخلاف اس کے امثال' اشعار اور ایسے ہی دیگر انسانی کلاموں کے بابت یہ بھی ممکن ہے کہ انسان خود اُن کے متکلموں سے ہنگام تکلم اُن کو سن لے یا ایسے لوگوں سے سن سکے جنہوں نے خاص متکلم کی زبان سے سنا ہو لیکن قرآن کریم کی تفسیر قطعی طور پر بجز اس کے نہیں معلوم ہوسکتی کہ اُس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا گیا ہو۔ اور یہ بات باستثنائے معدودے چند اور تھوڑی سی آیتوں کے تمام قرآن شریف میں حاصل ہونا دشوار ہے۔ لہٰذا کلام ربانی کی مراد کا علم' اشاروں' علامتوں اور دلیلوں کے ذرائع سے استنباط کیا جائے گا جو کہ اُس کلام میں ہیں۔ اور اس امر کی حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی بابت چاہا کہ وہ اُس کی کتاب میں تفکر (غور وفکر) کریں۔ اور اسی لئے اُس نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس کی تمام آیات کی مراد پر ''نص'' وارد کرنے کا حکم نہیں دیا۔

فضل اور علم تفسیر کا شرف کوئی مخفی امر نہیں ہے۔ اس کی بابت خود اللہ پاک فرماتا ہے "یُؤْتِی الْحِکْمَةَ مَنْ یَّشَآءُ وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا" ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ ''یُؤْتِی الْحِکْمَةَ'' کے بارہ میں روایت کی ہے انہوں نے کہا ''اس سے قرآن کی معرفت مراد ہے کہ اس میں سے ناسخ کیا ہے اور منسوخ کیا۔ محکم کیا ہے اور متشابہ کیا' مقدم کون چیز ہے اور موخر کیا اور حلال کیا ہے اور حرام اور امثال کون سا''۔

اور ابن مردویہ نے جو یبر کے طریق پر بواسطہ ضحاک ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ ''یُؤْتِی الْحِکْمَةَ'' سے قرآن شریف کا عطا کرنا مراد ہے''۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ''یعنی قرآن شریف کی تفسیر کیونکہ پڑھنے کو تو اُسے نیک اور بد سبھی پڑھتے ہیں'' اور ابن ابی حاتم نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ''یُؤْتِی الْحِکْمَةَ'' سے قراءت قرآن شریف اور اُس میں غور کرنا مقصود ہے''۔

ابن جریر نے اسی اوپر کی روایت کے مانند قول مجاہد ابی العالیہ اور قتادہ سے بھی نقل کیا ہے۔ اور اللہ پاک فرماتا ہے "وَتِلْکَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا یَعْقِلُهَا اِلَّا الْعَالِمُوْنَ". ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرۃ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''میں کسی ایسی آیت پر گزرتا ہوں جس کو میں نہ جانتا ہوں تو وہ مجھ کو سخت غمگین بنا دیتی ہے کیونکہ میں نے اللہ پاک کو یہ فرماتے سنا ہے "وَتِلْکَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا یَعْقِلُهَا اِلَّا الْعَالِمُوْنَ". اور ابو عبید نے حسنؒ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''خدا تعالیٰ نے کوئی آیت ایسی نازل نہیں فرمائی ہے جس کے بارہ میں وہ اس بات کے جاننے کو دوست نہ رکھتا ہوں کہ اُس آیت کا نزول کس معاملہ میں ہوا ہے اور کہ اُس سے کیا مراد لی گئی ہے۔

ابوذر الھروی نے فضائل القرآن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے فرمایا ''جو شخص قرآن شریف کو پڑھتا ہے اور وہ اُس کی تفسیر اچھی طرح نہیں کر سکتا اُس کی حالت مثل اُس اعرابی کے ہے جو کہ شعر کو بے سمجھے اور غیر موزوں طور پر پڑھتا ہو''۔ اور بیہقی وغیرہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''قرآن شریف کی تعریف کرو اور اُس کے غریب الفاظ کی تلاش میں سرگرم رہو''۔

ابن الانباری نے ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''بے شک یہ بات مجھ کو بہت

زیادہ پسند ہے کہ میں قرآنِ شریف کی کسی ایک آیت کی تعریف کروں بہ نسبت اُس بات کے کہ میں ایک آیت کو حفظ کرلوں''۔ اور اسی راوی نے عبداللہ بن بریدہ سے بواسطہ کسی صحابی رضی اللہ عنہ کے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' کاش اگر مجھ کو یہ معلوم ہو کہ چالیس دن کا سفر کر کے بھی قرآن شریف کی ایک آیت کی تعریف کروں گا تو ضرور میں اتنا مشکل سفر اختیار کروں اور نیز اسی راوی نے شعبی کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا'' عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ جو شخص قرآن شریف کو پڑھ کر اُس کی تعریف کرے تو اُسے خدا تعالیٰ کے یہاں شہید کا اجر ملے گا''۔

میں کہتا ہوں کہ ان مذکورہ بالا آثار (اقوالِ سلف اور احادیث) کے میرے نزدیک یہ معنی ہیں کہ ان میں ''تقریب'' سے بیان اور تفسیر کو مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ نحوی حکم پر اعراب ایک حادث (نو پیدا شدہ) اصطلاح ہے اور اس لئے کہ سلف صالحین طبعی اور جبلی طور پر زبان دانی میں تعلیم حاصل کرنے کے ہرگز محتاج نہ تھے۔ اور پھر میں نے ابن النقیب کو بھی اسی بات کی طرف مائل ہوتے دیکھا ہے جس کو میں بیان کر آیا ہوں چنانچہ وہ کہتا ہے۔ اور جائز ہے کہ تعریب سے فنِ نحو کے قواعد کا برتنا مراد ہو۔ اور اس بات کا تسلیم کیا جانا بعید از عقل نظر آتا ہے کیونکہ تقریب سے تفسیر کے معنی لئے جانے پر اُس قول سے بھی استدلال ہوتا ہے جس کو السّلفی نے کتاب الطیوریات میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ''تم قرآن شریف کی تعریب کرو وہ اُس کی تاویل پر تمہاری رہنمائی کرے گا''۔

اور علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ تفسیر کا جاننا فرض کفایہ ہے۔ اور منجملہ تین شرعی علوم کے یہ بزرگ ترین علم ہے۔ اور اصفہانی کا قول ہے کہ سب سے اچھا پیشہ یا کام جو انسان کرتا ہے وہ قرآن شریف کی تفسیر ہے''۔

اس قول کی تشریح یہ ہے کہ کام کا شرف یا تو اُس کے موضوع کے شرف سے وابستہ ہوتا ہے جیسے کہ زرگری چمڑا رنگنے کا کام سے اس لئے اشرف ہے کہ زرگری کا موضوع ہے سونا اور چاندی اور وہ چمڑا رنگنے کے موضوع سے اشرف ہے جو کہ مردہ جانور کی کھال ہے۔ اور یا پیشہ کا شرف اُس کی غرض کے شرف سے متعلق ہوا کرتا ہے اس طرح کہ طب کا پیشہ بھنگی کے پیشہ سے اشرف ہے کیونکہ طب کی غرض' انسان کی تندرستی کو فائدہ پہنچانا ہے۔ اور بھنگی کا کام محض بیت الخلاء کی صفائی کی غرض پر مبنی ہے۔ اور یا پیشہ کا شرف اُس کی طرف آدمیوں کے سخت محتاج ہونے سے تعلق رکھتا ہے جیسے فقہ کہ اس کی جانب طب کی نسبت بہت سخت حاجت پڑتی ہے۔ اس لئے کہ دنیا کا کوئی واقعہ خواہ وہ کسی مخلوق میں کیوں نہ ہوئی ایسا نہیں ہوتا جس میں فقہ کی حاجت نہ پائی جائے۔ اور فقہ ہی کے ذریعہ سے دینی اور دنیاوی احوال کے صلاح (درستی) کا انتظام قائم رہتا ہے۔

بخلاف طب کے کہ اُس کی طرف بعض بعض اوقات میں کچھ تھوڑے سے آدمیوں کو حاجت پڑا کرتی ہے۔ اور جب کہ یہ بات معلوم ہو چکی تو اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ علم تفسیر کے پیشہ نے تینوں مذکورہ بالا جہتوں سے شرف کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے موضوع کی جہت سے اس کو یوں شرف ہے کہ اُس کا موضوع ہے اللہ پاک کا کلام جو کہ تمام حکمتوں کا سرچشمہ اور ہر طرح کی فضیلتوں کا معدن ہے اُسی کلام میں اگلے لوگوں کے حالات بیان ہوئے ہیں اور اُسی میں مابعد کی چیزیں ہیں اور موجودہ پیش آنے والی باتوں کا حکم۔ وہ بار بار تکرار اور دست بدست پھرائی جانے سے کہنہ اور فرسودہ نہیں ہوتا۔ اور اُس کے عجائب ختم ہونے میں نہیں آتے۔ اور غرض کی جہت سے دیکھا جائے تو اُس کی غرض ہے عُــرْوَةُ الْوُثْقٰی کو مضبوط تھامنا

اور اُس حقیقی سعادت تک پہنچتا جو کبھی فنا نہیں ہوتی۔ اور اُس کی طرف شدت حاجت ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہی ہے کہ ہر ایک دینی یا دنیوی کمال۔ جلد حاصل ہونے والا ہو یا بدیر ملنے والا۔ علوم شرعیہ اور معارف دینیہ ہی کا محتاج ہوتا ہے۔ اور یہ علوم معارف کتاب اللہ تعالیٰ کے علم پر موقوف ہیں۔

نوع اٹھتر

مفسر کی شرطوں اور اس کے آداب کی شناخت

علماء نے کہا ہے کہ جو شخص کتاب عزیز کی تفسیر کا ارادہ کرے وہ پہلے قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے طلب کرے اس لئے کہ قرآن شریف میں جو چیز ایک جگہ مجمل رکھی گئی ہے اُسی چیز کی دوسری جگہ میں تفسیر کر دی گئی ہے۔ اور جو شے ایک مقام پر مختصر کر کے بیان ہوئی ہے وہی شے قرآن شریف کے دوسرے موضع میں جا کر تفصیل کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے۔

ابن الجوزی نے ایک خاص کتاب ہی اُن امور کے بیان میں لکھی ہے جو کہ قرآن کریم میں ایک جگہ اجمالاً بیان ہوئے ہیں۔ اور دوسری جگہ اُسی میں اُن کی تفسیر کر دی گئی ہے۔ میں نے ایسی باتوں کی چند مثالوں کی طرف مجمل کی نوع میں اشارہ کر دیا ہے۔ پھر اگر یہ بات (یعنی قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے کرنا) مفسر کو تفسیر کرسکنے سے عاجز بنا دے تو اُسے لازم ہے کہ قرآن کریم کی تفسیر کو سنت (صحیحہ) سے تلاش کرے کیونکہ سنت (حدیث) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی شارح اور اُس کو واضح بنانے والی ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنی باتوں کا بھی حکم دیا ہے وہ سب احکام ایسے ہی ہیں جن کو آپ نے قرآن کریم سے سمجھا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''اِنَّا اَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الْکِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ بِمَا اَرٰاکَ اللّٰہُ. فِیْ اٰیٰاتٍ اُخَرَ'' اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ''آگاہ رہو بے شک مجھ کو قرآن دیا گیا ہے اور اُسی کے مانند ایک اور چیز بھی اُس کے ساتھ عطا ہوئی ہے'' (یعنی سنت)۔ اور اگر سنت سے بھی تفسیر کا پتا نہ ملے تو اب صحابہ رضی اللہ عنہ کے اقوال کی طرف رجوع لائے' اس واسطے کہ بے شک وہ لوگ قرآن کے بہت بڑے جاننے والے ہیں۔ یوں کہ اُنھوں نے تمام قرائن اور احوال نزول قرآن کے وقت دیکھے تھے۔ اور یوں بھی وہ لوگ کامل سمجھ' صحیح علم اور عمل صالح کی صفات سے خاص تھے اور حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے کہ جو صحابیؓ وحی اور تنزیل کے دیکھنے والے تھے اُن کی تفسیر کو مرفوع حدیث کا حکم حاصل ہوتا ہے۔

امام ابو طالب طبری نے اپنی تفسیر کے اوائل میں آداب مفسر کی بابت یوں بیان کیا ہے کہ ''معلوم رہے کہ مفسر کے واسطے جو شرطیں لازم ہیں اُن میں سے ایک پہلی شرط اعتقاد کا صحیح ہونا ہے۔ اور سنت دین کا لزوم کیونکہ جو شخص اپنے دین کے بارہ میں گمنام ہوگا اُس پر دنیاوی امور کے متعلق کبھی اعتبار و اعتماد نہ کیا جائے گا چہ جائے کہ دینی معاملات پر اعتماد کیا جائے۔ پھر جب کہ صرف دین ہی کے بارہ میں کسی عالم کی طرف سے خبر دینے پر اعتماد نہیں ہوتا تو کیونکر ہوسکتا ہے اسرارِ الٰہی کی خبر دہی اُس کی طرف سے صحیح مان لی جائے؟ اور اگر وہ شخص الحاد کے ساتھ بدنام ہوا تو اس کی طرف سے یہ خطرہ رہتا

ہے کہ وہ باطنیہ اور غالی رافضی فرقوں کے مانند لوگوں کو دھوکے اور فریب کے دام میں پھنسا کر گمراہ کر دے گا۔ اور اگر وہ کسی دنیاوی بے جا خواہش کے رکھنے میں متہم ہے تو بھی اُس پر اعتماد نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اُس سے خطرہ ہے کہ اُس کی نفسانی خواہش اور طمع اُسے قرآن کی ایسی تفسیر کر دینے پر آمادہ بنائے جو اُس کی بدعت ہی کے موافق ہو۔ جیسا کہ قدریہ فرقوں والوں کا طریقہ ہے کہ اُن میں سے کوئی ایک شخص تفسیر کی کتاب محض اس مقصد سے تصنیف کرتا ہے تا کہ لوگوں کو سلف صالحین کی پیروی اور طریق ہدایت کے لزوم سے باز رکھے۔ اور مفسر کے لئے واجب ہے کہ اُس کا اعتماد نبی صلی اللہ علیہ وسلم، آپؐ کے اصحاب رضی اللہ عنہم۔ اور اُن کے ہمعصر لوگوں ہی کے نقل پر ہو۔ اور وہ محدثات[1] سے پرہیز کرے۔ اور جس حالت میں مذکورۂ بالا حضرات کے اقوال میں تعارض واقع ہو اور یہ ممکن ہو کہ اُن اقوال کو باہم جمع کر کے اُن کا تعارض دور کر دیا جائے تو ایسا کر لے۔ جیسے کہ "صِرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" پر کلام کرے اور دیکھے کہ اُس کے بارہ میں بزرگانِ سلف کے اقوال ایک ہی شے کی طرف راجع ہوتے ہیں اس لئے اُن میں سے بعض ایسے اقوال کو جمع میں داخل کر دے جو اُس میں داخل ہوتے ہیں کیونکہ قرآن کریم اور انبیاء کے طریق۔ پھر طریق سنت' طریقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور طریق ابی بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ کے مابین کوئی تنافی نہیں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا مفسر ان اقوال میں سے جس ایک قول کو بھی بالانفراد سے لے گا وہ محسن ہی ہوگا (یعنی اچھا کرے گا) لیکن اگر اُن اقوال میں باہم تعارض پایا جائے تو مفسر کو چاہئے کہ ایسے موقع پر جس قول کے بارہ میں سمع (سنی ہوئی بات) ثابت ہوئی ہو۔ اُس کو اُسی سمع کی طرف راجع کر دے۔ اور اگر کوئی سماعی شہادت نہیں پائی جاتی ہے لیکن دو مختلف اقوال میں سے کسی ایک کے تقویت دینے کا طریق استدلال کے ذریعہ سے پایا جاتا ہے تو جس امر میں استدلال قوی ہو اس کو ترجیح دے دے۔ مثلاً حروفِ ہجا کے معنوں میں صحابہ کا اختلاف پایا جاتا ہے اور ایسے موقعہ پر مفسر کو چاہئے کہ وہ اُس شخص کے قول کو ترجیح دے دے جس نے اُن حروف کو قسم قرار دیا ہے۔ اور اگر مراد کو سمجھنے کے بارہ میں دلیلوں کا تعارض آپڑے اور وہ جان لے کہ ہاں یہ مقام اُس پر مشتبہ بن گیا ہے۔ تو اُسے چاہئے کہ جو کچھ بھی خدا تعالیٰ نے اُس کلام سے مراد لی ہے اُسی پر ایمان لے آئے اور اس کے معنی مراد کو متعین بنانے پر دلیری نہ کرے بلکہ اُسے بمنزلہ اُس کی تفصیل کے قبل ہی مجمل اور اُس کی تبیین کے قبل ہی متشابہ ہونے کے تصور کر لے۔ مفسر کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جو بات وہ کہتا ہو اُس میں اُس کا مقصد صحیح رہے تا کہ اس طرح وہ راستی اور راست روی کو (من جانب اللہ) پا سکے۔ اس لئے کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" اور خلوصِ قصد جب ہی حاصل ہوگا جب کہ دنیا سے بے تعلقی اختیار کرے کیونکہ دنیاوی رغبت رکھنے کی صورت میں وہ اس بات سے مامون نہ ہوگا کہ اُس کو کوئی ایسی غرض تفسیر پر آمادہ بنائے جو کہ اُسے اُس کے قصد کی درستی سے روک دے اور اُس کے عمل کی صحت کو فاسد بنا ڈالے۔ اور ان مذکورہ فوق شرائط کا تکملہ کرنے والی شرط یہ ہے کہ مفسر کو علم اعراب (نحو) کے اسلحہ سے بخوبی آراستہ ہونا چاہئے تا کہ وجوہ کلام کا اختلاف اُسے شک اور دھوکے میں نہ ڈال سکے کیونکہ اگر وہ مطالب کی توضیح کرنے میں زبان کی وضع سے باہر نکل گیا تو خواہ اُس کا یہ خروج حقیقت کے اعتبار سے ہو یا مجاز کے لحاظ سے بہر حال اس طرح پر اُس کا تاویل کرنا کلام کو معطل (بیکار) بنا دینے کے برابر ہوگا۔ اور میں نے دیکھا ہے کہ کسی شخص نے اللہ پاک کے قول "قَالَ

---

[1] یعنی دین میں نئی پیدا شدہ باتیں۔

اللّٰہُ ثُمَّ ذَرْهُمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ "اِنَّهٗ مُلَازَمَةُ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰی" حالانکہ اُس غبی کو یہ پتا ہی نہیں لگا کہ وہ ایسا جملہ ہے جس کی خبر حذف کر دی گئی ہے اور اس کی تقدیر عبارت "اَللّٰهُ اَنْزَلَهٗ" ہے۔ اور یہاں تک ابی طالب کا کلام تمام ہو گیا۔

ابن تیمیہؒ نے ایک کتاب میں جو کہ اُس نے اسی نوع میں تالیف کی ہے یہ بیان کیا ہے "اس بات کو معلوم کرنا واجب ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب رضی اللہ عنہم سے قرآن شریف کے معانی بھی اُسی طرح بیان فرمائے ہیں جس طرح کہ اُس کے الفاظ اُن سے بیان کئے کیونکہ اللہ پاک کا ارشاد "لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ" معانی اور الفاظ دونوں کے بیان کو شامل ہے اور ابو عبدالرحمٰن السلمی نے کہا ہے کہ ہم سے اُن لوگوں نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ جو قرآن شریف کی قراءت کیا کرتے تھے جیسے عثمان بن عفانؓ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ کہ وہ لوگ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن شریف کی تعلیم حاصل کیا کرتے تھے۔ اور دس آیتیں سیکھ لیتے تھے تو اس سے آگے اُس وقت تک ہرگز نہیں بڑھتے تھے جب تک یہ جان نہ لیتے کہ اُن سیکھی ہوئی آیتوں میں عمل اور علم کی قسم سے کیا بات موجود ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ "ہم نے قرآن، علم اور عمل سب باتوں کو ایک ساتھ سیکھا ہے"۔ اور اسی واسطے وہ لوگ ایک ہی سورۃ کے حفظ کرنے میں مدت تک مصروف رہا کرتے تھے۔ انس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ "جس وقت کوئی آدمی سورۃ البقرہ اور سورۃ آل عمران کو پڑھ لیا کرتا تھا تو وہ ہماری نظروں میں بزرگ بن جاتا تھا"۔ یہ حدیث احمد نے اپنی مسند میں روایت کی ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ آٹھ سال تک صرف سورۃ البقرہ کو حفظ کرتے رہے تھے۔ اس قول کو احمد ہی نے موطا میں نقل کیا ہے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے "كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوْا اٰيَاتِهٖ"۔ اور ارشاد کیا ہے "اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ" اور کلام پر غور و تدبر کرنا بغیر اُس کے معانی سمجھے ہوئے غیر ممکن ہے۔ اور عادت اور رواج بھی اس بات کو ناممکن قرار دیتا ہے کہ کوئی قوم جو کہ علوم کے کسی فن کی کتاب کو پڑھتی ہو مثلاً طب اور حساب وغیرہ، اور اُس کی شرح نہ کرے تو پھر کیا وجہ ہے کہ کلام الٰہی جو کہ اُن کی عصمت ہے اور جس کے ذریعہ سے اُن کی تجارت، ان کی سعادت اور اُن کے دین اور دنیا کا قیام ہے، اُس کی شرح کرنے سے باز رہیں؟ اور اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم کے مابین تفسیر قرآن کے بارہ میں بہت کم کوئی جھگڑا پایا جاتا تھا اور اگرچہ صحابہ کی نسبت تابعین کے زمرہ میں وہ اختلاف زیادہ پایا گیا ہے لیکن پھر بھی وہ اُن میں بہ نسبت اُن کے بعد آنے والوں کے بہت کم ہے۔ تابعینؒ میں سے بعض ایسے لوگ تھے جنہوں نے تمام تفسیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے حاصل کی تھی۔ اور بعض اوقات کسی کسی مقام میں اُنہوں نے استنباط اور استدلال کے ساتھ بھی کلام کیا ہے۔ غرضیکہ سلف صالحین کے مابین تفسیر قرآن شریف کے بارہ میں قلیل ہی اختلاف ہے اور جو اختلاف اُن سے صحیح ثابت ہوئے ہیں اُن میں سے بیشتر اختلافات کا رجوع اختلاف تنوع کی طرف ہوتا ہے نہ کہ اختلافِ تضاد کی جانب۔ اور اس اختلاف کی دو قسمیں ہیں:

ایک یہ کہ سلف صالحین میں سے کوئی صاحب معنی مراد کی تعبیر اپنے ساتھی دوسرے صاحب کی عبارت سے ایسی جداگانہ عبارت میں فرماتے ہیں جو کہ مسمیٰ میں ایک ایسے معنی پر دلالت کرتی ہے کہ وہ معنی دوسرے معنی سے الگ ہوتے ہیں مگر اسی کے ساتھ مسمیٰ کا اتحاد رہتا ہے۔ مثلاً انہوں نے "اَلصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" کی تفسیر میں یوں اختلاف کیا ہے کہ بعض

نے اس سے قرآن کو مراد لیا ہے یعنی قرآن شریف کی پیروی کو۔ اور کسی نے کہا ہے کہ اس سے اسلام مراد ہے لہٰذا یہ دونوں قول باہم متفق ہیں کیونکہ دینِ اسلام ہی قرآن شریف کی پیروی بھی ہے۔ لیکن بظاہر اُن دونوں شخصوں میں سے ہر ایک نے ایک ایسے وصف پر اطلاع دی ہے جو کہ دوسرے وصف سے الگ تھلگ ہے جیسا کہ صراط کا لفظ ایک دوسرے وصف کا بھی احساس کراتا ہے۔ اور ایسی طرح پر اُس شخص کا قول جس نے صراط کے معنی سنت والجماعت کے بنائے ہیں۔ اور اُس کا قول بھی جس نے کہا ہے کہ صراط کے معنی طریق عبودیت کے ہیں۔ اور اُس کا بھی قول جس نے یہ کہا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول کی فرمانبرداری ہے۔ اور اسی کے مانند دیگر اقوال کہ ان سب لوگوں نے دراصل ایک ہی ذات کی طرف اشارہ کیا ہے مگر اس طرح کہ اُس کی توصیف ہر ایک نے اُس ذات کی بہت سی صفتوں میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ کر دی ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ سلف صالحین میں سے ہر ایک شخص اسم عام کے بعض انواع کو بر سبیل تمثیل ذکر کرتا ہے اور سننے والے کو صرف نوع پر متنبہ بناتا ہے نہ کہ بر سبیل حد کے ایسی حد جو کہ محدود کے عموم اور خصوص میں اُس سے مطابق ہو۔ اس کی مثال وہ اقوال ہیں جو کہ قولہ تعالیٰ "ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا......" کے بارہ میں نقل کئے گئے ہیں۔ کیونکہ یہ معلوم ہے کہ "اَلظَّالِمُ لِنَفْسِهٖ" کا لفظ ان ہی لوگوں کو اپنے حلقہ میں لیتا ہے جو کہ واجبات کے ضائع کرنے والے اور حرمات کے منتہلک (حرام باتوں کی قید توڑنے والے) ہیں۔ اور "مُقْتَصِد" کا لفظ اُن لوگوں کو اپنے مراد میں شامل بناتا ہے جو کہ واجبات کو ادا کرتے اور حرام باتوں کو ترک کر دیتے ہیں۔ اور اَلسَّابِق کے معنی میں وہ شخص داخل ہوتا ہے جس نے کہ سبقت (پیش دستی) کی پس اُس نے واجبات کی بجا آوری کے ساتھ ہی نیکوکاریوں کے ذریعہ سے مزید قرب حاصل کر لیا۔ پس مقتصد لوگ اصحاب الیمین (داہنی جانب والے) ہیں۔ اور اَلسَّابِقُوْنَ سبقت لے جانے والے ہیں کہ وہی مقرب (قرب حاصل کرنے والے) بھی ہیں۔

پھر تابعین میں سے ہر شخص اس معنی کو عبادت کی کسی نہ کسی نوع میں ذکر کرتا ہے جیسے کہ کسی نے کہا ہے "سابق وہ ہے جو کہ اول وقت نماز ادا کرتا ہے۔ اور مقتصد وہ ہے جو اثنائے وقت میں نماز پڑھ لیتا ہے اور ظالم لنفسہ وہ شخص ہے جو کہ نماز عصر کو آفتاب کے بالکل زرد ہو جانے کے وقت تک متاخر کرتا ہے"۔ یا کوئی یہ کہتا ہے کہ "سابق اُس کو کہتے ہیں جو کہ زکوٰۃ مفروضہ ادا کرنے کے ساتھ ہی مزید خیرات وصدقات بھی کرتا رہے۔ مقتصد وہ ہے جو کہ صرف مفروضہ زکوٰۃ ادا کرنے پر اکتفا کرے۔ اور "ظالم" مانع زکوٰۃ شخص ہے"۔

یہ دونوں قسمیں جن کو ہم نے تفسیر کے تنوع کے بارہ میں ذکر کیا ہے کبھی بسبب تنوع اسماء اور صفات کے ہوتی ہیں اور گاہے مسمّٰی کی بعض انواع کے ذکر کے لئے جو کہ سلف امت کی تفسیر میں بیشتر آیا ہے اور جن کی نسبت یہ گمان کیا جاتا ہے کہ وہ اختلاف رائے ہے۔ اور سلف کا ایک تنازع یہ بھی پایا جاتا ہے کہ جس کلام میں کوئی لفظ بوجہ مشترک فی اللغۃ ہونے کے دو امور کا متحمل ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ "قَسْوَرَة" کہ اس سے تیر انداز بھی مراد لیا جاتا ہے اور شیر بھی۔ اور "عَسْعَسَ" کا لفظ کہ اس سے رات کا آنا اور جانا دونوں باتیں مراد ہوتی ہیں۔ یا بوجہ اس کے کہ وہ لفظ اصل میں تو "مُتَوَاطِیْ" ہوتا ہے لیکن اس سے دونوعوں میں ایک ہی نوع یا دو شخصوں میں سے ایک ہی شخص مراد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "دَنٰی فَتَدَلّٰی......" میں جو

ضمیریں ہیں وہ اور جس طرح "اَلْفَجْرِ . وَالشَّفْعِ. وَالْوَتْرِ. وَلَيَالٍ عَشْرٍ" کے الفاظ اور اُن ہی کے مشابہ دیگر لفظ کہ اس طرح کے الفاظ میں کبھی یہ جائز ہوتا ہے کہ ان سے وہ تمام معانی مراد لے لئے جائیں جن کو سلف نے بیان کیا ہے اور گا ہے یہ بات جائز نہیں ہوتی۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ آیت کا نزول دو مرتبہ ہوا ہو۔ اور اُس سے کبھی یہ معنی مراد لئے گئے ہوں اور سی مرتبہ وہ دوسرے معنی۔ اور یا اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ مشترک ہے اور اُس سے اُس کے دونوں معنوں کا مراد لیا جانا جائز ہے۔ اور یا یہ سبب ہے کہ لفظ متواطی ہے اس لئے وہ بحالیکہ اُس کے تخصص کے لئے کوئی موجب نہ ہو اُس حالت میں عام ہوگا۔ لہٰذا اگر اس نوع کے بارہ میں دونوں قول صحیح ثابت ہوں تو یہ دوسری صنف میں شمار ہو سکے گی۔ اور سلف کے وہ اقوال جن کی نسبت بعض آدمی اختلاف ہونے کا گمان کرتے ہیں وہ اس طرح کے ہیں کہ اُنہوں نے معانی کی تعبیر قریب المعنیٰ لفظوں کے ساتھ کی ہے جیسے کہ سلف میں سے کسی نے "تُبْسَلَ" کی تفسیر لفظ تُحْبَسَ کے ساتھ کی ہے۔ اور دوسرے نے اُسی کی تفسیر میں "تُرْتَهَنَ" کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ تُحْبَسَ اور تُرْتَهَنَ یہ دونوں لفظ باہم ایک دوسرے کے قریب ہی قریب معنی رکھتے ہیں"۔

اور تفسیر میں اختلاف دو قسموں پر ہوتا ہے۔ کوئی اختلاف تو وہ ہے جس کا مستند صرف نقل ہو۔ اور کسی اختلاف کی یہ صورت ہوتی ہے کہ وہ بغیر نقل کے معلوم کیا جاتا ہے۔

اب یہ معلوم کرنا چاہئے کہ منقول کی بہت سی نوعیں ہیں کیونکہ یا تو وہ معصوم سے منقول ہوگا یا غیر معصوم سے اور یا ایسا ہوگا کہ اُس کے صحیح اور غیر صحیح کی معرفت ممکن ہو یا ایسا نہ ہوگا۔ اور یہ قسم جس کے صحیح اور ضعیف کا امتیاز غیر ممکن ہوتا ہے عام طور پر ایسی ہے کہ اس سے کوئی فائدہ نہیں حاصل ہوتا اور نہ ہم کو اُس کے جاننے کی کوئی حاجت ہے۔ اور اس کی مثال سلف کا وہ اختلاف ہے جو کہ سگِ اصحاب کہف کی رنگت اور اُس کے نام اور مذبوح گائے کے اُس بعض حصہ کی تعیین میں ہے جس کو مقتول شخص کے جسم پر مارا گیا تھا۔ اور وہ اختلاف جو کہ نوح علیہ السلام کی کشتی کی مقدار اور اُس کی لکڑی کی تعیین۔ یا اُس لڑکے کے نام میں ہے جس کو خضر علیہ السلام نے قتل کیا تھا۔ اور اسی کے مانند دوسری مختلف فیہ باتیں کہ اِن امور پر علم حاصل کرنے کا طریقہ صرف نقل ہے۔ لہٰذا جو امر ان میں سے صحیح طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو وہ تو قبول کر لیا جائے گا۔ اور جو ایسا نہ ہو بلکہ یوں ہو کہ کعبؓ اور وہب رضی اللہ عنہ کی طرح اہل کتاب لوگوں سے نقل کیا گیا ہو۔ اُس کی تصدیق اور تکذیب دونوں باتوں سے توقف کیا جانا اچھا ہے اور اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ "جس وقت اہل کتاب تم سے کوئی بات بیان کریں اُس وقت تم نہ تو اُن کو صادق مان لو اور نہ اُن کی تکذیب ہی کرو"۔ اور ایسے ہی جو قول کسی تابعیؒ سے نقل کیا گیا ہو اُس کی بھی تصدیق اور تکذیب دونوں باتوں سے توقف ہی کرنا چاہئے اگرچہ اس بات کا کچھ ذکر نہ آیا ہو کہ اُس تابعی نے یہ قول اہل کتاب سے اخذ کیا ہے۔ پس جب کہ تابعین باہم مختلف ہوں تو اس وقت اُن کے اقوال میں سے بعض قول دوسرے اقوال پر حجت نہ ہوں گے۔ اور جس امر کو صحیح طریقہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے نقل کیا گیا ہو اُس کی طرف بہ نسبت اُس بات کے جسے تابعینؒ سے نقل کیا گیا ہے نفس کو بہت زیادہ اطمینان اس لئے ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ میں خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کا یا اُس شخص سے سننے کا قوی احتمال ہے جس نے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بہ نسبت

تابعین کے اہل کتاب سے بہت کم نقل کیا ہے۔ اور باوجود اس بات کے کہ صحابیؓ نے جس بات کو کہا ہے اُس نے اس پر جزم (وثوق) بھی کیا ہے۔ یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ اُس نے وہ قول اہل کتاب سے اخذ کیا بحالیکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اہل کتاب کی تصدیق سے بھی منع کر دیا گیا تھا۔ اور بہرحال وہ قسم جس میں سے صحیح قول کی معرفت ممکن ہوتی ہے اگرچہ امام احمد نے اس کی بابت یہ بات کہی ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل ہی نہیں۔ تفسیر، ملاحم اور معازی۔ (تاہم خدا کا شکر ہے کہ وہ بکثرت موجود ہے) اور امام احمد کے یوں کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اِن تینوں امور کے بارہ میں جس قدر حدیثیں آئی ہیں اِن میں بیشتر تعداد مرسل حدیثوں کی ہے۔ اور وہ تفسیر جو کہ استدلال کے ذریعہ سے معلوم کی جاتی ہے نہ کہ نقل کے وسیلہ سے تو اُس میں صحابہ رضی اللہ عنہم اور تبع تابعین کی تفسیر کے بعد دونئی حادث شدہ جہتوں کے سبب سے غلطی کا وجود بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ جن تفسیروں میں محض سلف کے انہی تینوں گروہ کے اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ جیسے عبدالرزاق، فریابی، وکیع، عبد، اسحاق اور ان کے مانند دیگر لوگوں کی تفسیریں اُن میں قریب قریب اِن دونوں جہتوں کی قسم سے کوئی جہت نہیں پائی جاتی ہے۔ اور وہ دونوں جہتیں حسبِ ذیل ہیں۔

ایک جہت یہ ہے کہ ایک قوم نے پہلے معنی کو خیال میں جما لیا اور پھر اس کے بعد الفاظ قرآن کو اُنہی اپنے سوچے ہوئے معنی پر محمول کر دیا ہے۔

اور دوسری جہت یہ ہے کہ ایک گروہ نے قرآن شریف کی تفسیر محض اس چیز کے ساتھ کی ہے جس کو ایک عربی زبان بولنے والا شخص بغیر اس بات کا خیال کئے ہوئے کہ قرآن شریف کے ساتھ تکلم کرنے والا کون ہے اور اُس کا نزول کس پر ہوا ہے اور کون اُس کا مخاطب ہے۔ مراد لے سکے۔

پس پہلے لوگوں نے صرف اُسی معنی کی رعایت کی جو اُن کے خیال میں آئے تھے اور اس بات پر کوئی غور نہیں کیا کہ قرآن شریف کے الفاظ کس دلالت اور بیان کے مستحق ہیں۔ اور دوسرے گروہ نے خالی لفظوں کی اور ایسی چیز کی رعایت ملحوظ رکھی جس کو ایک عربی شخص اُس لفظ سے بغیر ایسے مفہوم پر غور کئے ہوئے جو کہ متکلم اور سیاق کلام کے لئے مناسب ہو سکتا ہے مراد لے سکتا ہے۔ اور پھر اگرچہ پہلی صنف والوں کی نظر معنی کی طرف اور دوسری صنف والوں کی نگاہ لفظ کی جانب اسبق (زیادہ سبقت کرنے والی) ہوتی ہے۔ تاہم یہ لوگ یعنی مجرد لفظ اور زبانداں کی رائے کا لحاظ کرنے والے اکثر حالتوں میں لغوی طور پر لفظ کو اُس معنی پر محمول کرنے کے بارہ میں ویسی ہی غلطی کر جاتے ہیں جیسی غلطی کہ اس بارہ میں اُن سے قبل والے لوگوں سے سرزد ہو جاتی ہے اور یونہی پہلی قسم کے لوگ اُس معنی کی صحت میں جس کے ساتھ اُنہوں نے قرآن شریف کی تفسیر کی ہے اکثر اس طرح کی غلطی کھا جاتے ہیں جیسی غلطی کہ اس بارہ میں دوسرے قسم کے لوگوں نے کھائی ہوئی ہے۔

اور پہلی قسم کے لوگوں کی دو صنفیں ہیں:

کبھی تو وہ قرآن کے لفظ سے اس مفہوم کو سلب کر لیتے ہیں جس پر اُس لفظ نے دلالت کی ہے۔ اور جو اُس سے مراد لیا گیا ہے۔ اور گاہے وہ قرآن کے لفظ کو ایسی بات پر محمول بنا دیتے ہیں جس پر نہ تو اُس نے دلالت کی ہے اور نہ وہ بات اُس سے مراد لی گئی ہے۔ اور ان دونوں امروں میں کبھی وہ معنی باطل بھی ہوا کرتا ہے جس کی نفی یا اثبات کا انہوں نے قصد کیا

ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں اُن کی غلطی دلیل اور مدلول دونوں میں ہوا کرتی ہے اور کسی وقت ایسا ہوتا ہے کہ جس معنی کی نفی یا اثبات اُن کا مقصود ہے وہ معنی حق ہوتے ہیں اور ایسی حالت میں اُن کی غلطی صرف دلیل کے بارہ میں ہوا کرتی ہے نہ کہ مدلول کے بارہ میں بھی۔ لہٰذا جن لوگوں نے اہل بدعت کے بعض گروہوں کے مانند دلیل اور مدلول دونوں امور میں غلطی کھائی ہے وہ باطل مذہبوں کے معتقد بن گئے ہیں۔ اور انہوں نے قرآن شریف کے ساتھ بے اعتدالی کر کے اپنی رائے کے مطابق اُن کی تاویل کر لی ہے۔ ان کی رائے اور تفسیر کسی بات میں بھی کوئی صحابی یا تابعی اُن کا سلف نہیں ہے! اور انہوں نے اپنے اصول مذہب کے مطابق تفسیریں تصنیف کر لی ہیں۔ جیسے عبدالرحمٰن بن کیسان الاصم' جبائی' عبدالجبار' رمانی اور زمخشری اور ان کے مانند دوسرے لوگوں کی تفسیریں۔ اور پھر اس وضع کے لوگوں میں سے کوئی ایسا زبردست انشاء پرداز اور خوش تحریر ہوتا ہے جو بدعت کے عقائد کو اپنے کلام میں شیر وشکر کی طرح آمیز بنا دیتا۔ اور در پردہ یہ زہر اُس میں شریک کر جاتا ہے اور اکثر لوگ اُس کو معلوم نہیں کر سکتے۔ جس طرح کہ تفسیر کشاف کا مصنف ہے۔ اور اُسی کے مثل دوسرے لوگ۔ یہاں تک کہ اہل سنت کی بے شمار تعداد میں بھی اُن کی باطل تفسیریں رواج پا جاتی ہیں۔

ہاں ابن عطیہ یا اُس کے مانند لوگوں کی تفسیر سنت کی بہت زیادہ متبع اور بدعت سے محفوظ تر ہے اور کاش اگر وہ سلف صالحین کا ایسا کلام جو کہ اُن سے منقول ہے علیٰ وجہہ ذکر کر دیتا تو بہت ہی اچھا ہوتا کیونکہ وہ اکثر روایتیں ابن جریر الطبری کی تفسیر سے نقل کرتا ہے۔ اور یہ تفسیر نہایت اعلیٰ درجہ کی اور بڑی ذی رتبہ ہے مگر ابن عطیہ ان باتوں کو چھوڑ دیتا ہے جنہیں ابن جریرؒ نے سلف سے نقل کیا ہے اور ایسی باتیں بیان کرتا ہے جن کی بابت وہ کہتا ہے کہ یہ محققین کے قول ہیں حالانکہ وہ محققین کے لفظ سے ایک ایسے متکلمین کے گروہ کو مراد لیتا ہے جنہوں نے اپنے اصول کو اس قسم کے طریقوں سے قرار دیا ہے کہ اُسی جنس کے طریقوں سے معتزلہ کے فرقہ نے بھی اپنے اصول قرار دیئے ہیں۔ اور اگرچہ متکلمین کی جماعت بہ نسبت معتزلہ کے طریق سنت سے بہت ہی قریب تر ہے تاہم مناسب یہ ہے کہ ہر ایک حقدار کو اُس کے حق سے ضرور بہرہ ور کیا جائے۔ اس لئے اگر کسی آیت کے متعلق صحابہ رضی اللہ عنہم' تابعین اور آئمہ کی کوئی تفسیر موجود ہے۔ اور اس کے بعد کسی گروہ نے بسبب ایک ایسے مذہب کے جس کا انہوں نے اعتقاد کیا ہے اُسی آیت کی تفسیر دوسرے قول کے ساتھ کر دی۔ اور اُن کا یہ مذہب صحابہ اور تابعین کے مذہب میں سے نہیں ہے تو ایسا گروہ بھی اس طرح کی باتوں میں معتزلہ وغیرہ بدعتی فرقوں کا شریک بن جائے گا۔

غرض خلاصہ یہ ہے کہ جس شخص نے بھی صحابہ اور تابعین کے مذاہب اور تفسیر سے عدول کر کے اُن کے خلاف راستہ پر قدم رکھا وہ اس فعل میں غلطی پر ہے بلکہ بدعتی ہے کیونکہ صحابہ اور تابعین قرآن شریف کی تفسیر اور اُس کے معانی کے ویسے ہی اعلیٰ درجہ کے جاننے والے تھے جیسے کہ وہ اُس حق کو بخوبی جانتے تھے جس کے ساتھ خدائے پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تھا۔

اور جن لوگوں نے صرف دلیل میں غلطی کھائی ہے نہ کہ مدلول میں بھی اُن کی مثال وہ بہت سی صوفی' واعظ' اور فقیہ لوگ ہیں جو قرآن کی تفسیر ایسے معنوں کے ساتھ کرتے ہیں کہ وہ معانی فی نفسہا تو صحیح ہیں۔ لیکن قرآن اُن پر دلالت نہیں کرتا۔ جیسے اکثر معانی السلمی نے کتاب الحقائق میں ذکر کئے ہیں۔ لہٰذا اگر اِن معنوں میں جن کو مذکورہ بالا لوگوں نے بیان کیا ہے

کچھ باطل معانی بھی ہوئے تو اُن کے بیان کرنے والے لوگ قسم اول کے لوگوں میں داخل ہو گئے ۔ یہاں تک کہ ملخص کر کے ابن تیمیہؒ کا کلام بیان ہوا۔ اور یہ کلام بے حد نفیس ہے۔

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں کہا ہے کہ ''تفسیر کی جستجو کی غرض سے قرآن میں غور کرنے والے شخص کے لئے بکثرت ماخذ پائے جاتے ہیں از انجملہ چار ماخذ اصل الاصول ہیں:

(۱) نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کا پایا جانا اور یہ سب سے بہترین ماخذ ہے لیکن ضعیف اور موضوع روایت سے پرہیز لازم ہے کیونکہ اس طرح کی بہت زیادہ روایتیں آئی ہیں اور اسی واسطے امام احمدؒ نے کہا ہے کہ ''تین کتابیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل ہی نہیں ۔ مغازی ۔ ملاحم اور تفسیر۔ امام ممدوح کے اصحاب میں سے محقق لوگوں نے کہا ہے'' اس قول سے امام کی مراد یہ ہے کہ بیشتر صورتوں میں اِن امور کی صحیح اور متصل سندیں نہیں پائی جاتی ہیں ۔ ورنہ یوں تو اس کے متعلق اکثر صحیح روایتیں بھی آئی ہیں جیسے سورۃ الانعام کی آیت میں لفظ ''ظلم'' کی تفسیر شرک کے ساتھ "حِسَابًا یَسِیْرًا" کی غرض کے ساتھ ۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ" میں لفظ ''قوۃ'' کی تفسیر تیر اندازی کے ساتھ بصحت مروی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ تفسیر کے متعلق صحیح روایتیں فی الواقع بہت ہی کم ہیں بلکہ اس قسم کی روایتوں سے اصل مرفوع احادیث حد درجہ قلت کے ساتھ پائی گئی ہیں اور انشر میں اسی کتاب کے اخیر میں اُن سب روایتوں کو بیان بھی کروں گا۔

(۲) صحابیؓ کے قول سے اخذ کرنا' کیونکہ اُس کی تفسیر علماء کے نزدیک بمنزلہ اُس روایت کے ہے جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی گئی ہو۔ حاکم نے اپنی مستدرک میں یونہی کہا ہے۔ اور ابوالخطاب حنبلی نے کہا ہے'' جس وقت ہم یہ کہیں کہ صحابی کا قول حجت نہیں ہے اُس وقت احتمال ہوتا ہے کہ اُس کی طرف رجوع نہ لانا چاہئے مگر درست وہی پہلا قول ہے یعنی صحابیؓ اسے اخذ کرنا چاہئے کیونکہ صحابیؓ کا قول روایت کی قسم سے ہے نہ کہ رائے کے باب سے۔ میں کہتا ہوں حاکم نے جو بات کہی ہے اُس میں ابن الصلاح وغیرہ متاخرین اُس کے ساتھ یوں نزاع پر آمادہ ہوئے ہیں کہ صحابیؓ کے قول سے اخذ کرنا اُسی امر میں مخصوص ہے جس میں سبب نزول یا ایسی ہی کسی اور بات کا بیان کہ اُس میں رائے کو کچھ دخل ہی نہیں مل سکتا۔ اور پھر میں نے خود حاکمؒ کو بھی علوم حدیث کے بیان میں اسی بات کی تصریح کرتے ہوئے دیکھا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے ''اور موقوف روایتوں کی قبیل سے صحابہؓ کی تفسیر ہے۔ اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ صحابہ کی تفسیر مسند ہے تو وہ اس بات کو انہی امور اور روایتوں کے بارہ میں کہتا ہے جن میں سبب نزول کا بیان آیا ہے دیکھو اس جگہ حاکم نے تخصیص کر دی ہے۔ اور مستدرک میں اُن سے تعمیم کی تھی لہٰذا اعتماد پہلے ہی قول پر کرنا چاہئے۔ اور یوں تو اللہ ہی کو اس کی صحت و درستی کا علم ہے۔

پھر زرکشی نے کہا ہے کہ ''قول تابعی کی جانب رجوع کرنے کے بارہ میں احمدؒ سے دو روایتیں آئی ہیں۔ اور ابن عقیل نے اختیار کیا ہے اور اسی کو شعبہ سے بھی نقل کیا ہے۔ لیکن مفسرین کا عمل اس کے برخلاف ہے کیونکہ اُنہوں نے اپنی کتابوں میں تابعینؒ کے اقوال بیان کئے ہیں۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ تابعینؒ نے ان اقوال میں سے بیشتر باتوں کی تعلیم صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے حاصل کی تھی۔ اور بسا اوقات تابعین سے ایسی مختلف الالفاظ روایتیں بھی حکایت کی جاتی ہیں جن کو سن کر ناسمجھ لوگ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ کوئی ثابت شدہ اختلاف ہے۔ اور انہیں متعدد اقوال کے طور پر بیان کر جاتے ہیں حالانکہ دراصل ایسا نہیں ہوتا بلکہ واقعی امر یہ ہوتا ہے کہ تابعینؒ میں سے ہر ایک نے کسی آیت کے ایک ایسے معنی کو ذکر کیا ہوتا ہے جو

کہ اُس کے نزدیک ظاہرتر اور سائل کے حال سے لائق تر ہوتا ہے۔ اور گاہے یہ بات ہوتی ہے کہ کسی تابعی نے ایک شے کی خبر اُس کے لازم اور نظیر کے ذریعہ سے دی ہوتی ہے اور دوسرے تابعی نے اُسی چیز کی خبر اُس کے مقصود اور نتیجہ کے ساتھ دی ہوتی ہے۔ اور بیشتر وہ سب خبریں ایک ہی معنی کی طرف پھر کر آجاتی ہیں۔ لیکن اگر ایسے موقع پر سب قولوں کا جمع کر دینا ممکن نہ ہو تو ایک ہی شخص کے دو قولوں میں سے متاخر قول مقدم ہوگا بشرطیکہ وہ دونوں قول اُس سے نقل ہونے میں یکساں صحیح ہوں ورنہ صحیح قول کو مقدم رکھا جائے گا۔

(۳) مطلق لغت کو ماخذ بنانا' کیونکہ قرآن شریف کا نزول عربی زبان میں ہوا ہے۔ اور اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے ذکر کیا ہے۔ اور احمدؒ نے بھی کئی مواضع پر اس بات کو زور دے کر بیان کیا ہے لیکن فضل بن سہل نے احمدؒ ہی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے ایک مرتبہ قرآن شریف کی مثال کسی شعر کے بیت سے پیش کرنے کی نسبت سوال کیا گیا کہ یہ بات کیسی ہے؟ تو انہوں نے کہا ''مجھ کو اچھی نہیں معلوم ہوتی''۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ امام احمدؒ کے اس قول کا ظاہری مطلب ممانعت ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے یہ کہہ دیا ''قرآن شریف کی تفسیر بمقتضائے لغت جائز ہونے میں امام احمدؒ سے دو روایتیں آئی ہیں''۔ اور کہا گیا ہے کہ اس بارہ میں کراہت کا احتمال اُس شخص پر ہوگا جو کہ آیت کو اُس کے ظاہر سے اور اس طرح کے معنوں کی طرف پھیر دے کہ وہ معانی اُس کے ذاتیات سے خارج اور محتمل ہیں۔ اور بہت تھوڑا سا کلام عرب اُن پر دلالت کرتا ہے اور غالباً وہ معانی بجز شعر یا اُسی کی مانند چیزوں کے اور کسی شے میں نہیں پائے جاتے اور آیت سے اُن معنوں کے خلاف بات بہت جلد ذہن میں آتی ہے۔ اور بیہقی نے شعب میں مالکؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: ''میرے پاس جو ایسا شخص لایا جائے گا کہ وہ لغت عرب کا عالم نہ ہو مگر قرآن شریف کی تفسیر کرتا ہو تو میں اس کو ضرور دوسروں کے لئے نمونہ عبرت ہی بناؤں گا''۔

اور وہ تفسیر جو کہ کلام کے معنی کے مقتضا سے اور قوتِ شرع سے اخذ کی گئی رائے سے کی جائے۔ اور یہی تفسیر ہے جس کے بارہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس کے لئے دعا کی تھی کہ "اَللّٰھُمَّ فَقِّھْهُ فِی الدِّیْنِ وَعَلِّمْهُ التَّاوِیْلَ" یعنی بارالٰہا تو اُس کو دین کی سمجھ عطا فرما اور تاویل کا علم مرحمت کر۔ اور اسی امر کو علی رضی اللہ عنہ نے اپنے قول "اِلَّا فَھْمًا یُؤْتَاهُ الرَّجُلُ فِی الْقُرْاٰنِ"[1] سے مراد لیا ہے۔ اور اسی سبب سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے آیۃ کے معنی میں اختلاف کر کے ہر ایک نے جہاں تک اُس کے غور کی رسائی تھی اپنی ہی رائے پر عمل کیا ہے۔ اور قرآن شریف کی تفسیر بغیر کسی اصل کے مجرد رائے اور اجتہاد کے ساتھ کرنا جائز نہیں ہے۔ اللہ پاک نے فرمایا ہے "وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ" اور ارشاد کیا ہے "وَاَنْ تَقُوْلُوْا عَلَی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ" نیز فرمایا ہے "لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ" کہ یہاں پر بیان کی نسبت قرآن کی جانب کی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ''جس شخص نے قرآن کے بارہ میں اپنی رائے سے کوئی بات کہی اور درست بھی کہی تو بھی اُس نے غلطی ہی کی''۔ اس حدیث کو ابو داؤدؒ ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمایا ہے کہ ''جو شخص قرآن کے متعلق کوئی بات بغیر علم کے کہے اُس کو چاہئے کہ دوزخ میں اپنی جگہ مہیا کر لے''۔ اس حدیث کی روایت ابو داؤدؒ نے کی ہے۔

---

[1] یعنی۔ جو کہ کسی آدمی کو قرآن کے بارہ میں ملی ہو۔

اور بیہقی نے پہلی حدیث کے بارہ میں کہا ہے کہ ''اگر یہ حدیث صحیح ثابت ہو تو اصل بات کا علم خدا کو ہوگا لیکن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رائے سے وہی رائے مراد لی ہے جو کہ بغیر کسی ایسی دلیل کے غالب آتی ہے کہ وہ اس پر قائم ہو اور نہ وہ رائے جس کی اعانت اور مضبوطی کوئی واضح دلیل کر دے اُس کو تفسیر میں کہنا جائز ہے۔''

اسی راوی نے کتاب المدخل میں کہا ہے کہ ''اس حدیث میں ایک نظر (کلام) ہے۔ اور اگر یہ صحیح ہو تو اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (وَاللّٰہُ اَعْلَمُ) فَقَدْ اَخْطَاءَ الطَّرِیْقَ مراد لیا ہے کیونکہ تفسیر قرآن کی سبیل یہ ہے کہ اُس کے لفظوں کی تفسیر کرنے کے بارہ میں اہل لغت کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور اس کے ناسخ و منسوخ، سبب نزول اور محتاج بیان امور کی معرفت حاصل کرنے میں اُن صحابہ رضی اللہ عنہم کے اخبار کی طرف رجوع کیا جائے جو کہ قرآن کی تنزیل میں موجود تھے اور جنہوں نے ہم لوگوں تک حدیثوں میں سے وہ احادیث پہنچائی ہیں جو کہ کتاب اللہ کی بیان ہو سکتی ہیں۔ اور اس بارہ میں خداوند جل وعلا نے خود ہی فرمایا ہے ''وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ وَ لَعَلَّھُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ'' پس جس چیز کا بیان صاحب شرع سے وارد ہوا ہے اُس کے بارہ میں آپ کے بعد والوں کی فکر اور غور سے کفایت ہو گئی ہے۔ اور جس امر کا بیان شارع سے وارد نہیں ہوا اس کے بارہ میں اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد والے اہل علم کا غور و فکر کرنا یوں مناسب اور موزوں ہے تاکہ وہ اس بات سے جس کا بیان وارد ہو چکا اس چیز پر استدلال کریں جس کا بیان وارد نہیں ہوا ہے۔ اور گاہے اس حدیث سے یہ مراد ہو سکتی ہے کہ ''جو شخص بغیر علم کے اصول و فروع کی معرفت حاصل کیے ہوئے قرآن شریف کے بارہ میں اپنی رائے سے کوئی بات کہے گا تو اُس کے قول کا اگر وہ اس حیثیت سے کہ قائل اُس کی تمیز ہی نہیں کر سکتا موافق صواب بھی ہو جائے تاہم اُس کی یہ موافقت ناپسندیدہ ہوگی۔

ماوردی نے کہا ہے ''بعض محتاط اور پرہیزگار لوگوں نے اس حدیث کو اس کے ظاہر ہی پر محمول بنایا ہے۔ اور اگرچہ شواہد اس کے استنباط کا ساتھ دیتے ہوں اور کوئی صریح نص اس قول کے شواہد کا معارض بھی نہ پڑتا ہو پھر بھی وہ اپنے اجتہاد سے قرآن شریف کے معانی کا استنباط کرنے سے باز ہی رہا ہے اور یہ فعل ہمارے اُس تعبد (عبادت گزاری) سے عدول کرنے کے مانند ہے جس کی معرفت کا ہم کو حکم ملا ہے کہ ہم قرآن میں غور و فکر کریں اور اُس سے احکام کا استنباط کریں۔ جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ''لَعَلِمَهُ الَّذِیْنَ یَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْھُمْ'' اور اگر یہ بات جس کی طرف مذکورۂ بالا پرہیزگار شخص گیا ہے واقعی صحیح ہو تو پھر استنباط کے ذریعہ سے کوئی شے معلوم ہی نہ کی جائے اور اکثر لوگ کتاب اللہ سے کسی چیز کو سمجھیں ہی نہیں۔ اور اگر حدیث صحیح ثابت ہو تو اس کی تاویل یہ ہے کہ ''جو شخص صرف اپنی رائے سے قرآن شریف کے بارہ میں کلام کرے اور بجز اُس کے لفظ کے کسی اور بات پر توجہ نہ کرے پھر بھی وہ حق بات کو پالے تو وہ غلط راستہ پر چلنے والا ہے اور اُس کا برسر صواب آ جانا ایک اتفاقی امر ہے کیونکہ اس حدیث کی غرض یہ ہے کہ ایسا قول محض رائے ہے جس کا کوئی شاہد نہیں پایا جاتا۔

حدیث شریف میں آیا ہے کہ ''اَلْقُرْاٰنُ ذَلُوْلٌ ذُوْ وُجُوْہٍ فَاحْمِلُوْہُ عَلٰی اَحْسَنِ وُجُوْھِہٖ'' یعنی قرآن بہت ہی رام ہو جانے والی چیز ہے۔ اور وہ متعدد پہلو (وجوہ) رکھتا ہے لہٰذا تم اسے اُس کی بہترین وجہ پر محمل کرو۔ اس حدیث کی روایت ابونعیم وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کی ہے لہٰذا قولہ ''ذَلُــوْلٌ'' دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک یہ کہ وہ

قرآن اپنے حاملین کا اس طرح مطیع (رام۔وفرمانبردار) ہے کہ اُن کی زبانیں اُسی قرآن ہی کے ساتھ ناطق ہوتی ہیں۔ اور دوم یہ کہ قرآن خود اپنے معانی کا واضح کرنے والا ہے یہاں تک کہ ان معانی کے سمجھنے سے مجتہد لوگوں کی سمجھ قاصر نہیں رہتی۔اور قولہ ذُوْ وُجُوْہٍ بھی دومعنوں کا محتمل ہے۔ایک کہ قرآن کے بعض الفاظ ایسے ہیں جو تاویل کی بہت سی وجہوں کے محتمل ہوتے ہیں۔اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ قرآن پاک نے اوامر ونواہیٰ ترغیب وترہیب اور تحریم کی قسم سے بکثرت وجوہ کو اپنے اندر جمع کرلیا ہے۔اور نیز قولہ "فَاحْمِلُوْهُ عَلٰى اَحْسَنِ وُجُوْهِهٖ" دومعنوں کا احتمال رکھتا ہے کہ از انجملہ ایک معنی اُس کو اُس کے بہترین معانی پر حمل کرنے کے ہیں۔اور دوسرے یہ معنی ہیں کہ کلام اللہ میں جو بہتر باتیں ہیں وہ غرائم[1] ہیں بغیر رخص کے اور عفو ہے بلا انتقام کے۔اور اس بات میں کتاب اللہ استنباط اور اجتہاد کے جواز پر کھلی ہوئی دلالت موجود ہے۔

اور ابواللیث نے کہا ہے کہ'' نہی کا انصراف محض متشابہ قرآن کی جانب ہوتا ہے نہ کہ تمام قرآن کی طرف جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے "فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ" کیونکہ قرآن کا نزول خلق پر حجت ہونے کے لئے ہوا ہے۔لہٰذا اگر اس کی تفسیر واجب نہ ہوتی تو وہ حجت بالغہ نہ ہوتا۔پس جس وقت کہ قرآن ایسا یعنی واجب التفسیر ہے تو اب ایسے شخص کے لئے جو کہ لغات عرب اور اسباب نزول کا جاننے والا ہو اُس کی تفسیر کرنا روا ہے۔لیکن جس کو وجوہ لغت کی معرفت نہ حاصل ہو اس کے واسطے قرآن کی تفسیر کرنا بھی جائز نہیں مگر اس مقدار تک وہ تفسیر کرسکتا ہے جس قدر کہ اس نے دوسروں سے سنا ہو اور اُس کی یہ تفسیر بسبیل حکایت (ذکر) ہوگی نہ کہ علیٰ وجہ التفسیر۔اور اگر اُس شخص کو تفسیر کا علم ہے اور وہ آیت کے کسی حکم یا دلیل حکم کا استخراج کرنا چاہے تو اس میں کوئی ہرج اور خوف نہیں ہے۔ہاں اگر وہ بغیر اس بات کے کہ اُس آیت کے بارہ میں اُس نے کوئی چیز سنی ہو یہ کہے کہ اس سے یوں مراد ہے تو یہ بات حلال نہ ہوگی۔اور اسی بات کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

اور ابن الانباری نے پہلی حدیث کے بارہ میں کہا ہے'' اس کو بعض اہل علم نے اس بات پر محمول کیا ہے کہ "رَای" سے "ھویٰ" (بے جا نفسانی خواہش) مراد لی گئی ہے۔اس لئے جو شخص قرآن شریف میں کوئی قول اپنی خواہش کے موافق کہے اور اُسے سلف کے اماموں سے اخذ نہ کرے تو اگرچہ وہ درست بات بھی کہے تاہم وہ غلطی ہی کرے گا۔کیونکہ اُس نے قرآن پر ایسا حکم لگایا ہے جس کی اصل معلوم نہیں ہوتی اور نہ اُس کے بارہ میں اہل اثر (حدیث) اور نقل کے مذاہب میں سے کوئی واقفیت بہم پہنچتی ہے۔اور اس نے دوسری حدیث کے بارہ میں کہا ہے کہ'' اس کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ جو شخص مشکل قرآن کے باب میں اس طرح کی بات کہے گا کہ اس کا پتا گروہ صحابہ اور تابعینؒ کے مذاہب میں کہیں نہیں ملتا ہے تو گویا وہ غضب خداوندی میں مبتلا ہونے کی کوشش کرے گا۔اور دوسرے معنی جو کہ صحیح تر ہیں وہ یہ ہیں کہ جس شخص نے یہ جانتے ہوئے کہ حق بات دوسری ہے پھر بھی قرآن کے بارہ میں کوئی بات اُس کے علاوہ کہی تو چاہئے کہ وہ اپنی جگہ دوزخ سمجھ رکھے۔''

---

1 تاکیدیں۔

2 درگزر اور آسانی

اور بغوی اور کواشی وغیرہ نے کہا ہے ''تاویل اس بات کا نام ہے کہ آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرا جائے جو کہ اُس آیت کے ماقبل اور مابعد سے موافق ہو آیت اُن معانی کا احتمال کرتی ہو۔ وہ معنی استنباط کے طریق سے کتاب اور سنت کے مخالف نہ ہوں۔ اور تفسیر کے جاننے والوں پر غیر محظور ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا" کہ اس کے بارہ میں مختلف اقوال آئے ہیں۔ کسی نے "شَبَابًا وَشُيُوْخًا" (جوان اور بوڑھے) کہا ہے۔ کوئی "اَغْنِيَاءَ وَفُقَرَاءَ" (دولت مند لوگ اور فقیر لوگ) بتاتا ہے۔ کوئی "عِزَابًا وَمُتَاهِلِيْنَ" (کنوارے اور شادی شدہ) بتاتا۔ اور کوئی "نِشَاطًا وَ غَيْرِ نَشَاطٍ" (چست اور سست) اور کوئی "اَصِحَّاءَ وَ مَرْضٰى" (تندرست اور بیمار) بیان کرتا ہے۔ اور یہ سب معانی چسپاں ہوتے ہیں اور آیت ان کی محتمل ہے۔ اور وہ تاویل جو آیت اور شرع کی مخالف ہو ممنوع ہے کیونکہ وہ جاہلوں کی تاویل ہے مثلاً روافض کی تاویل قولہ تعالیٰ "مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ" کے بابت کہ اس سے علیؓ اور فاطمہ رضی اللہ عنہا مراد ہیں اور قولہ تعالیٰ "يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ" سے حسنؓ اور حسینؓ مراد ہیں۔

اور کسی عالم کا قول ہے ''اس بارہ میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ آیا ہر شخص کے لئے تفسیر قرآن میں خوض کرنا جائز ہوتا ہے؟ یا نہیں۔ چنانچہ ایک گروہ نے یہ کہا ہے کہ ''گو ایک شخص عالم۔ ادیب (زباندان) دلیلوں اور فقہ کی معرفت میں بہت ہی وسیع النظر اور علوم نحو اور اخبار و آثار کا بڑا ماہر ہی کیوں نہ ہوتا ہم ان کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وہ قرآن کے کسی حصہ کی تفسیر کرے اور اُس کو بجز اس بات کے اور کچھ حق نہیں پہنچتا ہے کہ جو بات تفسیر کے بارہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے اُسی بات پر پہنچ کر رُک جائے''۔ اور بعض علماء ایسے ہیں جنہوں نے کہا ہے کہ جو شخص اُن علوم کا جامع ہو جن کی حاجت مفسر کو ہوتی ہے اور وہ پندرہ علوم ہیں:

(۱) علم لغت کیونکہ مفرداتِ الفاظ کی شرح اور اُن کے مدلولات بحسب وضع اسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ مجاہد نے کہا ہے ''کسی ایسے شخص کے لئے جو کہ خدا تعالیٰ اور روزِ قیامت پر ایمان رکھتا ہے یہ بات حلال نہیں ہوتی کہ جب تک وہ لغاتِ عرب کا عالم نہ ہو اُس وقت تک کتاب اللہ کے بارہ میں کچھ کلام کرے''۔ اور امام مالک کا قول اس بارہ میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اور مفسر کے حق میں تھوڑی سی لغت کا جاننا ہرگز کافی نہیں ہوتا اس لئے کہ بعض اوقات کوئی لفظ مشترک ہوا کرتا ہے اور اُس کو ایک ہی معنی معلوم ہیں حالانکہ اس سے مراد ہیں دوسرے معنی۔

(۲) علم نحو اس کا جاننا یوں ضروری ہے کہ معنوں کا تغیر اور اختلاف اعراب کے اختلاف سے وابستہ ہے لہٰذا اُس کا اعتبار کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہو سکتا۔ ابو عبید نے حسن سے روایت کی ہے کہ اُن سے اس شخص کے بابت سوال کیا گیا جو کہ زبان کو ادائے الفاظ میں ٹھیک کرنے اور عبارت قرآن کو درست طور سے پڑھ سکنے کی غرض سے عربیت کی تعلیم حاصل کرتا ہو۔ تو حسنؒ نے جواب دیا ''اُس کو ضرور سیکھنا چاہئے کیونکہ ایک آدمی سی آیت کو پڑھتا ہے اس کے وجہ اعراب میں بھٹک کر ہلاکت میں پڑ جاتا ہے۔

(۳) علم صرف اس سے لفظوں کی بنا اور صیغوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ ابن فارس نے کہا ہے جس شخص سے تصریف کا علم فوت ہو گیا اُس کے ہاتھ سے ایک بڑی عظیم الشان چیز جاتی رہی۔ کیونکہ مثلاً "وَجَدَ" ایک مبہم کلمہ ہے تو جس وقت ہم اُس کی گردان کریں گے وہ اپنے مصدروں کے ذریعہ سے واضح بن جائے گا اور زمخشری نے کہا ہے کہ جس شخص نے قولہ

تعالیٰ "یَوْمَ نَدْعُوْا کُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ یہاں لفظ ''اِمَام'' اُمّ کی جمع ہے اور قیامت کے دن لوگ اپنی ماؤں کے نام سے منسوب کر کے پکارے جائیں گے اور اُن کے باپوں کا نام نہ لیا جائے گا تو یہ قول تفسیر کی بدعتوں میں سے ہے۔ اور یہ ایسی غلطی ہے جس کا موجب قائل کا علم تصریف سے جاہل ہونا قرار پا سکتا ہے اس لئے کہ از روئے تصریف اُم کی جمع ''امام'' کے وزن پر آ ہی نہیں سکتی۔

(۴) علم اشتقاق کیونکہ اگر اسم کا اشتقاق دو مختلف مادوں سے ہوگا تو وہ اپنے دونوں مادوں کے مختلف ہونے کے لحاظ سے الگ الگ ہوگا جیسے ''مسیح'' کہ معلوم نہیں آیا وہ سیاست سے ماخوذ ہے یا ''مسح'' سے۔

(۵ و ۶ و ۷) معانی۔ بیان اور بدیع کے علوم: اس لئے کہ علم معانی سے کلام کی ترکیبوں کے خواص کی معرفت اُن کے معانی کا فائدہ دینے کی جہت سے حاصل ہوتی ہے۔ علم بیان سے خواصِ تراکیب کلام کی معرفت اُن کے بحسب وضوح اور خفاء دلالت مختلف ہونے کے حاصل ہوتی ہے۔ اور علم بدیع وجوہ تحسینِ کلام کی معرفت کا سبب ہوتا ہے۔ اور انہی تینوں علوم کا دوسرا نام علوم بلاغت ہے۔ اور مفسر کے لئے یہ تینوں علوم بہت بڑے رکن ہیں کیونکہ اس کے واسطے مقتضائے اعجاز کی مراعاۃ ضروری چیز ہے اور وہ مقتضا صرف انہی علوم کے ذریعہ سے معلوم ہوسکتا ہے۔ اور سکا کی کا قول ہے ''معلوم رہے کہ اعجاز کی کچھ عجیب ہی شان ہے جس کا ادراک تو ہوتا ہے لیکن اُس کو زبان سے لفظوں میں ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا جیسے وزن کی درستی مفہوم ہوتی اور ادراک میں آتی ہے مگر زبان اُس کے اظہار میں قاصر رہ جاتی ہے یا جس طرح نمکینی ہے کہ اُس کا ادراک ہوتا ہے مگر زبان اُس کا وصف کر سکے کیا مجال۔ اور غیر سلیم الفطرت لوگوں کے واسطے بجز معانی اور بیان کے دونوں علموں کی مشق بہم پہنچانے کے اور کوئی طریقہ حصولِ اعجاز کا پایا نہیں جاتا۔

اور ابن الحدید کا قول ہے ''جاننا چاہئے کہ کلام کی قسموں میں سے فصیح اور افصح (فصیح تر) اور رشیق ارشق کا پہچان لینا ایک ایسا امر ہے جس کا ادراک بجز ذوقِ سلیم کے اور کسی ذریعہ سے نہیں ہوسکتا اور اُس پر دلالت کا قائم کرنا غیر ممکن ہے۔ بلکہ اُس کی مثال ایسی ہے جس طرح دو حسین وجمیل پری تمثال عورتیں ہوں کہ اُن میں سے ایک کا حلیہ ہے۔ سرخ وسفید نازک گلاب کی پنکھڑی سے مشابہ رنگت' پتلے پتلے ہونٹ۔ دانتوں کی آب وتاب کا یہ عالم کہ گویا آبدار موتیوں کی ایک لڑی ہے۔ آنکھیں ایسی کہ بغیر سرمہ لگائے ہوئے ہر وقت سرمگیں معلوم ہوں نرم و نازک ہموار رخسارے' ستواں ناک' اور بوٹا سا قد۔ اور دوسری نازنین اس سے انہی اوصاف اور خوبیوں میں کسی قدر گھٹ کر ہے لیکن نگاہوں اور دلوں کو اُس کی ادائے شیریں بہ نسبت اس پہلی پری چہرہ کے زیادہ لبھاتی اور پسند آتی ہے۔ اور گو اُس کی اس دل کشی کا سبب سمجھ میں نہیں آتا مگر ذوق ومشاہدہ سے اُس کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اس کی کوئی علت نہیں قرار دی جاسکتی۔ بس یہی حالت کلام کی بھی ہے۔ البتہ کلام اور شکل وصورت کے دونوں وصفوں میں اتنا فرق باقی رہتا ہے کہ چہروں کا حسن اور ان کی نمکینی۔ اور اُن میں سے بعض کا بعض پر فضیلت دیا جانا ہر ایسے شخص کے ادراک میں آسکتا ہے جس کی آنکھیں درست ہوں لیکن کلام کا ادراک بجز ذوق کے اور کسی ذریعہ سے ہرگز نہیں ہوسکتا۔ اور یہ کوئی بات نہیں کہ ہر ایک ایسا شخص جو علوم نحو' لغت اور فقہ کا مشغلہ رکھتا ہے وہ اہل ذوق بھی ہو اور ایسے لوگوں میں سے ہو جائے جو کہ کلام کے پرکھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ بلکہ اہلِ ذوق وہی لوگ ہوتے ہیں جنہوں نے علم بیان کے مشغلہ میں اپنا وقت صرف کیا ہے۔ اور مضمون نگاری' انشاء پردازی'

تقریر اور شعر گوئی کی مشق بہم پہنچانے پر بہت کچھ ریاضت کی ہے چنانچہ اُن کو ان چیزوں کی درایت اور پورا پورا علم حاصل ہو گیا ہے۔ پس ایسے ہی لوگوں کی طرف کلام کی معرفت اور بعض کلام کو بعض پر تفضیل دینے کے بارہ میں رجوع کرنا سزاوار ہے۔

اور زمخشری کہتا ہے ''خدا تعالیٰ کی باہر کتاب اور اُس کے معجز کلام کی تفسیر کرنے والے کا حق یہ ہے کہ وہ نظمِ کلام کو اپنے حسن پر۔ بلاغت کو اپنے کمال پر۔ اور جس چیز کے ساتھ تحدی واقع ہوتی ہے اُس کو قدح کر سکنے والی بات سے محفوظ اور سالم و باقی رکھنے کا لحاظ رکھے''۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ اس فن کا اُس کے تمام اوضاع کے جاننا ہی تفسیر کا رکن رکین ہے اور کتاب اللہ کے عجائب پر مطلع بنانے والا امر اور یہی فن فصاحت کی جان اور بلاغت کا روح و رواں ہے۔

(۸) علم قرأت اس لئے کہ قرآن کے ساتھ نطق کی کیفیت اسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتی ہے اور قرأتوں ہی کے وسیلہ سے احتمالی وجوہ میں سے بعض کو بعض پر ترجیح ملتی ہے۔

(۹) علمِ اصولِ دین بدیں وجہ ضروری ہے کہ قرآن کریم میں ایسی آیتیں بھی ہیں جو اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس طرح کی باتوں پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ باتیں خدا تعالیٰ کے لئے جائز نہیں ہیں۔ لہٰذا اصولی شخص (یعنی علم اصولِ دین کا عالم) اُن کی تاویل کر کے مستحیل، واجب، اور جائز ہونے والی باتوں پر استدلال کرے گا۔

(۱۰) علم اصول فقہ اس لئے کہ اسی علم کے وسیلہ سے احکام اور استنباط پر دلیلیں قائم کرنے کی وجہ معلوم ہوتی ہے۔

(۱۱) اسبابِ نزول اور قصص کا علم: اس واسطے کہ سبب نزول ہی کے ذریعہ سے آیت کے وہ معنی معلوم ہوا کرتے ہیں جن کے بارہ میں وہ آیت نازل کی گئی ہے۔

(۱۲) علم ناسخ و منسوخ تا کہ محکم آیات کو اُس کے ماسوا سے الگ معلوم کیا جا سکے۔

(۱۳) علم فقہ اور (۱۴) اُن احادیث کا علم جو کہ تفسیر مجمل اور مبہم کی مبین ہیں۔

اور (۱۵) وہبی علم ہے۔ اور یہ علم اس قسم کا ہوتا ہے جس کو اللہ پاک اپنے عالم باعمل بندوں کو عطا فرماتا ہے اور حدیث[1] ''مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَّثَهُ اللّٰهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ'' سے اسی امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

ابن ابی الدنیا نے کہا ہے قرآن کے علوم اور وہ باتیں جو قرآن شریف سے مستنبط ہوتی ہیں ایک دریائے ناپید کنار کے مانند ہیں۔ اُس نے کہا ہے کہ پس یہ علوم جو کہ مفسر کے لئے مثل ایک آلہ کے ہیں کوئی شخص بغیر ان کو حاصل کرنے کے مفسر ہو نہیں سکتا اور جو شخص بغیر اُن علوم کو حاصل کئے ہوئے قرآن شریف کی تفسیر کرے گا وہ تفسیر بالرائے کا مرتکب ہو گا جس کی نسبت نہی وارد ہوئی ہے اور جب کہ اُن علوم کے حصول کے ساتھ تفسیر کرنے پر اقدام کرے گا تو مفسر بالرائے نہ ہو گا جس سے منع کیا گیا ہے۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین علوم عربیت کے بالطبع (فطری اور جبلی) عالم تھے نہ کہ اکتساب کے ذریعہ سے ان کے عالم بنے تھے اور دوسرے علوم اُن کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم سے حاصل ہوئے تھے''۔

میں کہتا ہوں اور شائد کہ تم علمِ وہبی کو مشکل امر قرار دو اور کہو کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو انسان کی قدرت میں نہیں مگر یاد رکھو کہ تمہارا یہ باطل ہے اور علم وہبی تمہارے خیال کے مطابق مشکل نہیں ہے بلکہ اُس کے حاصل کرنے کے چند طریقے ہیں۔

---

[1] جو شخص کہ معلوم کی ہوئی بات پر عمل کرتا ہے اللہ پاک اُس کو غیر معلوم باتوں کے علم کا بھی وارث بناتا ہے۔

جو یہ ہیں کہ اُن اسباب کا ارتکاب کیا جائے جو کہ حصولِ علم موہبت کے موجب ہوتے ہیں یعنی عمل اور زہد کو اختیار کیا جائے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے "معلوم رہے کہ نظر کرنے والے شخص کو اُس وقت تک معانی وحی کی فہم نہیں حاصل ہوتی اور اس پر اسرار وحی کا ظہور نہیں ہوتا جب تک کہ اُس کے دل میں کوئی بدعت' یا غرور یا بے جا خواہش' یا دنیا کی الفت سمائی رہے۔ یا وہ کسی گناہ پر اصرار کرتا رہے۔ یا غیر متحقق بالایمان ہو۔ یا اُس کا پایۂ تحقیق کمزور ہو۔ یا وہ کسی ایسے مفسر کے قول پر اعتماد کرتا ہو جو بے علم ہے۔ یا وہ اپنی عقل کی رسائی کی جانب رجوع لائے۔ اور یہ تمام باتیں ایسے موانع اور حجابات ہیں کہ ان سے ایک دوسرے کی نسبت زیادہ شدید اور سخت ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اور قولہ تعالیٰ "سَاَصْرِفُ عَنْ اٰيَاتِيَ الَّذِيْنَ يَتَكَبَّرُوْنَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ" اسی معنی میں وارد ہوا ہے۔ سفیان بن عیینہ نے اس کے بارہ میں کہا ہے "اللہ پاک فرماتا ہے کہ میں اُن لوگوں سے قرآن کی فہم سلب کر لیتا ہوں"۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ اور ابن جریر وغیرہ نے کئی طریقوں پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "تفسیر کی چار وجہیں ہیں۔

ایک وجہ تو وہ ہے جس کو اہل عرب اپنے کلام سے جانتے ہیں۔ دوسری وہ تفسیر ہے جس کی نادانی کے بارہ میں کسی شخص کو معذور نہیں رکھا جاتا۔ تیسری وہ تفسیر جس کو علماء ہی جانتے ہیں۔ اور چوتھی وہ تفسیر جس کو صرف اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور کسی دوسرے کو اُس کا علم نہیں حاصل ہوتا۔' پھر مذکورہ بالا راوی نے اسی حدیث کو مرفوعاً ضعیف سند کے ساتھ ان الفاظ میں بھی روایت کیا ہے کہ "قرآن چار حرفوں پر نازل کیا گیا ہے حلال اور حرام کہ اُس کی جہالت (نہ جاننے) سے کوئی شخص معذور نہیں رکھا جانے کا۔ وہ تفسیر جس کو اہل عرب بیان کرتے ہیں۔ وہ تفسیر جس کو علماء بیان کرتے ہیں۔ اور متشابہ جس کو خدا تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا اور ما سوائے اللہ جو شخص اُس کے علم کا مدعی بنتا ہے وہ کاذب ہے۔

زرکشی نے البرہان میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس قول کے بارہ میں کہا ہے کہ "یہ ایک صحیح تقسیم ہے۔ اس لئے کہ جس بات کی معرفت اہل عرب کو حاصل ہوتی ہے وہ ایسی ہی چیز ہے جس سے متعلق اُن کی زبان کی طرف رجوع لایا جاتا ہے اور وہ بات لغت اور اعراب ہے۔ لغت یوں کہ مفسر پر قرآن کے معانی اور اُس کے اسموں کے مسمیات کی معرفت لازم ہے اور یہ بات محض قاری کے واسطے لازم نہیں ہوتی۔ پھر اگر وہ بات جو الفاظ لغت کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ صرف عمل ہی کو واجب بناتی ہے اور علم کی خواہاں نہ ہو تو اُس کے بارہ میں ایک ہی دو خبریں کافی ہوں گی اور ایک ہی دو بیتوں کے ساتھ اُس کا استشہاد مکمل ہو جائے گا۔ لیکن جب کہ وہ امر علم کو واجب بناتا ہو تو پھر اس کے بارہ میں ایک دو خبریں یا ایک دو بیتوں کا استشہاد کبھی کافی نہ ہوگا بلکہ اُس لفظ کے استفاضہ (مفصل بیان) کے سوا اور کوئی چارہ نہ ہوگا اور اُس کے شواہد اشعار میں سے بکثرت لانے پڑیں گے۔ اور اب رہا اعراب تو جس اعراب کا اختلاف معنی کا احالہ کرتا ہو اس کا سیکھنا مفسر اور قاری دونوں پر لازم ہے تاکہ مفسر کی رسائی معرفت حکم تک ہو سکے اور قاری لفظی غلطی سے بچا رہے۔ لیکن اگر وہ اعراب معنی کا احالہ نہ کرتا ہو تو صرف قاری ہی پر اُس کا سیکھنا واجب ہوتا ہے تاکہ وہ تلفظ کی غلطی سے سلامت رہے اور مفسر پر اس کا سیکھنا واجب نہیں ہوتا کیونکہ اگر وہ اعراب نہ معلوم ہو تو بغیر اُس کے بھی مفسر کو مقصود تک رسائی مل ہی جاتی ہے اور وہ بات جس کے نہ جاننے سے کوئی شخص معذور نہیں رکھا جائے گا۔ اس طرح کا لفظ ہے کہ شرائع احکام اور دلائل توحید کے متضمن

نصوص ہی سے افہام اُس کے معنی کی معرفت کی طرف بہادرت کرتی ہوں۔اور ہر ایسا لفظ جو کہ ایک اس طرح کے صاف معانی کا فائدہ دے، کہ بلاشبہ وہی معنی خدا تعالیٰ کی مراد معلوم ہوں۔پس اس قسم کی تاویل میں التباس نہیں پڑتا اس لئے کہ قولہ تعالیٰ "فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" سے ہر ایک شخص توحید کے معنی اور اس بات کا ضرور ادراک کر لیتا ہے کہ معبود ہونے میں خدا تعالیٰ کا کوئی اور شریک نہیں۔اگر وہ اس بات کو نہ جانتا ہو کہ لغت (زبان) میں حرف ''لا'' نفی کے واسطے اور حرف ''اِلَّا'' اثبات کے لئے موضوع ہے اور کہ اس کلمہ کا مقتضیٰ حصر ہے۔اور یہ بھی ہر شخص کو بدیہی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ "اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ" یا اسی کے مانند کلمات کا مقتضیٰ مامور بہ کا ایجاب ہے گو وہ اس کو نہ جانے کہ ''افعل'' کا صیغہ وجوب کے لئے وضع ہوا ہے۔لہٰذا جو باتیں اس قسم سے ہوں تو اُن کے الفاظ کے معانی نہ جاننے کا ادعا کرنے میں کوئی شخص معذور نہ رکھا جائے گا کیونکہ ہو معانی ہر آدمی کو بالضرورۃ معلوم ہوتے ہیں۔اور وہ باتیں جن کا علم خدا تعالیٰ کے سوا اور کسی کو نہیں ہوتا وہ امور غیب کی قائم مقام ہیں جس طرح قیام قیامت، تفسیر روح اور حروف مقطعہ کی متضمن آیتیں۔ اور اہل حق کے نزدیک ہر ایک متشابہ قرآن کہ اُن کی تفسیر میں اجتہاد سے کام لینا مناسب نہیں ہوتا اور اُن کے معانی پر آگاہی پانے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ خاص قرآن ہی کی نص یا حدیث کے نص صریح سے وہ معنی توفیقی طور پر معلوم ہوئے ہوں یا امت کے اُس کی تاویل پر اجماع کر لینے سے۔اور وہ معنی جن کو علما جانتے ہیں اور اُن کا مرجع انہی علما کا اجتہاد ہوتا ہے تو بیشتر ایسے ہی معنی پر تاویل کا اطلاق کیا جاتا ہے اور یہ تاویل احکام کے استنباط۔مجمل کے بیان اور عموم کی تخصیص کا نام ہے۔اور ہر ایک ایسا لفظ جو دو یا اس سے زائد معنوں کا محتمل ہو اُس کے بارہ میں علماء کے سوا اور کسی کے لئے اجتہاد کرنا جائز نہیں ہوتا۔اور علماء پر لازم ہے کہ وہ ایسے الفاظ کے بارہ میں تنہا رائے ہی پر اعتماد نہ کریں بلکہ دلائل اور شواہد کی سند کو ضروری تصور کریں۔پس اگر لفظ کے دو معنوں میں سے کوئی ایک معنی ظاہر تر ہو تو لفظ کا اُسی معنی پر محمول کرنا واجب ہوگا مگر اُس صورت میں جب کہ خفی معنی ہی کے مراد ہونے پر کوئی دلیل قائم ہوتی ہو اُس وقت وہ لفظ ظاہر معنی پر محمول نہ کیا جائے گا۔اور اگر وہ دونوں معنی ظہور یا خفاء میں مساوی ہوں اور لفظ کا استعمال ان دونوں میں حقیقت کے ساتھ ہو مگر اس طرح کہ ایک معنی میں لغوی یا عرفی حقیقت ہو اور دوسرے میں شرعی حقیقت تو ایسے موقع پر لفظ کا شرعی حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔لیکن جب کہ کوئی دلیل لغوی حقیقت کے مراد لینے پر دلالت کرے تو اس پر محمول کریں گے جس طرح کہ قولہ تعالیٰ "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ" میں ہے۔اور اگر لفظ کا استعمال ایک معنی میں حقیقت عرفی ہو اور دوسرے معنی میں حقیقت لغوی تو اس کو عرفی حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔اور اگر وہ دونوں معنی حقیقت ہونے میں بھی متفق ہی ہوں تو جب کہ ان کا اجتماع ایک دوسرے کے منافی پڑے گا اور ایک ہی لفظ سے اُن دونوں معنوں کا مراد لیا جانا ممکن نہ ہوگا۔جیسے کہ لفظ "قُرُوْء" طہر اور حیض دونوں معنی میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے۔تو اس وقت اُن دونوں معنی میں سے معنی مراد پر دلالت کرنی والی علامتوں کے ذریعہ سے اجتہاد کیا جائے گا اور جو کچھ مجتہد گمان کرے گا وہی اُس لفظ کے حق میں اللہ پاک کی مراد ہوگی۔اور اگر مجتہد پر کوئی شے ظاہری نہ ہو تو اس صورت میں آیا مجتہد اور مفسر کو ہر دو معنی میں سے جس معنی پر وہ چاہے لفظ کو محمول بنانے کا اختیار دیا جائے گا؟ یا کہ وہ ایسے ہی معنی کو مراد لے گا جو کہ از روئے حکم سخت تر یا خفیف تر ہو۔

اس کے بابت کئی مختلف قول آئے ہیں۔ اور اگر وہ دونوں معانی باہم ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں تو محققین کے نزدیک ان دونوں پر لفظ کا محمول بنانا واجب ہے اور یہ بات فصاحت اور اعجاز میں بلیغ تر ہوتی ہے مگر اس صورت میں کہ کوئی دلیل ان دونوں معنوں میں سے ایک معنی کے مراد لینے پر دلالت کرے تو یہ اور بات ہے۔ جبکہ یہ بات معلوم ہو چکی تو اب جو شخص قرآن کے بارہ میں اپنی رائے سے کلام کرے گا اُس کی گفتگو اُن مذکورہ سابق چار وجہوں میں سے صرف بمنزلہ دو قسموں کے قرار دی جائے گی جو حسبِ ذیل ہیں:

(۱) لفظ کی تفسیر اس لئے کہ اس کا مفسر زبان عرب کی معرفت میں تبحر کا محتاج ہے۔ اور (۲) لفظ محتمل کا اُس کے دو معنوں میں سے کسی ایک معنی پر محمول بنانا۔ اس واسطے کہ یہ بات بہت سی انواع کی معرفت حاصل کرنے کی محتاج ہے جن میں علوم کی قسم سے عربیت اور لغت میں تبحر ہونا ہے۔ اور اصول کی قسم سے اُن باتوں کا معلوم کرنا جن کے ذریعہ سے اشیاء کی حدود (تعریفیں) امر اور نہی کے صیغے اور خبر، مجمل، مبین، عموم، خصوص، مطلق، مقید، محکم، متشابہ، ظاہر، مؤول، حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ اور فروع کے قبیل سے ان باتوں کا جاننا ضروری ہے جن کے وسیلہ سے استنباط کا ادراک کیا جاتا ہے۔ اور یہ باتیں کم سے کم ضروری ہیں اور پھر ان کے جاننے کے باوجود بھی وہ مفسر (جو اپنی رائے سے تفسیر کرتا ہو) خطرہ سے بری نہیں ہوتا۔ اس لئے اس پر لازم ہے کہ یوں کہے یہ لفظ اس طرح کا احتمال رکھتا ہے"۔ اور بجز اس حکم کے اور کسی بات پر جزم (وثوق کے ساتھ زور دینے کی جرأت) نہ کرے جس کے ساتھ فتویٰ دینے پر مجبور ہو اور اُس کے اجتہاد کی رسائی اُسی بات تک ہو۔ پس ایسے موقع پر وہ باوجود اس کے کہ اُس رائے کے خلاف امر بھی جائز معلوم ہوتا ہے اپنی ہی رائے پر جزم کر لے۔

اور ابن النقیب نے کہا ہے "تفسیر بالرائے کی حدیث کے معنی میں بجملگی یہ پانچ قول حاصل ہوتے ہیں اول یہ کہ وہ ایسی تفسیر ہو جو بغیر ایسے علوم کو حاصل کئے ہوئے کی گئی ہو جن کے معلوم ہونے کے ساتھ تفسیر کرنا جائز ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ اُس متشابہ کی تفسیر کی جائے جس کی تاویل صرف خدا ہی جانتا ہے اور کسی کو معلوم نہیں ہوتی۔ تیسرے یہ کہ ایسی تفسیر کی جائے جو کہ فاسد مذہب کی مقرر (ثابت) کرنے والی ہو یوں کہ مذہب کو اصل بنا کر تفسیر کو اُس کا تابع رکھا جائے اور جس طریق پر بھی ممکن ہو تفسیر کو اُسی مذہب کی طرف ہیر پھیر کر لائے اگرچہ وہ طریق ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔ چہارم یہ کہ بلا کسی دلیل کے قطع کے طور پر یہ تفسیر کر دے کہ خدا تعالیٰ کی یہ مراد ہے اور پنجم یہ کہ اپنے پسند اور بے جا خواہش کے موافق تفسیر کی جائے۔

پھر ابن النقیب نے اس کے بعد کہا ہے "اور معلوم رہے کہ قرآن کریم کے علوم تین قسم کے ہیں اول ایسا علم ہے جس پر خدائے پاک نے اپنی کسی مخلوق کو مطلع ہی نہیں کیا ہے اور وہ ایسی باتیں ہیں جن کو پروردگارِ عالم نے خود اپنی ذات کے لئے مخصوص بنا لیا ہے اور وہ اُس کی کتاب کے اسرار کے علوم ہیں جس طرح اُس کے کنہ ذات کی۔ اور اس کے غیب کی باتوں کی معرفت کہ اُن امور کو خود اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے اور کسی دوسرے کو بِوَجْہٍ مِنَ الْوُجُوْہِ بھی ان کے بارہ میں کلام کرنا اجماعاً جائز نہیں ہوتا۔

دوم وہ باتیں جو کتاب اللہ کے اسرار ہیں اور اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی کو مطلع بنایا ہے اور اس طرح کی باتوں میں صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو کلام کرنا جائز ہے یا اُس شخص کو جسے آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم نے اِذن دے دیا ہو۔ ابن النقیبؒ کہتا ہے کہ اور سورتوں کے اوائل اسی قسم میں سے ہیں اور کہا گیا ہے کہ نہیں وہ قسم اوّل میں سے ہیں۔

سوم وہ علوم ہیں جن کو اللہ پاک نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا اور بتایا ہے اور پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اُن امور کی عام طور سے تعلیم کرنے کا حکم دیا ہے خواہ وہ معانی جلی (ظاہر) ہیں یا خفی (پوشیدہ) اور ان علوم کی تقسیم بھی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ کچھ اُن میں سے اس طرح کے علوم ہیں کہ ان کے بارہ میں بجز سمعی طریقہ کے اور کسی طریق پر کلام کرنا جائز نہیں ہوتا اور وہ اسباب نزول ہیں۔ اور ناسخ ' منسوخ ' قرأتیں ' لغات ' گزشتہ قوموں کے قصلی اللہ علیہ وسلم آئندہ ہونے والے حوادث کی خبریں (پیشین گوئیاں) اور حشر و نشر اور معاد کے امور۔ اور بعض اُن میں سے وہ علوم ہیں جو کہ نظر ' استنباط ' استدلال اور لفظوں سے استخراج کرنے کے طریق پر اخذ کئے جاتے ہیں۔ اور یہ بھی دو قسم کے علوم ہیں۔

ایک قسم اُن میں سے ایسی ہے کہ علماء نے اُس کے جواز میں اختلاف کیا ہے اور وہ آیات متشابہات فی الصفات (صفات باری تعالیٰ کے بارہ میں متشابہ آیتوں) کی تاویل ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس کے جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ اور وہ اصلی ' فرعی اور اعراب کے احکام کا استنباط ہے کیونکہ ان علوم کا بنا قیاسات (قاعدوں) پر ہے۔ اور ایسے ہی فنون بلاغت اور مواعظ ' حکم اور اشارات کی قسمیں بھی کہ ان کا قرآن شریف سے استنباط اور استخراج اُن لوگوں کے لئے ہرگز ممنوع نہیں جو اُس کی اہلیت رکھتے ہیں"۔ اور یہاں تک خلاصہ طور پر ابن النقیبؒ کا بیان ختم ہو گیا۔

اور ابوحیان نے کہا ہے "ہمارے بعض معاصرین اس طرف گئے ہیں کہ علم تفسیر ترکیب قرآن کے معانی سمجھنے کے بارہ میں مجاہد ' طاؤس ' عکرمہ اور ان کے مانند لوگوں کی طرف اسناد کے ساتھ نقل وارد کرنے کا محتاج ہے اور کہ آیات کی فہم اسی بات پر موقوف ہوتی ہے۔ ابوحیان نے کہا ہے اور حال یہ ہے کہ ایسا ہرگز نہیں۔ اور زرکشی نے اس قول کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے۔ حق یہ ہے کہ علم تفسیر میں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو نقل پر موقوف ہوتی ہیں مثلاً سبب نزول ' نسخ ' تعیین ' مبہم اور تبیین مجمل۔ اور چند باتیں اس طرح کی ہیں جو نقل پر موقوف نہیں ہوتیں۔ اور اُن کی تحصیل میں صرف معتبر وجہ اعتماد اور وثوق کر لینا ہی کافی ہوا کرتا ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تفسیر اور تاویل کی اصطلاح میں تفرقہ کیا ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ منقول اور مستنبط کے مابین تمیز قائم ہوتا کہ منقول کے بارہ میں اعتماد پر اور مستنبط کے بارہ میں نظر پر احالہ کیا جا سکے۔

اور معلوم رہے کہ قرآن کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی تفسیر نقل کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور دوسری وہ جس کی تفسیر نقل سے وارد نہیں ہوئی۔ جس حصہ قرآن کی تفسیر بذریعہ نقل وارد ہوئی ہے تو یا اُس نقل کا ورود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا ہے۔ یا صحابہ رضی اللہ عنہ سے۔ اور یا بڑے نامی تابعین سے۔ پس قسم اول یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہونے والی نقل میں سند کی صحت سے بحث کی جائے گی۔ اور دوسری قسم میں صحابی رضی اللہ عنہ کی تفسیر پر غور کیا جائے گا کہ وہ کیسی ہے۔ اگر صحابی رضی اللہ عنہ نے قرآن کی تفسیر میں من حیث اللغۃ کی ہوگی تو وہ اہل زبان لوگ ہیں اس واسطے اُس تفسیر پر اعتماد کرنے میں کوئی شک نہیں ہوگا۔ یا صحابی رضی اللہ عنہ نے وہ تفسیر اپنے مشاہدہ کئے ہوئے اسباب اور قرینوں کے موافق کی ہوگی تو اس میں بھی شک نہیں کیا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں اگر صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کے اقوال باہم متعارض پڑیں تو دیکھا جائے گا کہ آیا اُن اقوال کو ایک ساتھ جمع کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اگر جمع ممکن ہے تو اُن کو جمع کر لیں

گے لیکن جب کہ یہ بات دشوار ہو تو اُن میں سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کو مقدم رکھیں گے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباسؓ کو تفسیر قرآن شریف کے بارہ میں بشارت دی تھی اور فرمایا تھا "اَللّٰھُمَّ عَلِّمْهُ التَّاوِیْلَ" یعنی بارالٰہا تو اس کو تاویل کا علم عطا فرما۔ اور امام شافعیؒ نے فرائض (تقسیم ترکہ) کے بارہ میں زید رضی اللہ عنہ کا قول مرجح رکھا ہے جس کا سبب حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم "فَرْضُکُمْ زَیْدٌ" ہے۔ یعنی زیدؓ تم میں سب سے بڑھ کر فرائض کا جاننے والا ہے۔ اور اب رہیں وہ تفسیریں جو کہ تابعین سے وارد ہوئی ہیں تو ان کے بارہ میں یہ حکم ہے کہ جس جگہ سابق میں بیان شدہ صورتوں میں اعتماد کرنا جائز رکھا گیا ہے وہاں ان پر بھی اعتماد کیا جائے گا ورنہ اجتہاد واجب ہوگا۔ اور وہ حصہ قرآن جس کے بارہ میں کوئی نقل وارد ہی نہیں ہوئی وہ بہت تھوڑا ہے اور اس کے فہم تک رسائی حاصل کرنے کا طریقہ لغت عرب کے مفرد لفظوں کی طرف اُن کے مدلولات کی جانب اور اُن کے بحسبِ سیاقِ کلام استعمال ہونے کی سمت نظر کرنا ہے۔ اور اس بات کا لحاظ علامہ راغب اصفہانی نے اپنی کتاب مفردات القرآن میں بہت خوبی کے ساتھ کیا ہے چنانچہ انہوں نے مدلول لفظ کی تفسیر میں اہل زبان پر بھی ایک زائد قید ذکر کر دی ہے اس لئے کہ وہ سیاق کی مقتضا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے ایک مسند کتاب جمع کی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی بیان کردہ تفسیریں فراہم کر دی ہیں اور اُس میں دس ہزار سے چند ہزار زائد حدیثیں مرفوع اور موقوف حدیثوں کے مابین ہیں۔ اور الحمدللہ کہ وہ کتاب چار جلدوں میں تمام ہوگئی ہے میں نے اس کتاب کا نام ترجمان القرآن رکھا ہے اور میں نے اس کی تصنیف کے دوران میں ایک لمبے چوڑے قصہ کے مابین خواب میں دیکھا تھا اور وہ قصہ ایک اچھی خوشخبری پر شامل ہے۔

تنبیہ: یہ ضروری ہے کہ جو تفسیریں صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہوئی ہیں اُن کو مخصوص قرائتوں کے موافق معلوم کرنا چاہئے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایک ہی آیت میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے دو مختلف تفسیریں بھی وارد ہوا کرتی ہیں اور وہ اختلاف کی جاتی ہیں حالانکہ دراصل اُن میں کچھ بھی اختلاف نہیں ہوتا بلکہ بات صرف یہ ہے کہ ہر ایک تفسیر ایک قرأت کے مطابق ہوتی ہے۔ اور سلف صالحین نے اس بات کو بیان بھی کر دیا ہے چنانچہ ابن جریرؒ نے قولہ تعالیٰ "لَقَالُوْٓا اِنَّمَا سُکِّرَتْ اَبْصَارُنَا" کے بارہ میں کئی طریقوں پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "سُکِّرَتْ" "سُدَّتْ" کے معنی میں ہے۔ اور اسی کو چند دوسرے طریقوں سے یوں بھی روایت کیا ہے کہ "سُکِّرَتْ" بمعنی "اُخِذَتْ" کے آیا ہے اور پھر اسی راوی نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سکّرت کو تشدید کے ساتھ پڑھا ہے وہ اس سے "سدت" کے معنی مراد لیتا ہے۔ اور جس نے اس کی قرأت سکِرَتْ تخفیف کے ساتھ کی ہے وہ یہ مراد لیتا ہے کہ اس لفظ کے معنی ہیں "سحرت" اور قتادہ نے دونوں اقوال کے تعارض کو مٹا کر اُنہیں اس طرح پر نہایت نفاست اور خوبی کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔ اور اسی مذکورہ بالا نظیر کے مانند ہے قولہ تعالیٰ "سَرَابِیْلُھُمْ مِّنْ قَطِرَانٍ" کہ ابن جریر نے حسن سے روایت کیا ہے کہ قطِران وہ چیز ہے جو کہ اونٹ کے جسم پر ملی جاتی ہے (تارکول) اور اسی راوی نے اُسی دیگر سند سے ان پر حسن ہی سے اور دوسرے لوگوں سے یہ بھی روایت کی ہے کہ "قَطِران" پگھلایا ہوا تانبا ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں، مختلف قول نہیں ہیں بلکہ بات اتنی ہے کہ دوسرا قول قرأت "من قِطْرٍ اٰن" کی تفسیر ہے یعنی "قِطْرٍ" کو تنوین دے کر پڑھا جائے جس کے معنی ہیں تانبا۔ اور "آن" بمعنی سخت گرم۔ جس طرح کہ اس قول کو ابن ابی حاتم نے اسی طرح پر سعید بن جبیرؒ سے بھی روایت کیا ہے۔ اور اس نوع کی

مثالیں بہت کثرت سے ہیں جن کے بیان کی کافل (کفالت کرنے والی) ہماری کتاب اسرار التنزیل ہے اور پہلے بھی میں کسی جگہ اسی اختلافِ قرأت کی بنیاد پر وہ اختلافِ تفسیر بیان کر آیا ہوں جو کہ آیت کریمہ اَوْ لٰامَسْتُمْ کی تفسیر میں ابن عباس رضی اللہ عنہ وغیرہ سے منقول ہوا ہے کہ آیا اس سے جماع مراد ہے یا ہاتھ ہی سے چھونا؟ پس امر اول یعنی جماع۔ قرأت "لٰامَسْتُمْ" کی تفسیر ہے۔ اور امر دوم یعنی ہاتھ ہی سے چھونا قرأت "لَمَسْتُمْ" کی تفسیر ہے اور کوئی اختلاف نہیں۔

فائدہ امام شافعیؒ نے کتاب مختصر البویطی میں فرمایا ہے متشابہ کی تفسیر بجز کسی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت (حدیث) یا آپ کے کسی صحابیؓ کی خبر (روایت) یا اجماع علما کے اور کسی ذریعہ سے حلال نہیں ہوتی اور یہ امام ممدوح کی خاص عبارت ہے۔

فصل اور قرآن کے بارہ میں صوفیہ کا کلام کوئی تفسیر ہی نہیں مانا جاتا۔ ابن الصلاحؒ نے اپنے فتاوی میں بیان کیا ہے۔ میں نے امام ابی الحسن واحدی مفسر سے یہ قول پایا ہے کہ انہوں نے کہا ابوعبدالرحمٰن السلمیؒ نے کتاب حقائق التفسیر تصنیف کی ہے۔ پس اگر اس نے یہ اعتقاد کیا ہے کہ وہ کتاب تفسیر ہے تو بے شک وہ شخص کافر ہو گیا۔ ابن الصلاحؒ کہتا ہے اور میں کہتا ہوں کہ صوفیہ میں سے جن لوگوں پر وثوق ہوتا ہے اُن کی نسبت گمان ہے کہ اگر وہ اس طرح کی کوئی بات کہتے ہیں تو اُسے تفسیر کے نام یا خیال سے نہیں ذکر کرتے اور نہ کلمہ کی شرح کرنے کے طریقہ پر جاتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر یہ بات ہو تو گویا وہ لوگ فرقہ باطنیہ کے مسلک پر چلنے والے شمار ہوں گے بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ انہوں نے اُس چیز کی ایک نظیر دی ہے جس کے ساتھ قرآن وارد ہوا ہے کیونکہ نظیر کا ذکر بھی نظیر ہی کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ اور باوجود ایسا خیال کرنے کے بھی میں یہ کہتا ہوں کہ کاش وہ لوگ اس طرح کا تساہل نہ کرتے۔ بدیں وجہ کہ اُن کے اس طرح کے کلام میں وہم اور شک دلانے کا مواد موجود ہے"۔ اور علامہ نسفی نے اپنی کتاب عقائد میں کہا ہے کہ تمام نصوص اپنے ظاہر پر ہیں اور اُن کے ظاہر سے ایسے معنوں کی طرف عدول کرنا جن کے مدعی اہل باطن لوگ ہیں۔ الحاد ہے۔ اور تفتازانی نے اسی کتاب عقائد کی شرح میں بیان کیا ہے کہ "ملاحدہ کا نام باطنیہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ اُنہوں نے نصوص کے اُن کے ظاہر پر نہ ہونے کا ادعا کیا تھا اور کہا تھا کہ نصوص کے کچھ باطنی معانی بھی ہیں جن کو صرف معلم (شیخ) ہی جانتا ہے اور اُن لوگوں کا قصد اس قول سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا تھا۔ اور وہ بات جس کی طرف بعض محقق لوگ گئے ہیں اور انہوں نے یہ کہا ہے گو تمام نصوص اپنے ظواہر پر ہیں تاہم اسی کے ساتھ اُن میں چند ایسی باریکیوں کی طرف کچھ مخفی اشارات بھی ہیں جو کہ صرف اربابِ سلوک ہی پر منکشف ہوتی ہیں اور اُن باریکیوں کو مراد لئے گئے ظواہر کے ساتھ تطبیق دینا ممکن ہے۔ تو یہ قول کمال ایمان اور محض (خالص) عرفان (خداشناسی) کی قبیل سے ہے۔

شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی سے دریافت کیا گیا کہ آپ اُس شخص کی نسبت خیال کیا کرتے ہیں جس نے قولہ تعالیٰ "مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَهٗ اِلَّا بِاِذْنِهٖ" کے بارہ میں یہ کہا ہو کہ اس کے معنی ہیں "مَنْ ذَلَّ ذُلّ یعنی ذلت سے بمعنی جو شخص کہ ذلیل ہوا) ذی۔ (اشارہ یعنی اسم اشارہ ہے اور اُس کا مشار الیہ ہے نفس بمعنی صاحب) یَشْفَ (شِفَا سے ماخوذ ہے اور جواب ہے) ع (صیغہ امر) کا (مصدر وعی سے)؟ تو شیخ الاسلام ممدوح نے فتویٰ دے دیا کہ ایسی بات کہنے والا ملحد ہے۔ اور اللہ پاک نے فرمایا ہے "اِنَّ الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْٓ اٰیٰتِنَا لَا یَخْفَوْنَ عَلَیْنَا" ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ

الحاد اس بات کا نام ہے کہ کلام کو اُس کے موضع کے غیر جگہ پر رکھا جائے''۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔
پس اگر تم یہ کہو کہ فریابی نے تو بلا بیان کیا ہے "حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ يُوْنُسِ بْنِ عُبَيْدٍ عَنِ الْحَسَنِ" کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے اور ہر ایک حرف کی ایک حد ہے اور ہر ایک حد کا کوئی مطلع بھی ضرور ہے''۔ اور دیلمی نے عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''قرآن[1] عرش کے نیچے اُس کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے جو بندوں سے حجت کرتا ہے''۔ اور طبرانی اور ابویعلی اور بزار وغیرہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ ''بے شک اس قرآن میں ایک حرف بھی ایسا نہیں جس کی کوئی حد نہ ہو۔ اور ہر ایک حد کا ایک مطلع ہے''۔ میں کہتا ہوں کہ ظہر اور بطن کے معنی میں کئی وجوہ آئی ہیں اول یہ کہ جس وقت تم اس کے باطن سے بحث کرو گے اور اُسے ظاہر قرآن پر قیاس کرو گے تو اُس وقت تمہیں باطن قرآن کے معنی پر واقفیت حاصل ہوگی۔
دوم یہ کہ قرآن کی کوئی آیت ایسی نہیں ہے جس پر کسی قوم نے عمل نہ کیا ہو۔ اور پھر اُسی آیت کے لئے ایک قوم ایسی بھی (آنے والی) ہے جو آئندہ اُس پر عمل کرے گی۔ جیسا کہ اسی بات کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اُس روایت میں کہا ہے جسے ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے۔
سوم یہ کہ ظاہر قرآن اُس کے الفاظ ہیں۔ اور باطن قرآن اُس کی تاویل۔
اور چہارم۔ ابوعبیدہ کا یہ قول جو کہ ہر چار وجوہ میں سب سے بڑھ کر صواب کے ساتھ مشابہ تر ہے کہ خداوند کریم نے گزشتہ قوموں کے، جس قدر قصے بیان فرمائے ہیں اُن کا ظاہر تو یہ ہے کہ پچھلے لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبر دی گئی ہے اور ایک بات یہ ہے کہ جو کسی قوم کی نسبت بیان کی ہے لیکن ان قصص کا باطن یہ ہے کہ دوسرے موجودہ اور آنے والے لوگوں کو نصیحت دی گئی اور اس بات سے ڈرایا گیا کہ خبردار تم ان برباد شدہ لوگوں سے افعال نہ کرنا ورنہ تم پر بھی وہی بلا نازل ہوگی جو اُن لوگوں پر نازل ہو چکی ہے۔ اور ابن النقیب نے ایک پانچواں قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ قرآن کا ظاہر وہ ہے جو کہ بظاہر اُس کے معنوں سے اہل علم پر آشکار ہو گیا ہے اور باطنِ قرآن وہ اسرار ہیں جو کہ اُس میں متضمن ہیں اور اللہ پاک نے اُن پر اہل حقیقت ہی کو مطلع فرمایا ہے۔ اور رسول پاک کے ارشاد "وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ" کے یہ معنی ہیں کہ اُس کا ایک منتہی اُن معنوں میں سے ہے جو کہ خدا تعالیٰ نے مراد لئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اُس کا مفہوم ہے۔ ہر حکم کے لئے ایک مقدار ثواب اور عقاب کی ہے اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لِكُلِّ حَدٍّ مُطَّلِعٌ" کے یہ معنی ہیں کہ ہر ایک غامض معنی اور حکم کے لئے ایک مطلع (جاننے والا) ہے جس کے ذریعہ سے اُس غامض حکم اور معنی تک رسائی ہوتی اور اُس کی مراد پر آگاہی حاصل ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ ثواب اور عذاب جس کا بندہ مستحق ہوتا ہے اُس پر اطلاع پانے کا وقت آخرت میں سزا اور جزا پانے کا موقع ہوگا۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ ظاہر تلاوت ہے۔ باطن فہم حد۔ حلال اور حرام کے احکام ہیں۔ اور مطلع وعدوں اور وعیدوں پر نظر ڈالنے والا شخص ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن النقیب کے اس بیان کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔
ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا بے شک قرآن ذوشجون اور ذوفنون اور ظاہروں اور باطنوں کا رکھنے والا ہے۔ اُس

---

1. القران تحت العرش له ظهر وبطن يحتاج العباد. اصل حديث

کے عجائب ختم ہونے میں نہ آئیں گے اور اُس کی غایت تک پہنچ نہ ہو گی۔ لہٰذا جو شخص قرآن میں نرمی اور آسانی کے ساتھ توغل کرے گا وہی نجات پائے گا اور جو شخص اُس میں سختی اور درشتی کے ساتھ در آئے گا وہ راستہ سے بھٹک کر گڑھے میں جا پڑے گا۔ (قرآن میں) اخبار امثال' حلال حرام' ناسخ منسوخ' محکم' متشابہ' ظاہر اور باطن سبھی کچھ ہے۔ اُس کا ظاہر اُس کی تلاوت ہے اور اس کا باطن ہے تاویل۔ لہٰذا تم حصولِ قرآن اور اُس کے معانی کی فہم پیدا کرنے کے لئے علماء کی صحبت اختیار کرو اور نادانوں کی صحبت سے اُس کو بچائے رکھو۔

ابن سبعؒ نے کتاب شفاء الصدور میں بیان کیا ہے کہ ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے یہ نقل وارد ہوئی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''آدمی کو اُس وقت تک ہرگز کلی طور پر دین کی سمجھ نہیں حاصل ہوتی جب تک کہ وہ قرآن کے بہت سے وجوہ نہ قرار دے''۔ اور ابن مسعودؓ نے کہا ہے کہ جو شخص اولین اور آخرین کا علم حاصل کرتا ہے اُسے قرآن کی چھان بین کرنا چاہئے۔ ابن سبعؒ کہتا ہے اور یہ بات جس کو دونوں مذکورہ بالا صحابیوں نے کہا ہے تنہا ظاہر تفسیر ہی کے ساتھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ قرآن کی ہر ایک آیت کے لئے ساٹھ ہزار فہم ہیں۔ لہٰذا یہ قول صاف دلالت کرتا ہے کہ قرآن کے معانی سمجھنے کے بارہ میں ایک بے حد وسیع میدان اور بے حد کشادہ جولان گاہ موجود ہے۔ اور یہ کہ ظاہر تفسیر سے منقول ہونے والا امر اس طرح کا ہوتا ہے کہ اس میں ادراک اس نقل اور سماع کی طرف منتہی نہیں ہوتا جس کا ظاہر تفسیر میں ہونا اسی لئے ضروری ہے تا کہ اُس کے ذریعہ سے غلطی کے مواضع منتفی ہو جائیں اور پھر اس کے بعد فہم اور استنباط میں وسعت پیدا ہوا کرتی ہے۔ اور ظاہر قرآن کی تفسیر حفظ کرنے میں سستی کرنا جائز نہیں۔ بلکہ ضروری ہے کہ پہلے اُس کی تفسیر کو حافظہ میں محفوظ بنا لیا جائے۔ کیونکہ ظاہر کو محکم بنا لینے کے قبل باطن تک پہنچنے کی طمع نہیں کی جا سکتی۔ اور جو شخص اسرار قرآن کو سمجھنے کا مدعی ہے لیکن وہ تفسیر ظاہر کو محکم نہیں بناتا اُس کی مثال بجنسہٖ اُس شخص کی طرح ہے جو کہ گھر کے دروازہ میں ہو کر گزرنے کے قبل ہی مکان کے اندر پہنچ جانے کا دعویٰ کرے۔

شیخ تاج الدین بن عطاء اللہ نے اپنی کتاب لطائف المنن میں بیان کیا ہے۔ معلوم رہے کہ اگر صوفیہ کلام اللہ اور قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جو تفسیر غریب معانی کے ساتھ کی ہے وہ اس طرح آیت کے ظاہر سے وہی امر مفہوم ہوتا ہے جس کے لئے وہ آیت لائی ہے اور جس پر اُس آیت نے زبان کے عرف میں دلالت کی ہے اور اس کے بعد آیت اور حدیث باطن کی سمجھ اُنہی لوگوں کے فہم میں آتی ہے جن کا قلب خدائے پاک نے کھول دیا ہوتا ہے۔ اور حدیث شریف میں بھی آیا ہے کہ ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے۔ لہٰذا کسی فضول مناظرہ اور معارضہ کرنے والا کا یہ قول صوفیہ کی ایسی تفسیریں کلام اللہ اور کلام رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا احالہ کر دینے والی ہیں۔ تم کو اُن بزرگوں سے اس طرح کے معانی کی تعلیم حاصل کرنے سے روک نہ دیں۔ اس واسطے کہ اُن کا بیان احالہ نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ لوگ یہ کہتے کہ آیت کے اس کے سوا اور کوئی معنی ہی نہیں ہیں تو بے شک وہ تفسیر احالہ ہو جاتی لیکن انہوں نے ایسی بات کہیں بھی نہیں کہی ہے بلکہ وہ ظواہر کو اُن کے ظاہر ہی کے مطابق پڑھتے اور اُن سے اُنہی ظواہر کے موضوعات مراد لیتے ہیں پھر اس کے بعد اور جو کچھ اللہ پاک انہیں سمجھاتا ہے اُس کو بھی سمجھتے ہیں۔

فصل: علماء کا قول ہے مفسر پر واجب ہے کہ وہ تفسیر میں مفسر کی مطابقت کا بہت خیال رکھے اور اُسے مقصود اصلی سمجھے۔

اور تفسیر میں کسی ایسی چیز کی کمی ڈالنے سے پرہیز کرے جس کی حاجت معنی کو واضح بنانے کے بارہ میں ہوتی ہے یا اس طرح کی زیادتی سے بھی بچتا رہے جو غرض کے حسب حال نہ ہو۔ اور اس بات سے بھی پہلو تہی کرنا واجب ہے کہ مفسر میں کوئی لغزش معنی کی نسبت سے واقع ہو یا اُس میں طریقہ تفسیر سے عدول ہوتا ہو۔ اور مفسر پر لازم ہے کہ وہ حقیقی اور مجازی معنی کی رعایت مدنظر رکھے۔ تالیف اور اُس غرض کا خیال رکھے جس کے لئے کلام کا سیاق ہوا ہے۔ اور یہ بھی لازم ہے کہ مفردات کے مابین یگانگت قائم کرے اور مفسر پر علوم لفظی کے ساتھ تفسیر کو شروع کرنا واجب ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے جن چیزوں کے ساتھ آغاز تفسیر لازم ہے از انجملہ ایک امر الفاظ مفردہ کی تحقیق ہے لہٰذا وہ اُن الفاظ پر لغت کی جہت سے کلام کرے۔ پھر تصریف کی رُو سے۔ زاں بعد اشتقاق کے اعتبار سے۔ اور بعدۂ بحسب ترکیب اُس پر کلام کرے۔ اور اب اس کے بعد اعراب سے شروع کرے پھر اُن چیزوں کو بیان کرے جو کہ علم معانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ بعدازاں علم بیان کے نکتوں کا اظہار کرے اور بعدۂ علم بدیع کے اسرار ظاہر کر کے پھر معنی مراد کو بیان کرے اور اُس سے پیچھے استنباط کو اور بعدہ اشارہ کو ذکر کرے۔

زرکشی نے کتاب البرہان کے اوائل میں کہا ہے کہ مفسرین کی عادت یوں جاری ہوئی ہے کہ وہ لوگ تفسیر کا آغاز پہلے سبب نزول کے ذکر سے کیا کرتے ہیں۔ اور اس بارہ میں بحث آپڑی ہے کہ آیا ان دو باتوں میں سے اولیٰ کون سی بات ہے؟ یہ کہ سبب نزول کے بیان سے تفسیر کو آغاز کیا جائے کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہے؟ یا مناسبت کے ذکر سے تفسیر کو شروع کریں اس لئے کہ مناسبت نظم کلام کی تصحیح کرنے والی چیز ہے؟ اور وہ نزول پر بھی سابق ہے؟ زرکشی کہتا ہے'' اور تحقیق یہ ہے کہ وجہ مناسبت کے سبب نزول پر موقوف ہونے یا نہ ہونے کے مابین تفصیل کر دی جائے۔ بایں طور کہ اگر وجہ مناسبت سبب نزول پر موقوف ہو جیسے کہ آیۃ کریمہ ''اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰی اَھْلِھَا'' میں ہے تو اس صورت میں سبب کا ذکر مقدم کرنا سزاوار ہے اس لئے کہ ایسے وقت میں یہ تقدیم وسائل کو مقاصد پر مقدم رکھنے کے باب سے ہوگی۔ اور اگر وجہ مناسبت بیان سبب پر موقوف نہ ہو تو پھر اولیٰ ہی ہے کہ وجہ مناسبت کو مقدم رکھیں۔

زرکشی ہی نے ایک دوسرے موضع میں کہا ہے'' جن مفسرین نے فضائل قرآن کا ذکر کیا ہے اُن کا دستور یہ دیکھا گیا ہے کہ وہ فضائل قرآن کو ہر ایک سورۃ کے اول ہی میں بیان کرتے ہیں۔ اس لئے کہ فضائل قرآن میں اُس سورۃ کے حفظ کرنے پر ترغیب دلانے اور آمادہ بنانے کا فائدہ پایا جاتا ہے۔ مگر زمخشری نے اس وتیرہ کے خلاف کیا ہے یعنی وہ قرآن کے فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں کیا کرتا ہے۔

مجد الائمہ عبدالرحیم بن عمر الکرمانی نے بیان کیا ہے کہ میں نے زمخشری سے اُس کے اس طرز عمل کی علت دریافت کی تو اس نے کہا میں فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں اس واسطے کرتا ہوں کہ وہ فضیلتیں اُنہی سورتوں کی صفتیں ہیں اور صفت اس بات کی خواہاں ہوتی ہے کہ موصوف کا بیان اُس سے پہلے ہو لے۔ اور اکثر موقعوں پر تفسیر کی کتابوں میں آتا ہے ''حَکَی اللّٰہُ کَذَا'' یعنی خدا تعالیٰ نے یوں حکایت فرمائی ہے۔ لہٰذا اس طرح کے قول سے پہلو تہی کرنا سزاوار ہے۔

امام ابونصر قشیری نے کتاب المرشد میں کہا ہے کہ ہمارے بیشتر اماموں کا قول ہے کہ کلام اللہ کو محکی نہ بنایا جائے گا اور یہ بھی نہ کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے حکایت فرمائی ہے اس واسطے کہ حکایت شے کی مثل لانے کا نام ہے اور اللہ پاک کی

کلام مطلقاً بے مثل ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تساہل سے کام لے کر لفظ حکایت کو ''اِخبار'' (خبر دینے) کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اور اکثر مفسرین کے کلام میں بعض حروف پر زائد کا اطلاق بھی واقع ہوتا ہے۔ یعنی وہ کسی کسی حرف کو زائد کہہ دیا کرتے ہیں۔ اور اس کا بیان اعراب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے۔ اور مفسر کو جہاں تک اس سے بن پڑے تکرار کا ادعا کرنے سے بھی پہلو بچانا لازم ہے۔ بعض علماء نے بیان کیا ہے جو چیز قولہ تعالیٰ "لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ" اور صَلَوٰتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ" اور اسی کے مشابہ کلاموں میں مترادفین (دو مترادف کلموں) کے عطف میں تکرار کے توا ہم کو دفع کرتی ہے وہ یہ اعتقاد ہے کہ دو مترادف کلموں کا مجموعہ ایک ایسے معنی کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے جو کہ اُن دونوں کلموں میں سے ایک کلمہ کے منفرد آنے کے وقت ہرگز نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ ترکیب ایک زائد معنی کو حادث (پیدا) کرتی ہے اور جس صورت میں کہ حروف کی زیادتی معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے تو اسی طرح الفاظ کی کثرت بھی کثرت معنی کے لئے مفید ہوگی۔

زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے اُس نظم کلام کی مراعاۃ بھی مفسر کا نصب العین رہنا ضروری ہے جس کے لئے کلام کا سیاق ہوا ہے اگرچہ اُس کی رعایت میں کلام اپنے لغوی اصل کے مخالف ہو جائے اور اس کا سبب تجوز (کلام کے مجازی معنی میں مستعمل ہونے) کا ثبوت ہے۔ اور اسی زرکشی نے دوسری جگہ میں کہا ہے ''جن الفاظ میں ترادف کا گمان کیا جاتا ہے اُن کے بارہ میں مفسر پر لازم ہے کہ وہ مجازی استعمالات کی مراعات کرے اور جہاں تک بن پڑے ترادف نہ ہونے ہی پر قطع کرے اس واسطے کہ ترکیب کے لئے ایک معنی ایسے ہوا کرتے ہیں جو کہ افراد کے معنی سے جدا ہوتے ہیں اور اسی واسطے اکثر فنِ اصول کے عالموں نے حالت ترکیب میں دو مترادف لفظوں میں سے ایک لفظ کا دوسرے لفظ کے موقع پر واقع ہونا ممنوع مانا ہے۔ حالانکہ انہی لوگوں نے اس بات کو حالت افراد میں جائز قرار دیا ہے''۔

ابوحیان مفسر لوگ اکثر اوقات اپنی تفسیروں کو اعراب کا ذکر کرتے ہوئے علم نحو کی علتوں سے۔ اور مسائل اصول فقہ' مسائل فقہ' اور اصولِ علم دین کی دلیلوں سے بھی بھر دیا کرتے ہیں حالانکہ یہ تمام باتیں ان علوم کی تالیف میں مقرر رہیں۔ اور ان کو علم تفسیر میں بغیر ان پر استدلال کیے ہوئے صرف یونہی مسلم اخذ کر لیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اُن مفسرین نے بہت سے اس قسم کے اسباب نزول اور فضیلت قرآن کی حدیثیں بھی بیان کر دی ہیں جو صحیح نہیں۔ پھر غیر مناسب حکایتوں اور یہودیوں کی تواریخ کو بھی قرآن کی تفسیر میں درج کر دیا ہے حالانکہ علم تفسیر میں ان باتوں کا ذکر مناسب نہ تھا۔

فائدہ ابن ابی جمرۃ نے علی رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے ''اگر میں یہ چاہوں کہ ستر اونٹوں کو محض اُم القرآن کی تفسیر سے بار کر دوں تو بے شک ایسا کر سکتا ہوں''۔ اور اس امر کا بیان یہ ہے کہ جس وقت "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" کہا جاتا ہے تو یہ قول اتنی باتوں کی تشریح کا محتاج ہوتا ہے۔ "حَمْد" کے معنوں کا بیان۔ اور اُن چیزوں کا بیان جن کے ساتھ اسم جلیل یعنی ''اللہ'' کا تعلق ہے اور اُس کے لائق مرتبہ تنزیہ کا بیان۔ پھر اس کے بعد عالم کے بیان کی ضرورت ہے اور یہ حاجت ہے کہ اس کے تمام انواع اور اعداد کے اعتبار پر اُس کی کیفیت کا ذکر ہو۔ اور عالم کی تعداد ایک ہزار سے ہے چار سو عالم خشکی میں اور چھ سو عالم تری دریا میں۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ". ان سب مذکورہ بالا باتوں کے بیان کا محتاج ہوتا ہے پھر جب کہ "اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" کہا تو حاجت ہوئی کہ دونوں جلیل (بزرگ) اسموں اور اُن کے لائق جمال جلال کا بیان کیا جائے یہ بتایا جائے کہ ان دونوں اسموں کے معنی کیا ہیں اور اسی ضمن میں باری تعالیٰ کے تمام اسماء

صفات کو بھی شرح و بسط کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ اور پھر یہ حاجت پیش آئے گی کہ اس موضع کو صرف انہی دونوں اسموں کے ساتھ خاص کرنے کی حکمت کا بیان ہو اور اُن کے علاوہ دوسرے اسماء کے ترک کر دینے کی وجہ ذکر کی جائے۔ زاں بعد حسب "مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ" کہا تو ضرورت ہوئی کہ روزِ قیامت اور اُس میں جو مواطن اور احوال ہیں اُس کا بھی بیان ہو اور اُس کے مستقر کی کیفیت کا ذکر کیا جائے۔ بعدہٗ "اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" کے ساتھ معبود کی جلالت اور عبادت کا بیان ہو۔ اُس کے عبادت کی کیفیت۔ اُس کی صورت اور ہر ایک نوع کے ساتھ عبادت کو ادا کرنے کا ذکر ہو۔ عابد کا بیان اُس کی صفت میں۔ اور استعانت اور اُس کے ادا کرنے اور کیفیت کا تزکرہ ہو۔ پھر جب "اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" تا آخر سورۃ" کہا تو ہدایت کا بیان ضروری ہوا۔ اُس کی ماہیت بتانی لازم آئی۔ صِرَاطَ مُسْتَقِیْمَ اور اس کے اضداد کا ذکر واجب ٹھہرا۔ جن لوگوں پر غضب کیا گیا ہے اور جو گمراہ ہیں اُن کی تشریح اور اُن کی صفتوں کا بیان مع اُن امور کے جو اس نوع کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں لابدی قرار پایا۔ اور جن لوگوں سے خدا تعالیٰ راضی ہوا ہے ان کا اور اُن کی صفتوں اور طریقوں کا بیان بھی واجب ہو گیا۔ غرضیکہ ان وجوہ کے اعتبار پر علی رضی اللہ عنہ نے جو کچھ کہا ہے وہ اسی قبیل سے ہوگا۔

نوع اُناسی

غرائب تفسیر

محمود بن حمزہ الکرمانی نے اس نوع میں دو جلدوں کی ایک کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ہے العجائب والغرائب مؤلف مذکر نے اس کتاب میں ایسے اقوال بھی درج کر دیئے ہیں جو کہ آیات کے معانی کے بیان میں اس طرح کے منکر طریقہ پر ذکر کیے گئے ہیں کہ ان پر اعتماد کرنا حلال نہیں ٹھہرتا۔ اور غالباً مولف نے اُن کو اس خیال سے ذکر کیا ہے تا کہ لوگ اُن اقوال سے محترز رہیں۔

چنانچہ اس قسم کے اقوال سے ایک اُس شخص کا قول ہے جس نے قولہ تعالیٰ: "حٰمٓ عٓسٓقٓ" کے بارہ میں کہا ہے کہ "ح" سے علی رضی اللہ عنہ اور معاویہ رضی اللہ عنہ کی جنگ مراد ہے "میم" مراد مروانی حکومت "عین" سے عباسی حکومت۔ "سین" سے سفیانی حکومت اور "قاف" سے قدوہ مہدی مراد ہے۔ اس قول کو ابو مسلم نے حکایت کیا ہے اور اس کے بعد اُس نے کہا ہے کہ یہ قول نقل کرنے سے میں نے جو ارادہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ لوگوں کو معلوم ہو سکے کہ جو لوگ علم کا دعویٰ کیا کرتے ہیں ان میں بھی احمقوں کا وجود ہے۔ اور اسی قبیل سے اس شخص کا قول ہے جس نے "الٓمٓ" کے معنی یوں بیان کئے گئے ہیں "الف" سے مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے الفت رکھنے کی وجہ سے اُن کو نبی بنا کر بھیجا۔ "لام" سے یہ مراد ہے کہ دانستہ نادان بننے والوں نے اُن کو برا بھلا کہا اور اُن کی رسالت سے انکار کیا۔ اور میم سے یہ مراد ہے کہ جاہل اور منکر لوگوں کو برسام کا مرض ہو گیا ہے۔

تیسری مثال اس قسم کے اقوال کی کسی قائل کا یہ قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ یّٰاُولِی

الْاَلْبَابْ" میں قصاص کے معنی ہیں۔قرآن کے قصص اور اُن سے یہ معنی چسپاں کرنے کے لئے ابی الجوزاء کی قرأت سے استدلال کیا ہے جو کہ "وَلَكُمْ فِي الْقَصَصِ" پڑھتا ہے۔اور یہ ایک بعید بات ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اس قرأۃ نے مشہور قرأت کے معنی سے علاوہ ایک دوسرے معنی کا فائدہ دیا ہے اور یہ بات منجملہ وجوہ اعجاز قرآن کے ہے جیسا کہ میں نے اسرار التنزیل میں اس کو بیان بھی کر دیا ہے۔

چوتھا قول اسی وضع کا وہ ہے جس کو ابن فورکؒ نے قولہ تعالیٰ "وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ" کے متعلق اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کا ایک دوست تھا۔اور ابراہیم علیہ السلام نے اُسی کی توصیف یوں کی ہے کہ گویا وہ اُن کا قلب ہے۔یعنی اس کا مفہوم یہ ہے تا کہ میرا یہ دوست اپنی آنکھوں سے احیائے موتے کا حال مشاہدہ کر کے تسکین حاصل کرے"۔الکرمانی نے کہا ہے کہ یہ قول نہایت بعید از عقل اور راستی سے بے حد دور ہے۔اور اسی قسم کے اقوال میں سے کسی شخص کا قول تعالیٰ "رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ" کے بارہ میں یہ کہنا ہے کہ وہ نا قابل برداشت بارِ محبت اور عشق ہے اور اس قول کو الکواشی نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔اور منجملہ ایسے ہی اقوال کے (معاذ اللہ) کسی شخص کا قولہ تعالیٰ "وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ اِذَا وَقَبَ" میں یہ کہنا ہے کہ اس سے مراد ذکر ہے جب کہ وہ سیدھا ہو جائے۔اور ایسے ہی اقوال میں سے ابی معاذ نحویؒ کا قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْ جَعَلَ لَكُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا فَاِذَا اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ" کے بارہ میں یہ کہنا ہے کہ شجر الاخضر سے ابراہیم علیہ السلام۔نارا بمعنی نورا سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور فَاِذَا اَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ سے یہ مراد ہے کہ تم اُن سے دین کو حاصل کرتے ہو۔

نوع اسّی

طبقاتِ مفسرین

صحابہؓ کے گروہ میں سے دس صاحب مفسر مشہور ہوئے ہیں۔چار خلفاء ابن مسعود، ابن عباس، اُبی بن کعب، زید بن ثابت ابوموسیٰ الاشعری اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم۔خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سب سے روایتیں تفسیر قرآن کے متعلق علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے وارد ہوئی ہیں۔اور باقی تینوں خلفاء رضی اللہ عنہم سے بہت ہی کم روایتیں اس بارہ مین وارد ہوئی ہیں اور اُن سے بہت قلیل روایتیں آنے کا سبب یہ تھا کہ انہوں نے بہت پہلے وفات پائی اور یہی سبب ابی بکر رضی اللہ عنہ سے روایت حدیث کی قلت کا بھی ہے۔اور مجھ کو تفسیر قرآن کے بارہ میں ابی بکرؓ کے بہت ہی کم آثار (اقوال) حفظ ہیں جو تعداد میں قریب قریب دس سے بھی آگے نہ بڑھتے ہوں گے۔اور علی رضی اللہ عنہ سے بکثرت آثار تفسیر کے بارہ میں مروی ہیں۔

معمر نے وہب بن عبداللہ سےؒ اور وہب نے ابی الطفیلؒ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا میں نے علی رضی اللہ عنہ کو خطبہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے وہ کہہ رہے تھے کہ تم لوگ مجھ سے سوال کرو۔کیونکہ واللہ تم جس بات کو دریافت کرو گے میں تم

کو اُس کی خبر دوں گا۔ اور مجھ سے کتاب اللہ کی نسبت پوچھو اس لئے کہ واللہ کوئی آیت ایسی نہیں جس کی بابت مجھ کو یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ رات میں اُتری ہے یا دن میں اور ہموار میدان میں نازل ہوئی ہے یا پہاڑ میں۔ اور ابونعیمؒ نے کتاب الحلیہ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''بے شک قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے پس ان میں سے کوئی حرف ایسا نہیں جس کا کہ ایک ظاہر اور ایک باطن نہ ہو اور بلاشبہ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے پاس اُس کے ظاہر اور باطن دونوں ہیں''۔

اسی راوی نے ابی بکر بن عیاشؒ کے طریق پر نصیر بن سلیمان بن الاحمسی سے بواسطہ اُس کے باپ سلیمان کے اور سلیمان نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا واللہ کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کی نسبت میں نے یہ نہ معلوم کر لیا ہو کہ وہ کس بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ تحقیق میرے پروردگار نے مجھ کو ایک نہایت دانا دل اور بہت سوال کرنے والی زبان عطا فرمائی ہے۔

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بہ نسبت علی رضی اللہ عنہ کے بھی زائد روایتیں وارد ہوئی ہیں۔ ابن جریرؒ نے اُن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے سوا کوئی معبود قابل پرستش کے نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ میں جانتا ہوں کہ وہ کن لوگوں کے بارہ میں اتری ہے اور کہاں اتری ہے۔ اور اگر میں کسی ایسے شخص کا مکان (جگہ) جانتا ہوتا جو کہ کتاب اللہ کا مجھ سے بڑھ کر جاننے والا ہو اور وہاں تک سواریاں پہنچ سکتی ہوں تو ضرور تھا کہ میں اس کے پاس جا پہنچتا۔

ابونعیم نے ابی البختریؒ کے واسطہ سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا کہ لوگوں نے علی رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا ''آپ ہم سے ابن مسعودؓ کی نسبت کچھ بیان فرمائیے؟ تو علی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ''اُس نے قرآن کو جان لیا ہے پھر وہ منتہی ہو گیا اور اتنا ہی علم اس کے لئے کافی ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ تو ترجمان القرآن ہیں اور وہ شخص ہیں جن کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا کی کہ ''بارالٰہا! تو اس کو دین میں فقیہ (سمجھ رکھنے والا) بنا اور اُس کو تاویل کا علم عطا فرما اور انہی کے لئے یہ بھی دعا فرمائی کہ اے اللہ! تو اس کو حکمت عطا کر اور ایک روایت میں آیا ہے کہ ''بارالٰہا تو اس کو حکمت کا علم مرحمت کر (یا سکھا)۔

نعیمؒ نے الحلیہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے حق میں دعا فرمائی اور کہا کہ ''یا اللہ! تو اس میں (اس کے علم) میں برکت ڈال اور اس سے (علم کو) پھیلا''۔

اسی راوی نے عبدالمومن بن خالد کے طریق پر عبداللہ بن بریدہؓ کے واسطہ سے ابن عباسؓ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اُس حالت میں پہنچا جب کہ آپ کی خدمت میں جبریل علیہ السلام موجود تھے پس جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ''یہ شخص اس امت کا حبر (زبردست عالم دین) ہونے والا ہے۔ لہٰذا آپ اس کی نسبت نیک وصیت فرمائیں۔

پھر اسی راوی نے عبداللہ بن حراشؒ کے طریق پر بواسطہ عوام بن حوشب مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ابن

عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک ترجمان القرآن تو ہی ہے۔ اور بیہقی نے الدلائل میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''بے شک ترجمان القرآن عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور ابونعیم نے مجاہد سے روایت کی ہے اُس نے کہا ''ابن عباس اپنے کثرتِ علم کے سبب سے بحر (دریا) کے نام سے موسوم ہوتے تھے۔ اور اسی راوی نے ابن الحنفیہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''ابن عباس رضی اللہ عنہ اس امت کے حبر تھے''۔ اور حسن روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''ابن عباسؓ کی فہم قرآن کے بارہ میں وہ منزلت تھی کہ عمر رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے یہ ہے تمہارا پختہ عمر نوجوان بے شک اس کی زبان بے حد سوال کرنے والی اور اُس کا قلب اعلیٰ درجہ کا دانش پژدہ ہے۔

عبداللہ بن دینارؒ کے طریق پر ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن کے پاس ایک شخص آیا اُس نے ان سے سوال کیا ''قولہ تعالیٰ ''اِنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ کَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا'' کے کیا معنی ہیں؟ ابن عمرؓ نے سائل سے کہا تم ابن عباسؓ کے پاس جا کر پہلے اس کی نسبت دریافت کر آؤ تو پھر میرے پاس آنا۔ اُس شخص نے جا کر ابن عباسؓ سے وہی سوال کیا تو انہوں نے کہا ''آسمان بستہ تھے اور وہ مینہ نہیں برساتے تھے اور زمین بستہ تھی وہ روئیدگیاں نہیں اُگاتی تھی۔ پس اللہ پاک نے آسمانوں کو بارش کے اور زمین کو روئیدگی کے ساتھ کشادہ کیا۔ یہ جواب سن کر وہ سائل ابن عمر رضی اللہ عنہ کے پاس واپس گیا اور ان کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کا وہ قول سنا دیا۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بیان سن کر فرمایا ''میں کہا کرتا تھا کہ مجھے ابن عباسؓ کی تفسیر قرآن پر جرأت کر بیٹھنے پر سخت تعجب آتا ہے مگر اب مجھ کو معلوم ہو گیا کہ بے شک اُن کو من جانب اللہ ایک علم دیا گیا ہے''۔

بخاری نے سعید بن جبیرؒ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''عمر رضی اللہ عنہ مجھ کو اپنی خدمت میں شیوخ بدر کے ساتھ داخلہ دیا کرتے اور اُن کے ساتھ بٹھاتے تھے اس وجہ سے اُن میں سے کسی کے دل میں اس بات کا خیال آیا اور اُس نے کہا ''یہ لڑکا ہمارے ساتھ کیوں داخل کیا جاتا ہے حالانکہ اس کی ہمسری تو ہمارے بیٹے کر سکتے ہیں؟ عمر رضی اللہ عنہ نے یہ اعتراض سن کر فرمایا ''یہ لڑکا اُن لوگوں میں سے ہے جن سے تم نے تعلیم پائی ہے''۔ چنانچہ اس کے بعد عمر رضی اللہ عنہ نے ایک دن شیوخ بدر کو طلب کیا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کو بھی انہی کے ساتھ بٹھایا۔ ابن عباس کہتے ہیں میں سمجھ گیا کہ عمر رضی اللہ عنہ نے آج مجھ کو ان لوگوں کے ساتھ محض اس لئے طلب کیا ہے تا کہ اُن کو کچھ تماشا دکھا دیں''۔ چنانچہ عمر رضی اللہ عنہ نے شیوخ بدر کو مخاطب بنا کر دریافت کیا۔ تم لوگ اللہ پاک کے ارشاد ''اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ'' کے بارہ میں کیا کہتے ہو؟ بعض شیوخ نے اس کے جواب میں کہا ''ہمیں اس وقت خدا تعالیٰ کی حمد کرنے اور اُس سے مغفرت چاہنے کا حکم دیا گیا ہے جب کہ ہم کو نصرت عطا ہو اور ہمیں فتوحات ہاتھ آئیں۔ اور بعض شیوخ بالکل ساکت ہی رہے انہوں نے کوئی بات نہیں کہی۔ عمر رضی اللہ عنہ نے اُن کا جواب سن کر میری طرف توجہ منعطف کی اور کہا ''کیوں ابن عباس رضی اللہ عنہ! کیا تم بھی ایسا ہی کہتے ہو؟'' میں نے کہا نہیں۔ عمر رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا ''پھر تم کیا کہتے ہو؟'' میں نے کہا ''وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت ہے جس کی خبر اللہ پاک نے آپؐ کو دی تھی اور فرمایا کہ ''جس وقت خدا کی مدد اور فتح آئے تو یہ بات تمہارے دنیا سے سفر کرنے کی علامت ہے اُس وقت تم اپنے

پروردگار کی حمد کے ساتھ تسبیح خوانی کرنا اور اس سے مغفرت چاہنا کیونکہ درحقیقت اللہ پاک بڑا توبہ کا قبول کرنے والا ہے''۔ میرا یہ جواب سن کر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا'' مجھ کو اس سورت کے بارہ میں یہی بات معلوم ہے جو تم کہتے ہو''۔

نیز بخاری ہی نے ابی ملیکہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا'' ایک دن عمر بن الخطاب نے اصحاب نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے دریافت کیا۔ تمہارے خیال میں یہ آیت کس کے بارہ میں نازل ہوئی "اَیَوَدُّ اَحَدُکُمْ اَنْ تَکُوْنَ لَهٗ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِیْلٍ وَّاَعْنَابٍ" صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا'' اللہ ہی خوب جانتا ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ اس جواب کو سن کر خفا ہوئے اور انہوں نے جھنجھلا کر کہا'' صاف کہو کہ ہم جانتے ہیں۔ یا نہیں جانتے''۔ اس بات کو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا'' میرے دل میں اس کی بابت کچھ آیا ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا'' ابن اخی! تم کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ بناؤ''۔ ابن عباسؓ نے کہا یہ ایک عمل کی مثال دی گئی ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ' کس عمل کی؟ ابن عباس یہ ایک ایسے متمول شخص کی مثال ہے جو طاعت ایزدی پر عمل کرتا ہے مگر بعد میں شیطان کے ورغلانے سے وہ اس قدر گناہوں میں مبتلا ہو گیا کہ اُس نے اپنے نیک اعمال کو برائیوں میں ڈبو دیا''۔

ابونعیم نے محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا'' عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے مہاجرین رضی اللہ عنہم کے ایک گروہ میں بیٹھ کر باہم لیلۃ القدر کا ذکر چھیڑا اور ہر شخص نے جو کچھ اس بارہ میں اُسے معلوم تھا وہ بیان کر دیا۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے مجھ سے کہا'' ابن عباس رضی اللہ عنہ! تم کیوں چپ ہو اور کچھ نہیں کہتے تم اپنی کم سنی کا خیال نہ کرو اور کہنا ہو ضرور کہو۔ میں نے یہ اشارہ پا کر کہا'' امیر المؤمنین! اللہ پاک طاق ہے اور وہ طاق عدد کو محبوب رکھتا ہے۔ اُس نے دنیا کے دنوں کو سات کی تعداد پر دائر بنایا ہے۔ انسان کی خلقت سات (ادوار) میں کی ہے۔ ہماری روزیوں کو سات (تغیرات) سے پیدا فرمایا ہے۔ ہمارے سروں پر سات آسمانوں کو پیدا کیا ہے اور ہمارے قدموں کے تلے سات طبق زمین کے پیدا فرمائے ہیں۔ سات ہی مثانی (آیتیں) عطا کی ہیں۔ اپنی کتاب کریم میں سات قرابت مندوں سے نکاح کرنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ اپنی کتاب ہی میں میراث کو سات وارثوں پر تقسیم فرمایا ہے۔ ہم لوگ سجدہ کرنے کی حالت میں اپنے بدن کے سات ہی حصوں کو زمین پر گرایا کرتے ہیں۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ کے سات ہی طواف فرمائے۔ صفا اور مروہ کے مابین سات ہی بار دوڑے۔ اور شیطان کو سات ہی سات کنکریاں ماریں۔ لہٰذا میرا خیال جاتا ہے کہ لیلۃ القدر بھی ماہِ رمضان کی پچھلی دس راتوں میں سے سات طاق راتوں ہی میں ہوگی''۔ عمر رضی اللہ عنہ یہ بات سن کر متعجب ہوئے اور اُنہوں نے کہا۔ اس بارہ میں بجز اس کم سن لڑکے کے جس کو ابھی جوانی کے زمانہ میں بھی قدم رکھنا نصیب نہیں ہوا ہے اور کسی نے میری موافقت نہیں کی ہے''، یعنی بس ایک ہی میرا ہم خیال ہے۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مخاطب ہو کر فرمایا'' کیوں صاحبو! اس مطلب کو میرے سامنے اس طرح کون ادا کرے گا جس طرح پر کہ ابن عباسؓ نے ادا کیا ہے؟

تفسیر قرآن کے بارہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس قدر کثیر روایتیں آئی ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا اور اُن سے تفسیر کے متعلق کئی کئی روایتیں آئی ہیں اور اُن کے اقوال کو مختلف طریقوں سے نقل کیا گیا ہے۔ چنانچہ تمام ایسے طریقوں میں اُن سے علی بن ابی طلحۃ الہاشمی کا طریق روایت نہایت اعلیٰ درجہ کا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے کہا ہے'' مصر میں فن تفسیر کا

ایک صحیفہ ہے جس کو علی ابن ابی طلحہؒ نے روایت کیا ہے اگر کوئی شخص اس کے طلب کا ارادہ کر کے مصر کی طرف جائے تو یہ کچھ بہت (بڑی بات) نہیں''۔ابو جعفر نحاس نے اپنی کتاب ناسخ میں اس قول کو مسند بنایا ہے۔ابن حجرؒ نے کہا ہے ''اور یہ نسخہ ابی صالح لیثؒ کے کاتب کے پاس تھا اُس کو معاویۃ بن صالح بواسطہ علی بن ابی طلحہؒ کے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا تھا اور وہ بخاریؒ کے پاس ابی صالح کے واسطہ سے آیا ہے۔ بخاری نے اپنی صحیح میں اُن باتوں کے متعلق جن کی تعلیق وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کرتا ہے زیادہ تر اُسی نسخہ پر اعتماد کیا ہے اور اُسی صحیفہ (نسخہ) سے ابن جریر۔ابن ابی حاتم اور ابن المنذر نے بھی بہت سی روایتیں اپنے اور ابی صالح کے مابین چند واسطوں کے ساتھ بیان کی ہیں۔اور ایک گروہ نے کہا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس سے تفسیر کی روایت ہی نہیں سنی ہے البتہ اُس نے مجاہد یا سعید بن جبیر سے تفسیر کو ضرور اخذ کیا ہے۔ابن حجر کا قول ہے واسطہ معلوم ہو جانے اور یہ بھی جان لینے کے بعد کہ راوی معتبر اور قابل اعتماد ہے اُس روایت کے مان لینے میں کوئی خرابی نہیں لازم آتی۔

خلیلیؒ نے کتاب الارشاد میں کہا ہے کہ اندلس کے قاضی معاویۃ بن صالح نے علی بن ابی طلحہؒ کے واسطہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جو تفسیر بیان کی ہے اس کو تمام بڑے بڑے علماء نے بواسطہ ابی صالحؒ کاتب لیث کے معاویہؒ سے روایت کی ہے اور حفاظِ حدیث نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت حدیث کی سماعت ہی نہیں کی ہے''۔

خلیلیؒ کہتا ہے ''اور یہ طویل تفسیریں جن کو لوگوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف مسند کیا ہے ناپسندیدہ ہے۔اور اس کے راوی نامعلوم لوگ ہیں جیسے کہ جویبرؒ کی روایت دربارۂ تفسیر بواسطہ ضحاک۔ابن عباسؓ سے۔اور ابن جریج سے تفسیر کی روایت کرنے والی ایک جماعت پائی جاتی ہے جن میں سب سے لمبی چوڑی (بکثرت) روایتیں بکر بن سہل دمیاطی نے کی ہیں اور بکر بن سہل مذکور بواسطہ عبدالغنی بن سعید۔عن موسیٰ بن محمد ابن جریج سے روایت کی ہے اور اس ایت کی (درستی) میں ایک (قسم کا) نظر (یعنی تامل) ہے۔اور محمد بن ثور نے ابن جریج سے قریب تین بڑے اجزائے تفسیر کی روایتیں کی ہیں اور اس کو ابن حجر نے صحیح قرار دیا ہے۔پھر حجاج بن محمدؒ نے بھی قریب ایک جز کے ابن جریجؒ سے تفسیر کی روایتیں کی ہیں اور یہ سب روایتیں صحیح اور متفقہ علیہ ہیں۔اور شبل بن عباد مکی نے ابی نجیح سے بواسطہ مجاہد۔ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جو تفسیر روایت کی ہے وہ قریب بصحت ہے۔اور عطاء بن دینار کی تفسیر لکھی جاتی اور اس کے ساتھ حجت لائی جاتی ہے۔ابی روق کی تفسیر ایک جزء کے قریب قریب ہے اُس کو بھی علماء نے صحیح بتایا ہے اور اسماعیل السدیؒ کی تفسیر ایسی ہے جس کو وہ کئی سندوں کے ساتھ ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ تک پہنچاتا ہے۔اور السدی سے ثوریؒ اور شعبۃ کے مانند اماموں نے تفسیر کی روایت فرمائی ہے۔مگر وہ تفسیر جس کو السدی نے جمع کیا ہے اُس کی روایت اسباط بن نصر نے کی ہے اور گو اسباطؓ وہ شخص ہے جس پر فنِ رجال کے علماء نے اتفاق نہیں کیا ہے (یعنی اس کی ثقاہت پر) تاہم السدی کی تفسیر امثل التفاسیر ہے۔اور ابن جریج نے صحت کا کچھ خیال نہیں کیا ہے بلکہ اُس نے صحیح اور سقیم ہر قسم کی تفسیروں کو جو ہر ایک آیت کے بارہ میں آئی ہیں ذکر کر دیا ہے۔اور مقاتل بن سلیمان کی تفسیر کے بابت اتنا ہی کہا جاتا ہے کہ علماء نے مقاتل کو فی نفسہٖ ضعیف قرار دیا ہے ورنہ یوں تو اُس نے بڑے بڑے تابعی اماموں کو پایا تھا۔اور امام شافعیؒ نے اس بات کی طرف

اشارہ کیا ہے کہ مقاتل کی تفسیر صالح ہے۔انتہی کلام الارشاد۔

السدی کی وہ تفسیر جس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اس سے ابن جریر بہت کچھ روایتیں السدی کے طریق پر بواسطہ ابی مالک اور ابی صالح کے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور بواسطہ مرۃ' ابن مسعود سے اور ایسے ہی چند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی وارد کرتا ہے۔اور ابن ابی حاتم نے اُس تفسیر سے کوئی روایت وارد نہیں کی ہے اس واسطے کہ ابن ابی حاتم سے جو صحیح ترین نقل وارد ہوئی ہے اُسی کو روایت کرنے کا التزام رکھا ہے۔اور حاکم اپنے مسند میں اُس تفسیر سے کئی اقوال وارد کرتا اور اُس کو صحیح قرار دیتا ہے مگر صرف ایک طریق سے یعنی مرۃ کے طریق روایت سے جو اُس نے ابن مسعود اور چند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم تک مسند کر کے بیان کیا ہے۔اور طریق اول یعنی ابی مالک اور ابی صالح کے طریق روایت کو اُس نے بھی نہیں لیا ہے۔

ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ اسناد جس کے ذریعہ سے السدی روایت کرتا ہے اس میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جن میں غرابت پائی جاتی ہے۔اور ابن عباس سے تفسیر کو روایت کرنے کا سب سے اعلیٰ اور اچھا ہوا طریقہ قیس کا طریق روایت ہے بواسطہ عطاء بن السائب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس اور یہ طریق شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔چنانچہ فریابی اور حاکم نے اپنے مستدرک میں اکثر روایتیں اسی طریق سے کی ہیں اور منجملہ ایسے ہی اچھے طریقوں کے جو ابن عباسؓ کی تفسیر روایت کرنے کے بارہ میں پائے جاتے ہیں' ایک طریق ابن اسحاق کا بھی ہے۔ابن اسحاق' محمد بن ابی محمد۔مولیٰ آل زید بن ثابت کے واسطہ سے بتوسط عکرمہؓ یا سعید بن جبیر کے ابن عباسؓ کی تفسیر روایت کرتا ہے۔یونہی تردید کے ساتھ یعنی عن عکرمۃ او سعید بن جبیر اور یہ ایک جید طریق ہے اور اس کے اسناد حسن ہیں اس طریق سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سی باتیں روایت کی ہیں۔اور طبرانی کی معجم کبیر میں بھی اس طریق سے بہت سی چیزیں مروی ہوئی ہیں۔

اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کی روایت کے طریقوں میں سب سے بڑھ کر بودا اور خراب طریق کلبی کا ہے جس کو وہ بواسطہ ابی صالح' ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے پھر اگر کلبی کے اس طریقہ سے محمد بن مروان السدی الصغیر کی روایت بھی شامل کر دی جائے تو یہ طریق کذب کا سلسلہ ہو جاتا ہے۔اور کلبی کے طریق سے ثعلبی اور واحدیؒ نے بہت سی روایتیں کی ہیں۔لیکن ابن عدی نے کتاب الکامل میں بیان کیا ہے کہ کلبی کی کچھ حدیثیں اچھی اور خاص بھی ابی صالح کے واسطہ سے مروی پائی جاتی ہیں اور کلبی مشہور مفسر ہے اُس کی تفسیر سے زیادہ اور پُر از تفصیل تفسیر کسی دوسرے مفسر کی نہیں پائی جاتی اور مقاتل بن سلیمانؒ کا نمبر اس کے بعد ہے۔مگر اسی کے ساتھ کلبی کو مقاتل پر فضیلت دی جاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مقاتل ردی مذہب کا پیرو تھا۔

ابن عباسؓ سے ضحاک بن مزاحم کا طریق روایت منقطع ہے اس لئے کہ ضحاک ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ملا نہیں پھر اگر اس کے ساتھ بشر بن عمارۃ کی روایت بواسطہ ابی روق' ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی منضم کی جائے تو وہ ضعیف ہو گی جس کی وجہ بشر کا ضعف ہے۔اور اس نسخہ سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں۔اور اگر کوئی تفسیر جویبر کی روایت ضحاک سے ہو تو وہ نہایت سخت ضعیف ہے اس لئے کہ جویبر بہت زیادہ کمزور اور متروک راوی ہے اور ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں میں سے کسی نے بھی اس طریق سے کوئی چیز روایت نہیں کی ہے۔ہاں ابن مردویہ اور ابو الشیخ

ابن حبان نے اس طریق کی روایت کی ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے عوفی کا طریق روایت ایسا ہے کہ اُس سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سی روایتیں کی ہیں۔ اور عوفی ضعیف ہے واہی (بودا) نہیں ہے بلکہ بعض اوقات ترمذی نے اُس کو حسن کہا ہے۔

میں نے ابی عبداللہ محمد بن احمد بن شاکر القطان کی مصنفہ کتاب فضائل امام الشافعیؒ میں دیکھا ہے کہ اُس نے امام ممدوح کی سند کے ساتھ ابن عبدالحکم کے طریق سے یہ روایت کی ہے ابن عبدالحکم نے کہا ''میں نے شافعیؒ کو یہ کہتے سنا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کے متعلق بجز ایک سو حدیثوں کے قریب احادیث اور زوائد روایتیں ثابت نہیں ہوئی ہیں۔

اور اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت تفسیر کا ایک بڑا نسخہ (کتاب) ہے جس کو ابوجعفر رازیؒ بواسطہ ربیع بن انس عن ابی العالیہ۔ خود اُبی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے اور یہ اسناد صحیح ہیں۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے اُس نسخہ سے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں اور ایسے ہی حاکم نے اپنے مستدرک میں اور احمد نے اپنے مسند میں بھی اُس نسخہ کی روایتیں درج کی ہیں۔

اور مذکورہ بالا اصحاب یعنی ابن مسعودؓ' ابن عباسؓ اور اُبی بن کعب رضی اللہ عنہم کے سوا اور بھی صحابہؓ کی ایک جماعت سے تھوڑی بہت روایتیں تفسیر کی وارد ہوئی ہیں مثلاً انس۔ ابی ہریرۃؓ ابن عمرؓ جابرؓ اور ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم سے اور عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ سے تفسیر کے بابت ایسی چیزیں وارد ہوئی ہیں جو کہ قصص اور فتنوں کی خبر دہی اور اخبار آخرت سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ باتیں جو اُن امور کے ساتھ بہت زیادہ مشابہ ہیں جن کو اہل کتاب سے نقل کیا جاتا ہے۔ مثلاً وہ روایت جو کہ اسی راوی سے قولہ تعالیٰ ''فِیۡ ظُلَلٍ مِنَ الۡغَمَامِ'' کے بارہ میں وارد ہوئی ہے۔ اور ہماری وہ کتاب جس کی طرف ہم اشارہ کر آئے ہیں وہ اُن تمام روایتوں کی جامع ہے جو کہ اس بارہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہوئی ہیں۔

طبقہ تابعین ابن تیمیہ کا بیان ہے ''تفسیر کے سب سے بڑھے ہوئے عالم مکہ کے لوگ ہیں اس واسطے کہ وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے رفقاء ہیں۔ جیسے مجاہد' عطاء بن ابی رباح' عکرمہ۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مولیٰ (غلام آزاد کردہ) سعید بن جبیرؒ اور طاؤسؒ وغیرہ۔ اور ایسے ہی کوفہ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب اور اہل مدینہ کی بھی تفسیر کے بارہ میں اعلیٰ معلومات مُسلم ہیں مثلاً زید بن اسلم جس سے کہ اُس کے بیٹے عبدالرحمٰن بن زید اور مالکؒ بن انس نے تفسیر کو اخذ کیا ہے''۔ پس ان لوگوں میں سے فن تفسیر کے مرد میدان مجاہد ہیں۔ فضل بن میمون کا قول ہے ''میں نے مجاہد کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ انہوں نے کہا میں نے تیس مرتبہ قرآن کو ابن عباس رضی اللہ عنہ پر پیش کیا ہے''۔ یعنی اُن کے روبرو اتنی مرتبہ قرآن پڑھا ہے۔ اور نیز اسی راوی سے مروی ہے کہ مجاہد ہی نے کہا ''میں نے قرآن کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کے روبرو تین مرتبہ اس طرح پڑھا کہ اس کی ہر ایک آیت پر ٹھہر کر اُس کی بابت دریافت کیا کرتا تھا کہ وہ کس بارہ میں نازل ہوئی ہے اور کیونکر تھی؟'' اور خصیف نے کہا ہے کہ اُن لوگوں میں سے مجاہد تفسیر کے نہایت اچھے جاننے والے تھے اور ثوریؒ کہتے ہیں ''اگر تم کو مجاہد سے تفسیر کی روایت ملے تو وہ تمہارے لئے بہت کافی ہے''۔ ابن تیمیہ نے کہا ہے اور اسی سبب سے

مجاہد کی تفسیر پر شافعیؒ اور بخاریؒ وغیرہ اہل علم اعتماد کرتے ہیں''۔

میں کہتا ہوں اور فریابی نے اپنی تفسیر میں بیشتر اقوال مجاہد ہی سے وارد کیے ہیں۔ اور فریابی جس قدر اقوال ابن عباس یا کسی دوسرے صحابی اور تابعی کے لایا ہے وہ بہت ہی تھوڑے ہیں۔ اور منجملہ اُن تابعین کے جن کی تفسیر قابل اعتماد ہے سعید بن جبیر بھی ہیں۔ سفیان ثوریؒ نے کہا ہے ''تم تفسیر کو چار شخصوں سے اخذ کرو سعید بن جبیرؒ سے مجاہدؒ سے عکرمہؒ سے اور ضحاک سے۔ اور قتادہؒ نے کہا ہے'' تابعین میں سے چار شخص بہت بڑے عالم ہیں۔ عطاء بن ابی رباح اُن میں مناسک کے بہت بڑے عالم تھے۔ سعید بن جبیرؒ اُن میں تفسیر کے نہایت زبردست عالم تھے۔ عکرمہ اُن میں علم سیر کے اعلیٰ درجہ کے جاننے والے تھے۔ اور حسنؒ ان میں حلال اور حرام کا بہت عمدہ علم رکھتے تھے۔

اور منجملہ اُن لوگوں کے عکرمہؒ ابن عباسؓ کے مولیٰ ہیں۔ شعبی نے کہا ہے ''عکرمہ سے بڑھ کر کتاب اللہ کا عالم کوئی باقی نہیں رہا۔ اور سماک بن حربؒ نے کہا ہے ''میں نے سنا ہے کہ عکرمہ کہتے تھے بے شک میں نے اس چیز کی تفسیر کر دی ہے جو کہ دو لوحوں کے مابین ہے۔ یعنی قرآن (مصحف) حمید کی اور عکرمہؒ ہی نے بیان کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ میرے پیر میں بیڑی ڈال دیتے۔ اور مجھ کو قرآن اور سنن (احادیث) کی تعلیم دیا کرتے تھے''۔ ابن ابی حاتمؒ نے سماک سے روایت کی ہے اُس نے کہا عکرمہ نے فرمایا ''میں قرآن کریم کے بارہ میں جس چیز کو بھی تم سے بیان کروں وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے مجھ کو پہنچی ہے''۔ اور تابعین کے مفسر بزرگوں میں سے حسن بصریؒ عطاء بن ابی رباح' عطاء بن ابی سلمۃ الخراسانی' محمد بن کعب القرظیؒ ابوالعالیہ' ضحاک بن مزاحم' عطیۃ العوفی' قتادہ' زید بن اسلم' مرۃ الہمدانی اور ابو مالک ہیں اور ان کے بعد حسب ذیل بزرگواروں کا مرتبہ ہے:

ربیع بن انس اور عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم دوسرے لوگوں میں سے۔ پس یہ لوگ جن کے نام اوپر درج ہوئے قدمائے مفسرین ہیں اور ان کے بیشتر اقوال اس قسم کے ہیں کہ اُنہوں نے اُن اقوال کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے سنا اور پایا ہے۔

پھر اس طبقہ کے بعد ایسی تفسیریں تالیف (مرتب) ہوئیں جو کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین دونوں گروہوں کے اقوال کی جامع ہیں جیسے سفیان بن عینیہ' وکیع بن الجراح' شعبۃ بن الحجاج' یزید بن ہارون' عبدالرزاق' آدم بن ابی ایاس' اسحاق بن راہویہ' روح بن عبادہ' عبد بن حمید' سعید' ابی بکر بن ابی شیبۃ اور بہت سے دوسرے لوگوں کی تفسیریں۔ اور اس گروہ کے بعد ابن جریر الطبریؒ کا نمبر ہے اور اُس کی کتاب تمام تفسیروں میں بزرگ تر اور سب سے معظم ہے۔ پھر ابن ابی حاتم' ابن ماجہ' حاکم' ابن مردویہ' ابوالشیخ ابن حبان اور ابن المنذر مع چند دیگر لوگوں کے ہیں۔ اور ان سب صاحبوں کی تفسیریں صحابہ رضی اللہ عنہم' تابعین اور تبع تابعین ہی کی طرف مسند ہیں اور ان تفسیروں میں اس بات کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے مگر ابن جریر کی تفسیر کہ وہ توجیہ اقوال اور بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے اور اعراب اور استنباط سے بھی بحث کرتا ہے لہٰذا وہ دوسروں پر اس امر کے لحاظ سے فوقیت رکھتا ہے۔

اور اس کے بعد والے زمانوں میں بہت لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تالیف کیں اور اُنہوں نے اسنادوں کو مختصر بنا ڈالا۔ اور اقوال کو پے در پے نقل کیا۔ لہٰذا اُسی وقت سے خرابیاں داخل ہو گئیں اور صحیح قول غیر صحیح اقوال کے ساتھ ملتبس ہو کر رہ

گیا۔ زاں بعد ہر وہ شخص جو نسخ (نقل کتابت) کرتا تھا اور اُس کا کوئی قول ہوتا تو وہ اُسے بھی وارد کر دیتا۔ اور جس شخص کے خیال میں کوئی بات گزرتی وہ اُسی پر اعتماد کر لیا کرتا۔ پھر جو لوگ اُس کے بعد آتے وہ ان باتوں کو اگلے شخص سے یہ گمان کر کے نقل کر لیا کرتے کہ اس قول کی کوئی اصل ہوگی یا ہے۔ اور سلف صالحین یا ایسے لوگوں سے وارد شدہ اقوال کو قید تحریر میں لانے کی طرف کچھ بھی التفات نہیں کرتے تھے جن کی جانب تفسیر کے بارہ میں رجوع کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ میں نے ایسے لوگوں کو دیکھا ہے جنہوں نے قولہ تعالیٰ "غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّيْنَ" کے بارہ میں دس اقوال کے قریب نقل کیے ہیں حالانکہ اس کی تفسیر یہود اور نصاریٰ کے ساتھ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام صحابہ رضی اللہ عنہم تابعین اور تبع تابعین سے وارد ہوئی ہے اور یہ یہاں تک صحیح روایت ہے کہ ابن ابی حاتم نے اس کے بارہ میں کہا ہے "مجھ کو اس تفسیر میں مفسرین کے مابین کسی اختلاف کا علم ہی نہیں"۔

اور بعد ازیں ایسے لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تصنیف کیں جو کہ خاص خاص علوم میں اعلیٰ دستگاہ رکھنے والے تھے۔ پس اُن میں سے ہر ایک مصنف اپنی تصنیف کردہ تفسیر میں صرف اُسی فن پر اقتصار کر لیتا تھا جو کہ اُس پر غالب ہوتا۔ لہٰذا تم دیکھو گے کہ نحوی کو اعراب اور اُس کے بارہ میں محتمل وجہوں کی کثرت سے لانے کے سوا اور علم نحو کے قواعد، مسائل، فروع اور اختلافات بیان کرنے کے علاوہ اور کوئی فکر ہی نہیں ہوئی جیسے کہ زجاج اور واحدی نے کتاب بسیط میں اور ابی حیان نے کتاب البحر والنہر میں کیا ہے۔ اور اخباری (مورخ) کا اس کے سوا اور کوئی شغل نہیں کہ وہ قصوں کی بھر مار کرے اور گزشتہ لوگوں کی خبریں درج کرے عام اس سے کہ وہ قصص اور خبریں صحیح ہوں یا باطل۔ جیسے کہ ثعلبیؒ نے کیا ہے۔ اور فقیہ مفسر قریب قریب تمام علم فقہ کو باب طہارت سے لے کر بیانِ امہات اولاد تفسیر میں بھر دیتا ہے اور بسا اوقات اُن فقہی مسائل کی بحثیں قائم کرنے پر اُتر آتا ہے جن کو آیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اسی کے ساتھ اپنے مخالف لوگوں کی دلیلوں کا جواب بھی دیتا جاتا ہے۔ جس طرح قرطبیؒ نے کیا ہے۔ اور علوم عقلیہ کے عالم خصوصاً امام فخر الدین نے تو اپنی تفسیر کو حکماء اور فلاسفہ کے اقوال اور اُنہی کی مشابہ باتوں سے بھر دیا ہے اور ایک چیز کو بیان کرتے کرتے دوسری چیز میں جا نکلے ہیں جس کی وجہ سے اُن کی تفسیروں کا مطالعہ کرنے والے پر مورد کو مورد کے آیت سے مطابق نہ پانے کے سبب سے سخت حیرت ہو جاتی ہے۔

ابو حیان نے اپنی کتاب البحر میں کہا ہے "امام رازی نے اپنی تفسیر میں بہت سی اس طرح کی زائد اور لمبی چوڑی باتیں جمع کر دی ہیں جن کی علم تفسیر میں کوئی حاجت ہی نہیں پڑتی اور اس لئے بعض علماء نے اُن کی تصنیف (تفسیر) کی نسبت یہ کہا ہے کہ اُس میں اور سب چیزیں ہیں مگر تفسیر نہیں ہے۔ اور بدعتی کا اس کے سوا اور کوئی قصد نہیں ہوتا کہ وہ آیتوں کی تحریف کر کے اُنہیں اپنے فاسد مذہب پر چسپاں بنا لے یوں کہ جہاں اُس کو دور سے بھی کسی پھٹیل شکار کی جھلک نظر پڑی اور اُس نے اس کا شکار کر لیا۔ یا ذرا بھی کسی جگہ قدم ٹیکنے کا سہارا پایا اور جھٹ اُدھر ہی دوڑ گیا۔

بلقینیؒ نے کہا ہے میں نے تفسیر کشاف میں جستجو کرنے سے قولہ تعالیٰ "فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَاُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ" کی تفسیر میں اعتزال کی صاف علامت پائی ہے کیونکہ بھلا جنت میں داخل ہونے سے بڑھ کر اور کیا کامیابی ہو سکتی ہے جس کے ذریعہ سے مفسر نے عدم رویت کی طرف اشارہ کیا ہے اور ملحد کے کفر اور الحاد کا تو کیا پوچھنا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی

آیتوں میں ایسا کفر بکتا ہے کہ توبہ بھلی او رخداوند کریم پر ایسے بہتان باندھتا ہے جن کو اُن سے کبھی فرمایا ہی نہیں جیسے کہ کسی ملحد اور بے دین نے قولہ تعالیٰ "اِنْ هِيَ اِلَّا فِتْنَتُكَ" کے بارہ میں (معاذ اللہ) یہ بکواس کیا ہے کہ بندوں کے لئے اُن کے پروردگار سے بڑھ کر نقصان رساں کوئی نہیں۔ یا موسیٰ سے جن ساحروں کا مقابلہ ہوا تھا اُن کے بارہ میں جو اُس کے زبان سے کفر نکلا ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے۔ اور رافضیوں نے بھی قولہ تعالیٰ "يَاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً" کے بارہ میں کچھ ایسا ہی ہذیان بکا ہے۔ اور ایسے ہی لوگوں پر وہ روایت محمول کی جاتی ہے جس کو ابو یعلیٰ وغیرہ نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک میری اُمت میں ایک گروہ ایسا ہوگا جو قرآن کی قراءت اس طرح کرے گا جیسے کہ سڑی ہوئی اور بیکار کھجوروں کو کھجوروں کے خوشوں سے الگ جھاڑ دیا جاتا ہے اور وہ گروہ قرآن کی تاویل اُس کی اصل تاویل سے جداگانہ کرے گا"۔ پس اگر تم یہ کہو کہ پھر کون سی تفسیر ایسی ہے جس کی جانب تم ہدایت کرتے ہو اور اُس پر اعتماد کرنے کا حکم دیتے ہو؟ تو میں کہوں گا کہ وہ مستند تفسیر امام ابی جعفر بن جریر طبریؒ کی تالیف ہے جس پر تمام قابل اعتبار علماء نے اتفاق رائے کر لیا ہے کہ فن تفسیر میں کوئی کتاب اُس کی مثل ترتیب نہیں پائی ہے۔ نووی نے اپنی کتاب تہذیب میں کہا ہے: "ابن جریر کی کتاب تفسیر میں اس طرح کی ہے کہ کسی نے اُس کی مثل کتاب تصنیف ہی نہیں کی"۔

میں نے بھی ایک ایسی تفسیر تالیف کرنا شروع کی ہے جو تمام ایسے ضروری منقول تفسیروں اور اقوال، استنباطوں، اشاروں، اعرابوں، لغتوں، بلاغت کے نکتوں اور بدیع کی خوبیوں وغیرہ اُمور کی جامع ہے جن کی حاجت فن تفسیر میں پڑتی ہے اور وہ کتاب ایسی ہوگی کہ اُس کے ہوتے ہوئے پھر کسی اور کتاب تفسیر کی حاجت ہی باقی نہ رہ جائے گی میں نے اس تفسیر کا نام مجمع البحرین ومطلع البدرین رکھا ہے اور اُسی کتاب کا اس کتاب اتقان کو مقدمہ بنایا ہے۔ میں خدائے پاک سے سوال کرتا ہوں کہ وہ کتاب مذکور کے مکمل کر سکنے پر میری مدد کرے بحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم وآل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور چونکہ اس وقت میں نے وہ بات ظاہر کر دی جو کہ اس کتاب کی تالیف سے میرا خاص ارادہ ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اب اس کا خاتمہ اُن روایتوں کے تمام وکمال بیان کر دینے کے ساتھ کروں جو کہ اسباب نزول کے علاوہ محض تفسیر کے متعلق وارد ہوئی ہیں اور اُن کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ہونے کی تصریح بھی کر دی گئی ہے تاکہ ناظرین اُن سے استفادہ کر سکیں کیونکہ وہ روایتیں واقعی ضروری اور اہم چیزیں ہیں۔

الفاتحۃ: احمدؒ نے اور ترمذیؒ نے حسن قرار دے کر۔ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں عدی بن حاتمؓ سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک اَلْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ یہودی لوگ ہیں اور اَلضَّالِّيْنَ نصاریٰ ہیں۔ اور ابن مردویہ نے بواسطہ ابی ذر رضی اللہ عنہ کے روایت کیا ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا "مَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ" کون لوگ ہیں؟ تو آپؐ نے فرمایا "یہود" اور میں نے کہا "الضَّالِّيْنَ" یعنی یہ کون ہیں تو حضورِ انور نے ارشاد کیا "نصاریٰ"۔

البقرۃ: ابن مردویہ نے اپنے مستدرک میں صحیح قرار دے کر طریق ابی نضرۃ، ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بیان کیا ہے کہ آپؐ نے قولہ تعالیٰ "وَلَهُمْ فِيْهَا اَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ" کی تفسیر میں ارشاد

اصل حدیث: اِنَّ فِيْ اُمَّتِيْ قَوْمًا يَقْرَءُوْنَ الْقُرْاٰنَ يَنْثُرُوْنَهٗ نَثْرَ الدَّقَلِ وَيَتَاَوَّلُوْنَهٗ عَلٰى غَيْرِ تَاْوِيْلِهٖ۔

کیا ''وہ بیویاں حیض' پاخانہ' ناک کے میل' اور تھوک سے پاک ہوں گی''۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اس روایت کی بابت کہاہے کہ اس کے اسناد میں ربعی واقع ہوا ہے جس کی نسبت ابن حبانؒ کا قول ہے کہ اُس کے ذریعہ سے حجت لانا جائز نہیں ہوتا۔ اور حاکمؒ نے جو اُس کو صحیح قرار دیا ہے تو حاکم کے اس قول کو ماننے میں تامل ہے''۔ اور پھر میں نے ابن کثیر ہی کی تاریخ میں دیکھا تو اس نے کہا ہے کہ ''یہ حدیث حسن ہے اور ابن جریرؒ نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس کے رجال ثقاوت ہیں عمرو بن قیس الملائی سے بواسطہ ایک ملک شام کے رہنے والے شخص کے جو بنی امیہ کے خاندان کا فرد تھا اور ابن جریرؒ نے اُس کی بہت اچھی ثنا وصفت کی ہے یہ روایت کی ہے کہ اُس شخص نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ ''عدل'' کیا چیز ہے تو سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عدل فدیہ ہے۔ یہ روایت مُرسل جید ہے اس کی تعضید ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک موقوفاً متصل اسناد بھی کرتا ہے۔

شیخین نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کی ہے کہ حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ''بنی اسرائیل کو حکم دیا گیا تھا کہ "اُدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُوْلُوْا حِطَّةٌ" پس وہ دروازہ میں چوتڑوں کے بل گھسٹ کے چلتے ہوئے داخل ہوئے اور انہوں نے (حطة کے بجائے) حَبَّةٌ فِيْ شَعْرَةٍ کہا۔ اسی میں قولہ تعالیٰ "قَوْلًا غَيْرَ الَّذِيْ قِيْلَ لَهُمْ" کی تفسیر ہے''۔ اور ترمذیؒ وغیرہ نے سند حسن کے ساتھ بواسطہ ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا وَیل ایک ندی ہے جہنم میں جس کے اندر کافر اُس کی تہ تک پہنچنے سے قبل چالیس سال نیچے ہی جاتا رہے گا''۔ (یعنی وہ ندی اس قدر عمیق ہے کہ جب کافر کو اُس میں ڈالا جائے گا تو اس کے سطح سے تہ تک پہنچنے میں چالیس سال کا عرصہ صرف ہوگا)۔

اور احمد نے اسی سند کے ساتھ ابی سعید رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضور انور نے فرمایا ''قرآن کا ہر ایک حرف جس میں قنوت کا ذکر ہو وہی طاعت ہے''۔ اور خطیب نے ایک روایت میں ایسی سند کے ساتھ جس میں چند مجہول راوی ہیں۔ عن مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ يَتْلُوْنَهٗ حَقَّ تِلَاوَتِهٖ کے بارہ میں یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا وہ لوگ قرآن کا ایسا اتباع کرتے ہیں جیسا کہ اُس کی اتباع کا حق ہے''۔

ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ" کے بارہ میں فرمایا "لَا طَاعَةَ اِلَّا فِي الْمَعْرُوْفِ" یعنی صرف نیک اور جائز باتوں ہی میں حاکم کی اطاعت فرض ہے نہ کہ بری باتوں میں بھی۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ہے جس کو ابن ابی حاتمؒ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کیا ہے بدیں الفاظ کہ تجھ پر کسی ظالم کی اطاعت نافرمانی الٰہی کے بارہ میں ہرگز واجب نہیں ہے۔ اور احمد' ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا" کے بارہ میں فرمایا ''عَدْلًا'' یعنی میانہ رو۔

شیخین وغیرہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قیامت کے روز نوح بلائے جائیں گے اور اُن سے سوال ہوگا کہ آیا تم نے رسالت کی تبلیغ کر دی تھی؟ نوح علیہ السلام کہیں گے ہاں

ﷺ نے اپنا فرض ادا کر دیا تھا۔ پھر جناب باری میں اُن کی قوم کی طلبی ہوگی اور اس سے دریافت کیا جائے گا کہ آیا تم کو ہمارا پیغام پہنچا تھا؟ وہ لوگ کہیں گے ہمارے پاس کوئی ڈرانے والا ہی نہیں آیا اور نہ کوئی دوسرا (ہادی)''۔ قوم نوحؑ کا یہ جواب سن کر اللہ پاک نوح علیہ السلام سے فرمائے گا کہ تم اپنے گواہ لاؤ اور نوحؑ عرض کریں گے کہ میرے گواہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اُن کی امت ہے۔ کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور وَسَـــط عدل کے معنی میں ہے۔ پس تم لوگ بلائے جاؤ گے اور تم نوحؑ کے تبلیغ رسالت کی گواہی دو گے۔ اور نوحؑ تم پر گواہی دیں گے''۔ اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ''وَالْوَسَطُ الْعَدْلُ'' مرفوع غیر مدرج ہے۔ ابن حجرؒ نے شرح بخاری میں اس بات پر متنبہ کیا ہے۔ اور ابوالشیخ نے اور دیلمی نے مسند الفردوس میں جو یبر کے طریق پر بواسطہ ضحاک' ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''فَاذْكُرُونِي اَذْكُرْكُمْ'' کی تفسیر میں فرمایا۔ اللہ پاک ارشاد کرتا ہے کہ اے میرے بندو تم میری عبادت کے ساتھ مجھے یاد کرو۔ میں اپنی مغفرت کے ساتھ تمہیں یاد کروں گا۔

طبرانی نے ابی امامہؓ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نعلین کا اگلا تسمہ جو انگلیوں کے مابین رہتا ہے ٹوٹ گیا۔ تو آپ نے ''اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ'' پڑھا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم آپؐ کو اس امر کے باعث اِسْتِرْجَاع فرماتے سن کر کہنے لگے یارسول اللہ! کیا یہ بھی کوئی مصیبت ہے؟'' حضور انور نے ارشاد کیا ''مومن کو جو کوئی ناپسندیدہ بات پیش آئے وہی مصیبت ہے''۔ اس حدیث کے بکثرت شواہد ہیں۔ اور ابن ماجہ اور ابن ابی حاتم نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا'' ہم لوگ ایک جنازہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ اُس وقت آپؐ نے فرمایا'' کافر کے دونوں آنکھوں کے مابین ایسی چوٹ لگائی جاتی ہے کہ اُس ضرب کی آواز ثقلین (یعنی جن اور انس) کے سوا ہر ایک چوپایہ سن لیتا ہے اور جو چوپایہ اُس کی آواز کو سنتا ہے وہی اُس کافر پر لعنت کرتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ ''وَيَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُونَ'' کا۔ یعنی چوپائے اُن پر لعنت کرتے ہیں۔

طبرانی نے ابی امامہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ ''فِي الْحَجِّ اَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ'' یہ شوال' ذوالقعدہ اور ذوالحج کے مہینے ہیں۔ اور طبرانی نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں کوئی خرابی نہیں ہے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ'' کے معنی یوں بیان فرمائے۔ رفث: عورتوں کو جماع کرنے کے ساتھ چھیڑنا۔ فُسوق۔ برے کام کرنا اور جدال: ایک شخص کا اپنے ساتھی سے لڑنا ہے''۔ ابوداؤد نے عطاء سے روایت کی ہے کہ اُس سے یمین (قسم) میں لغو کرنے کا مطلب دریافت کیا گیا تو اُس نے کہا'' عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' لغو فی الیمین آدمی کا اپنے گھر میں یوں کلام کرنا ہوتا ہے جیسے لاَ وَاللّٰهُ اور بَلٰی وَاللّٰهِ بخاری نے اس حدیث کی روایت بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا پر موقوف کر کے کی ہے۔

احمد وغیرہ نے ابی رزین الاسدی سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی شخص نے دریافت کیا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اللہ پاک تو فرماتا ہے اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (طلاق دو ہی مرتبہ ہے) پھر یہ تیسرا (طلاق) کہاں (مذکور) ہے؟'' حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ ''تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ'' تیسرا طلاق ہے''۔

ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ایک شخص نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! خدا تعالیٰ نے طلاق کو دو ہی مرتبہ ذکر کیا ہے۔ اور تیسرا طلاق کہا ہے؟ آپ نے ارشاد کیا ''تیسرا طلاق ہے۔ اِمۡسَاکٌۢ بِمَعۡرُوۡفٍ اَوۡ تَسۡرِیۡحٌۢ بِاِحۡسَانٍ اور طبرانی نے ایک اس طرح کی سند کے ساتھ جس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ابی لہیعۃ کے طریق پر عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ''اَلَّذِیۡ بِیَدِہٖ عُقۡدَۃُ النِّکَاحِ'' وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا اختیار ہے۔ زوج (شوہر) ہے۔

ترمذی اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا صَلٰوۃُ الۡوُسۡطٰی نماز عصر ہے۔ اور احمد اور ترمذیؒ نے صحیح قرار دے کر سمرۃ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صَلٰوۃُ الۡوُسۡطٰی نماز عصر ہے۔ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اَلصَّلٰوۃُ الۡوُسۡطٰی صَلٰوۃُ الۡعَصۡرِ اور نیز اسی راوی نے ابی مالک الاشعری۔ یہی بالکل ایسی ہی روایت کی ہے اور اس کے دوسرے طرق اور شواہد بھی ہیں۔ اور طبرانی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''اَلسَّکِیۡنَۃُ'' ہوائے تند یا چاروں طرف سے چلنے والی ہوا ہے''۔

ابن مردویہ نے جوبیر کے طریق پر بواسطہ ضحاک' ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ ''یُؤۡتِی الۡحِکۡمَۃَ مَنۡ یَّشَآءُ'' کے بارہ میں مرفوعاً روایت کی ہے کہ کہا قرآن۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول پاک کی قرآن کہنے سے یہ مراد ہے کہ خدا تعالیٰ جس کو چاہتا ہے اُسی کو تفسیر قرآن کا ملک عطا فرماتا ہے ورنہ قراءت قرآن تو نیک و بد بھی طرح کے لوگ کرتے ہیں۔

آل عمران احمد وغیرہ نے بواسطہ ابی امامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے قولہ تعالیٰ ''فَاَمَّا الَّذِیۡنَ فِیۡ قُلُوۡبِہِمۡ زَیۡغٌ فَیَتَّبِعُوۡنَ مَا تَشَابَہَ مِنۡہُ'' کی تفسیر میں فرمایا وہ لوگ (جو متشابہ قرآن کی پیروی کرتے ہیں) خوارج ہیں''۔ اور قولہ تعالیٰ ''یَوۡمَ تَبۡیَضُّ وُجُوۡہٌ وَّتَسۡوَدُّ وُجُوۡہٌ'' کی تفسیر میں ارشاد کیا کہ ''وہ لوگ خوارج ہیں''۔ اور طبرانی وغیرہ نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے راسخین فی العلم کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اُن کی کیا شناخت ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا وہ شخص جس کی قسم پوری اتری۔ اُس کی زبان سچی ہوئی۔ اُس کا قلب استقامت پر رہا۔ اور اُس کا پیٹ اور اس کی شرمگاہ پاک دامن پائی گئی۔ پس ایسا شخص راسخین فی العلم میں سے ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ''وَالۡقَنَاطِیۡرِ الۡمُقَنۡطَرَۃِ'' کی نسبت سوال کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا ''قنطار' ہزار اوقیہ (وزن) کو کہتے ہیں''۔ اور احمد اور ابن ماجہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''قنطار بارہ ہزار اوقیہ (وزن) کا نام ہے''۔

طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''وَلَہٗۤ اَسۡلَمَ مَنۡ فِی السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ طَوۡعًا وَّکَرۡہًا'' کی تفسیر میں یوں ارشاد کیا ''جو لوگ آسمانوں میں ہیں وہ تو ملائکہ

ہیں۔اور زمین والے لوگوں میں سے وہ لوگ ہیں جو کہ دین اسلام ہی پر (یعنی مسلمانوں کے یہاں) پیدا ہوئے۔اور چارو ناچار اسلام لانے والے وہ اسیرانِ جنگ ہیں جو کہ دنیا کی دوسری قوموں میں سے بستہ طوق وزنجیر ہو کر جنت کی طرف کشاں کشاں لائے جاتے ہیں بحالیکہ وہ (پہلے) اس بات کو برا مانتے ہیں۔اور حاکم نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا" کی نسبت سوال کیا گیا کہ "سبیل" سے کیا مراد ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا" سامان (توشہ) سفر اور سواری"۔اور ترمذی نے اسی کے مانند حسن قرار دے کر ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔

اور عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں نفیع سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا وَمَنْ کَفَرَ فَاِنَّ اللّٰہَ غَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ" اس آیت کو سن کر ایک آدمی قبیلہ ہذیل کا اٹھ کھڑا ہوا اور اُس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! جو شخص اُس (حج) کو ترک کر دے گا تو وہ کافر ہو جائے گا؟" آپ نے فرمایا" جو شخص حج کو ترک کرے گا وہ خدا کے عذاب سے نہ ڈرے گا اور اُس کے ثواب کی امید نہ رکھے گا"۔نفیع تابعی ہے اور حدیث کا اسناد مرسل ہے۔اور اس حدیث کا شاہد ایک دوسری حدیث ہے جو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے۔اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اِتَّقُوا اللّٰہَ حَقَّ تُقَاتِہٖ" کی تفسیر میں فرمایا" اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ کی یوں اطاعت کی جائے کہ پھر اس کی نافرمانی نہ ہو اور اس کو اس طرح یاد کیا جائے کہ پھر وہ دل سے نہ بھولے"۔

ابن مردویہ نے ابی جعفر الباقرؒ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَلْتَکُنْ مِّنْکُمْ اُمَّۃٌ یَّدْعُوْنَ اِلَی الْخَیْرِ" کو پڑھ کر فرمایا کہ خیر قرآن اور میری سنت کی پیروی ہے"۔یہ حدیث معضل (پیچیدہ) ہے۔

دیلمی نے مسند الفردوس میں ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "یَوْمَ تَبْیَضُّ وُجُوْہٌ وَّتَسْوَدُّ وُجُوْہٌ" کی تفسیر میں فرمایا" اہل سنت کے منہ سفید (چمکدار) ہوں گے اور بدعتی لوگوں کے چہرے سیاہ ہوں گے"۔طبرانی اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "مُسَوِّمِیْنَ" کے بارہ میں فرمایا" نشان کردہ شدہ اور معرکہ بدر کے دن ملائکہ کا نشان سیاہ عمامے تھے۔اور معرکۂ احد کے دن سرخ عمامے"۔اور بخاری نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ" جس شخص کو اللہ پاک نے کچھ مال دیا پھر اُس نے اپنے مال کی زکوٰۃ نہیں ادا کی تو وہ مال اُس شخص کے واسطے ایک سخت زہریلے سیاہ سانپ کی شکل میں جس کے دو سیاہ طوق (علامتِ زہر) ہوں گے قیامت کے اس کی گردن میں لپیٹ دیا جائے گا اور یہ سانپ اُس شخص کے دونوں کلوں کو پکڑ کر کہے گا۔میں تیرا مال ہوں۔میں تیرا خزانہ ہوں۔پھر اس کے بعد حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی "وَلَا یَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ یَبْخَلُوْنَ بِمَا اٰتٰھُمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ......"

النساء: ابن ابی حاتم اور ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم

نے قولہ تعالیٰ "ذٰلِکَ اَدْنٰی اَنْ لاَ تَعُوْلُوْا" کے بارہ میں فرمایا "یہ کہ نہ ظلم کرو"۔ ابن ابی حاتم نے کہا ہے کہ اُبی رضی اللہ عنہ نے کہا "یہ حدیث غلط ہے اور صحیح یہ ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے موقوف آئی ہے۔ اور طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا عمر رضی اللہ عنہ کے روبرو آیت کریمہ "کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا" پڑھی گئی۔ اس کو سن کر معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا "میں اس کی تفسیر جانتا ہوں جو یہ ہے کہ "وہ کھالیں (یعنی اہل دوزخ کی) ایک ساعت میں سو مرتبہ تبدیل ہوں گی"۔ عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا "میں نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یونہی سنا ہے"۔

طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ" کے بارہ میں فرمایا "اِنْ جَازَاهُ" یعنی اگر اللہ پاک اُس کو (قاتل کو) یہ جزا دے"۔ اور طبرانی وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "فَيُوَفِّيْهِمْ اُجُوْرَهُمْ وَيَزِيْدُهُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ" کے بارہ میں فرمایا "ان لوگوں کی شفاعت جن کا دوزخ میں ڈالا جانا واجب ہوا ہے اور جنہوں نے ان (نیکوکار اجر پانے والے) لوگوں کے ساتھ دنیا میں نیک سلوک کیا تھا یعنی اجر پا لینے سے زائد دوسرے ایسے لوگوں کی شفاعت کا بھی مرتبہ اُن کو ملے گا۔

ابوداؤد نے مراسیل (مرسل حدیثوں کے ذیل) میں ابی سلمۃ بن عبدالرحمن سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کچھ سوال کرنے آیا اور اُس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے "کلالۃ" کی بابت دریافت کیا تو حضور پُر نور نے فرمایا "کیا تو نے وہ آیت نہیں سنی ہے جو کہ موسم گرما میں نازل کی گئی ہے "يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِى الْكَلٰلَةِ" پس جو شخص نہ کوئی بیٹا بیٹی چھوڑے اور نہ ماں باپ تو اُس کے وارث کلالۃ ہوں گے"۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ اور ابوالشیخ نے کتاب الفرائض میں براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کلالۃ کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "ماسوا بیٹے اور باپ کے"۔ یعنی فرزند اور باپ کے سوا باقی ورثاء کلالہ کہلاتے ہیں۔

المائدہ: ابن ابی حاتم نے ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بنواسرائیل کا یہ حال تھا کہ جب اُن میں سے کسی ایک شخص کے پاس کوئی خادم یا سواری کا چوپایہ یا کوئی عورت ہوتی۔ تو وہ ملک (بادشاہ) لکھا جاتا تھا"۔ اس حدیث کا ایک اور شاہد ابن جریر کے پاس زید بن اسلم کی مرسل روایت سے ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر عیاض الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا جس وقت قولہ "فَسَوْفَ يَاْتِى اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُّحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهٗ" کا نزول ہوا اس وقت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے فرمایا۔ وہ لوگ اس کی قوم ہیں۔

طبرانی نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اَوْ كِسْوَتُهُمْ" کے بارہ میں فرمایا "ایک عباء ہوگی ہر ایک مکین (جنت) کے لئے"۔ اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر ابی اُمیہ سفیانی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "میں ابی ثعلبہ الخشنی کے پاس گیا اور میں نے اُس سے کہا "تم اس آیت میں

کیا کرو گے؟'' اُس نے کہا کون سی آیت؟ میں نے کہا'' قولہ تعالیٰ "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا عَلَیْكُمْ اَنْفُسَكُمْ لَا یَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَیْتُمْ" اس نے جواب دیا'' واللہ حق یہ ہے کہ میں نے اس آیت کو ایک نہایت باخبر شخص سے دریافت کیا ہے۔ میں نے اس کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا تو حضور انور نے فرمایا'' بلکہ تم ایک دوسرے کو نیک باتوں کا حکم دو اور بری باتوں سے منع کرو یہاں تک کہ جب دیکھو کہ حرص اور ہوائے نفسانی کی پیروی کی جاتی ہے اور دین کے مقابلہ میں دنیا کو اچھا اور قابل قدر خیال کیا جاتا ہے۔ اور ہر ایک صاحب رائے اپنی ہی رائے کو پسند کر کے اُس پر نازاں ہوتا ہے تو ایسے وقت میں تم پر لازم ہے کہ خاص اپنی ذات کو سنبھالو اور عوام کو اُن کے راستہ پر چھوڑ دو''۔

احمد اور طبرانی وغیرہ نے ابی عامر الاشعری سے روایت کی ہے اُس نے کہا'' میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کریمہ "لَا یَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا اهْتَدَیْتُمْ" کی نسبت سوال کیا کہ اس سے کیا مراد ہے؟ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا'' تم کو کافروں کی گمراہی اُس وقت تک کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی جب تک کہ تم خود ہدایت پر قائم رہو''۔

الانعام: ابن مردویہ اور ابوالشیخ نے نہشل کے طریق پر بواسطۂ ضحاک ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' ہر ایک آدمی کے پاس ایک فرشتہ ہوتا ہے جس وقت وہ انسان سو جاتا ہے تو وہ فرشتہ اُس کی جان لے لیا کرتا ہے پھر اگر اللہ پاک اُس بندہ کی روح قبض کر لینے کا حکم دیتا ہے تو وہ فرشتہ اُسے قبض کر لیتا ہے ورنہ اُس کی جان اُس کے قالب پھیر دیتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ "یَتَوَفّٰكُمْ بِالَّیْلِ" کا نہشل سخت جھوٹا ہے۔

احمد اور شیخین وغیرہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' جس وقت آیۃ کریمہ "اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْا اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" نازل ہوئی تو یہ بات لوگوں پر سخت شاق گزری اور انہوں نے کہا'' یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں سے کون آدمی ایسا ہے جو اپنے نفس پر ظلم نہیں کرتا؟ (یعنی گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا) رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' یہ وہ بات نہیں جس کو تم مراد لیتے ہو۔ کیا تم نے بندہ صالح کا قول نہیں سنا ہے کہ "اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ" جز ایں نیست کہ یہ شرک ہے''۔ اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" کے بارہ میں فرمایا'' اگر تمام جن' انس' شیاطین اور ملائکہ جب سے وہ پیدا کیے گئے ہیں اُس وقت سے لے کر بالکل فنا ہونے کے زمانہ تک سب کے سب جمع ہو جائیں اور ایک ہی صف میں صف بستہ ہوں تو بھی وہ ہرگز اللہ پاک کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔

فریابی وغیرہ نے عمرو بن مرۃ کے طریق پر ابی جعفرؒ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیۃ کریمہ "فَمَنْ یُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ یَّهْدِیَهٗ یَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ" کی بابت سوال کیا گیا کہ اللہ پاک اس کا سینہ کس طرح کھول دیتا ہے؟ تو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' ایک نور اس کے سینہ میں چمکاتا ہے جس سے وہ کھل جاتا ہے اور وسیع بن جاتا ہے''۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا'' پس کیا اس کی کوئی نشانی بھی ہے جس سے ایسے شخص کو پہچانا جا سکے؟'' آپؐ نے ارشاد فرمایا (ہاں اس کی نشانی ہے) ہمیشگی کے گھر کی طرف پناہ لینا۔ دار الغرور سے بچنا اور موت آنے سے قبل مرنے کے واسطے تیار رہنا''۔ یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے بکثرت متصل اور مرسل شواہد ہیں جن کے سبب سے یہ صحت اور حسن ہونے کے درجہ تک ترقی پاتی ہے۔

ابن مردویہ اور نحاس نے اپنی کتاب ناسخ میں ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ" کے بارہ میں فرمایا "وہ چیز جو کہ خوشہ سے گر پڑے" اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ سعید بن المسیبؒ کی مرسل حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيْزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" کے بارہ میں فرمایا کہ جو شخص ناپ تول میں اپنے ہاتھ کو زیادہ کرتا ہے بحالیکہ اللہ پاک ان باتوں کے بارہ میں اُس کی پورے کرنے کی نیت کا درست ہونا بخوبی جانتا ہے تو اس سے مواخذہ نہ ہوگا۔ اور وُسْعَهَا کی یہی تاویل ہے۔

احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "يَوْمَ يَاْتِيْ بَعْضُ اٰيٰتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا اِيْمَانُهَا" کے بارہ میں فرمایا "آفتاب کے مغرب کی سمت سے نکلنے کا دن" اس روایت کے بکثرت طرائق صحیحین وغیرہ میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اور دیگر راویوں کی حدیث سے آئے ہیں۔ اور طبرانی وغیرہ نے سند جید کے ساتھ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا "اِنَّ الَّذِيْنَ فَرَّقُوْا دِيْنَهُمْ وَكَانُوْا شِيَعًا" وہ لوگ ہیں جو کہ بدعتی اور نفس پرست ہیں"۔ اور طبرانی نے سند صحیح کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اِنَّ الَّذِيْنَ فَرَّقُوْا دِيْنَهُمْ وَكَانُوْا شِيَعًا" وہ لوگ ہیں جو کہ اس امت میں بدعت پھیلانے والے اور خودغرض ہوں گے۔

الاعراف: ابن مردویہ وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" کے بارہ میں فرمایا "تم جوتے پہنے ہوئے نماز پڑھو"۔ اس روایت کا ایک شاہد ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ابی الشیخ کے پاس بھی ہے"۔ اور احمد اور داؤد اور حاکم وغیرہ نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس وقت کے بارہ میں ذکر کیا "جس وقت بندہ کافر کی روح قبض کی جاتی ہے۔ آپؐ نے فرمایا "فرشتے اُس روح کو قبض کر کے آسمان کی طرف لے جاتے ہیں۔ پس وہ فرشتوں کی کسی جماعت پر نہیں گزرتے مگر یہ کہ وہ جماعتِ ملائکہ کہتی ہے۔ یہ کیسی خبیث روح ہے؟" یہاں تک کہ قابض ارواح فرشتے اُس کو لئے ہوئے آسمان دنیا تک پہنچتے ہیں اور اس کو کھلواتے ہیں مگر دروازہ آسمان اس روح کے لئے نہیں کھولا جاتا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت فرمائی "لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ اَبْوَابُ السَّمَآءِ"۔ پھر اللہ پاک کہتا ہے۔ اس کا اعمالنامہ سجین میں لکھو جو کہ سب سے نچلی زمین میں ہے" پس کافر کی روح وہیں آسمان سے بری طرح نیچے پٹک دی جاتی ہے۔ اور پھر آپ نے پڑھا "وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَكَاَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ اَوْ تَهْوِيْ بِهِ الرِّيْحُ فِيْ مَكَانٍ سَحِيْقٍ"۔

ابن مردویہ نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کی نسبت سوال کیا گیا جس کی نیکیاں اور برائیاں برابر ہو جاتی ہیں۔ تو آپؐ نے ارشاد کیا "وہی لوگ اعراف میں رہنے والے ہیں۔ اس حدیث کے اور بھی شواہد ہیں۔ اور طبرانی اور بیہقی نے اور سعید بن منصور وغیرہم نے عبدالرحمن المزنی سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اصحاب الاعراف کی نسبت سوال کیا گیا۔ تو آپؐ

نے ارشاد فرمایا ''وہ ایسے لوگ ہیں جو راہِ خدا میں قتل ہوئے اپنے ماں باپ کی نافرمانی کے ساتھ۔ پس اُن کو جنت میں داخل ہونے سے اُن کے ماں باپ کی نافرمانی نے روک دیا اور راہ خدا میں قتل ہونے سے وہ دوزخ میں نہیں گئے''۔ اس کا ایک شاہد ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بیہقی کے نزدیک اور ابی سعید کی حدیث سے طبرانی کے پاس بھی ہے۔

بیہقی نے سند ضعیف کے ساتھ انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''وہ لوگ قومِ جن کے مؤمن ہیں''۔ اور ابن جریر نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طوفان موت ہے۔

اور احمد، ترمذی اور حاکم نے دونوں نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا ''فَلَمَّا تَجَلّٰی رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا'' فرمایا یوں (اور اپنے انگوٹھے کے کنارہ سے دہنی اُنگلی کے پورو پر اشارہ فرمایا) پھر پہاڑ دھنس گیا اور موسیٰ ''بے ہوش کر گر پڑے''۔ اور ابوالشیخ نے اس حدیث کی روایت بدیں لفظ کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھنگلی سے اشارہ کیا۔ اور کہا پس اللہ پاک نے اپنے نور سے پہاڑ کو پارہ پارہ کر دیا۔ اور ابوالشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر اس کے باپ محمدؒ سے بواسطہ جعفر کے دادا (یعنی محمد کے باپ کے) روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''موسیٰ پر جو تختیاں نازل ہوئی تھیں وہ جنت کے درخت سدرہ کی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ذراع (ہاتھ) تھا۔

احمد، نسائی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''اللہ پاک نے پشت آدم سے عرفہ کے دن کلمہ ایجاب کے ساتھ قول و قرار لے لیا تھا۔ پروردگار تعالیٰ نے آدمؑ کی صلب سے اُن کی تمام ذریت کو جو اس میں ودیعت رکھی تھی نکال کر آدم کے سامنے پھیلا دیا اور پھر اُس نے یوں مخاطب ہو کر فرمایا ''اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ'' کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ ذریت آدم نے کہا ''بے شک تو ہمارا رب ہے''۔ ابن جریر نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے بارہ میں فرمایا ''اللہ پاک نے ذریت آدم کو ان کی پشت سے یوں پکڑ لیا جس طرح کنگھی سے سر کے بال پکڑ لئے جاتے ہیں۔ پھر اُن سے ارشاد کیا ''اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ''۔ قَالُوْا بَلٰی اور ملائکہ نے کہا ''شَهِدْنَا'' یعنی ہم اس اقرار کے گواہ ہوئے۔

احمد اور ترمذی نے حسن بنا کر اور حاکم نے صحیح قرار دے کر سمرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جس وقت حوا کے لڑکا پیدا ہوا تو ابلیس نے اُن کے خواب میں آکر انہیں بتایا کہ اس بچہ کا نام عبدالحارث رکھنا۔ (اور حواء کا بچہ زندہ نہیں رہا کرتا تھا اس واسطے ابلیس نے اُن کو بتایا کہ یہ نام رکھو گی تو لڑکا زندہ رہے گا''۔

لہٰذا حواء نے اس بچہ کا عبدالحارث ہی نام رکھا اور وہ زندہ رہا۔ پس یہ بات شیطان کی بتائی ہوئی تھی اور اس کا حکم تھا ابن ابی حاتم اور ابوالشیخ نے شعبی سے روایت کی ہے اُس نے کہا جس وقت اللہ پاک نے ''خُذِ الْعَفْوَ'' نازل فرمائی اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریل سے دریافت کیا کہ ''یہ کیا چیز ہے؟'' جبریل نے کہا مجھ کو معلوم نہیں ہے میں اس کو عالم سے دریافت کر لوں'' یہ کہہ کر جبریل چلے گئے اور پھر واپس آکر انہوں نے کہا ''اللہ پاک آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اس شخص کو معاف کر دیں جو کہ آپ پر ظلم کرتا ہے۔ اور جو آپ کو محروم رکھتا ہے اُسے عطا کریں اور جو آپ سے جدا ہوتا ہو اُس سے ملیں''۔ یہ حدیث مرسل ہے۔

انفال: ابوالشیخ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "وَاذْكُرُوْا اِذْ اَنْتُمْ قَلِيْلٌ مُّسْتَضْعَفُوْنَ فِي الْاَرْضِ تَخَافُوْنَ اَنْ يَّتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ" کے بارہ میں دریافت کیا گیا کہ "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ "اَلنَّاسُ" کون لوگ ہیں؟" یعنی اس سے کون لوگ مراد ہیں تو آپ نے فرمایا "اہل فارس"۔ اور ترمذی نے ضعیف قرار دے کر ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "خدا تعالیٰ نے مجھ پر میری اُمت کے لئے دو امان نازل فرمائے ہیں "وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَاَنْتَ فِيْهِمْ" اور "وَمَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ" پس جس وقت میں (دنیا) سے گزر جاؤں گا تو اُن میں استغفار کو روزِ قیامت تک کے لئے چھوڑ جاؤں گے"۔

مسلم وغیرہ نے عقبہ بن عامر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بر سر منبر یہ فرماتے سنا کہ "وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ" آگاہ رہو کہ قوت تیر اندازی کا نام ہے۔ پس اس کے معنی یہ ہوئے کہ دشمن کو غارت کرنے کے لئے سب سے بڑی اور کارآمد قوت تیر اندازی ہے۔ واللہ اعلم۔ اور ابوالشیخ نے ابی مہدی کے طریق پر اس کے باپ سے اور اس کے باپ نے اُس شخص سے جس نے اُس سے حدیث بیان کی تھی۔ یہ روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَاٰخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ" کے بارہ میں فرمایا کہ "وہ جن ہیں"۔ اور طبرانی نے اسی کے مانند یزید بن عبداللہ بن غریب سے اور اُس نے (یزید نے) اپنے باپ عبداللہ سے اور اس کے باپ (عبداللہ) نے اُس کے دادا (غریب) سے مرفوع طریقہ پر روایت کی ہوئی حدیث سے ایسی ہی روایت کی ہے۔

براءۃ: ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے "يَوْمُ الْحَجِّ الْاَكْبَرِ" کے بارہ میں سوال کیا تو آپؐ نے ارشاد کیا "یوم النحر" قربانی کا دن۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے ابن جریر کے پاس ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے مسور بن مخرمۃ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عرفہ کا دن ہی يَوْمُ الْحَجِّ الْاَكْبَرِ ہے"۔

اور احمد اور ترمذی اور ابن حبان اور حاکم نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت تم کسی آدمی کو مسجد میں جانے کا عادی دیکھو تو اس کے ایمان کی شہادت دو۔ اللہ پاک فرماتا ہے "اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ" اور ابن المبارکؒ نے الزہد میں اور طبرانی اور بیہقی نے البعث میں عمران بن الحصین اور ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "وَمَسٰكِنَ طَيِّبَةً فِيْ جَنّٰتِ عَدْنٍ" کے بارہ میں دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا "ایک قصر ایک ڈال موتی کا ہے جس کے اندر ستر مکانات ایک ڈال دانہ کے یاقوتِ سرخ کے بنے ہیں۔ ہر ایک مکان میں ستر کمرے زمرد سبز کے ہیں اور ہر کمرہ میں ایک تخت ہے جس پر ستر فرش رنگ برنگ کے بچھے ہیں۔ ہر ایک بستر پر ایک زوجہ حور عین میں سے موجود ہے۔ ہر ایک کمرہ میں ستر دستر خوان ہیں۔ ہر ایک دستر خوان پر ستر طرح کے کھانے چنے ہیں۔ ہر ایک کمرہ میں ستر غلام اور باندیاں ہیں۔ اور ہر روز بندہ مؤمن کو اتنی قوت عطا ہوتی ہے کہ وہ ان سب نعمتوں سے حظ اٹھا لیتا ہے"۔

مسلمؒ وغیرہ نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "دو شخصوں نے اس مسجد کے بارہ میں باہم

اختلاف کیا جس کی بنیاد تقوٰی پر ڈالی گئی تھی۔ ایک شخص نے کہا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد ہے اور دوسرے نے کہا کہ وہ مسجد قباء ہے۔ چنانچہ وہ دونوں آدمی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ نے اس بات کو دریافت کیا تو آپ نے فرمایا۔ وہ میری ہی مسجد ہے۔ احمد نے بھی اسی کے مانند سہل بن سعد اور اُبی بن کعبؓ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ اور احمد اور ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے عویم بن ساعدۃ الانصاری سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصار اصحاب کے پاس مسجد قباء مین تشریف لائے اور فرمایا ''اللہ پاک نے ظاہر رہنے کے بارہ میں تمہاری وہاں بہت اچھی تعریف فرمائی ہے جس جگہ تمہاری مسجد کا حال بیان کیا ہے۔ لہٰذا تم بتاؤ کہ وہ طہارت کیا ہے؟ انصار نے کہا'' ہم لوگ تو اس کے سوا اور کچھ نہیں جانتے کہ پانی سے استنجاء کر لیتے ہیں'' رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا'' وہ طہارت یہی ہے اس لئے تمہیں چاہئے کہ اس کا التزام رکھو''۔ ابن جریرؒ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا''السَّائِحُوْنَ'' وہی روزہ دار لوگ ہیں۔

یونس۔ مسلم نے صہیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''لِلَّذِیْنَ اَحْسَنُوا الحسنی وَزِیَادَۃٌ'' کے بارہ میں فرمایا: حسنی سے مراد ہے جنت اور ''زیادۃٌ'' سے دیدار الٰہی۔ اور اسی باب سے اُبی بن کعب ابی موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کعب بن عجرۃ' انس رضی اللہ عنہ اور ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی روایتیں آئی ہیں''۔ ابن مردویہ نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''لِلَّذِیْنَ احسنوا'' اس بات کی گواہی دینا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ الحُسنی جنت ہے۔ اور وَزِیَادَۃٌ اللہ پاک کا دیدار ہے۔ ابوالشیخ وغیرہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ قُلْ بفضل اللّٰهِ کے معنی یوں بیان فرمائے کہ وہ قرآن ہے۔ اور وبِرَحْمَتِہٖ کے معنی یہ ہیں کہ اللہ پاک نے تم کو اپنا اہل بنایا''۔

ابن مردویہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا کہ مجھ کو کچھ (بیماری) شکایت ہے''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا'' تو قرآن پڑھ۔ اللہ پاک فرماتا ہے''وَشِفَاءٌ لِّمَا فِی الصُّدُوْرِ''۔ اس روایت کا ایک اور شاہد واثلۃ بن الاسقع کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے اور ابوداؤد وغیرہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' بے شک خدا تعالیٰ کے بندوں میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جن کی ریس انبیاء علیہ السلام اور شہید کرتے ہیں''۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا'' یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! وہ کون لوگ ہیں؟ آپ نے فرمایا وہ لوگ جنہوں نے بغیر کسی اموال اور انساب کے اللہ واسطے باہم دوستی اور محبت رکھی وہ اُس وقت سراسیمہ نہ ہوں گے جب کہ تمام آدمی گھبرائے اور ڈرے ہوئے پائے جائیں گے اور اُن کو اُس وقت کوئی رنج نہ ہوگا جب کہ سب لوگ رنج میں مبتلا ہوں گے''۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمائی ''اَلاَ اِنَّ اَوْلِیَاءَ اللّٰهِ لاَ خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلاَ هُمْ یَحْزَنُوْنَ''۔

ابن مردویہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''اَلاَ اِنَّ اَوْلِیَاءَ اللّٰهِ'' کے بارہ میں فرمایا'' وہ ایسے لوگ ہیں جو کہ اللہ واسطے باہم دوستی رکھتے ہیں''۔ اور اسی روایت کے مانند جابر بن

عبداللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی روایت وارد ہوئی ہے جس کو ابن مردویہ نے نقل کیا ہے۔ اور احمد' سعید بن منصور اور ترمذی وغیرہم نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے آیۂ کریمہ "لَهُمُ الْبُشْرٰى فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا" کے بارہ میں سوال کیا تو اُنہوں نے کہا "جب سے میں نے اس آیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا اُس وقت سے اب تک کسی نے بھی اس کو مجھ سے دریافت نہیں کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے اُس کو پوچھا تھا تو آپ نے بھی یہ ارشاد کیا کہ "جس وقت سے یہ آیت نازل ہوئی ہے اُس وقت سے اب تک تمہارے سوا کسی نے اس کی بابت مجھ سے سوال نہیں کیا تھا۔ یہ رؤیائے صالحہ ہے جس کو مرد مسلمان دیکھتا ہے یا اُس کو دکھایا جاتا ہے پس یہ اس کے واسطے دنیا کی زندگی میں بشارت ہے اور اُس کو یہ آخرت میں جنت کی خوشخبری ہے"۔ اس روایت کے طریقے بکثرت ہیں۔ اور ابن مردویہ نے عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اِلَّا قَوْمَ يُوْنُسَ لَمَّا اٰمَنُوْا" کی تفسیر میں فرمایا اُنہوں نے دعا کی"۔

ہود: ابن مردویہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت "لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا" کو تلاوت فرمایا تو میں نے کہا "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اس کے کیا معنی ہیں؟ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "جو شخص کہ تم میں سے از روئے عقل کے بہت اچھا ہوگی وہی تم میں خدا تعالیٰ کی حرام کی ہوئی چیزوں سے بہت پرہیز کرے گا اور طاعت الٰہی پر زیادہ عمل پیرا ہوگا"۔ اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں نے نئی نیکی سے بڑھ کر قدیم برائی کے حق میں کوئی شے از روئے طلب کے احسن اور از روئے ادراک کے زیادہ سرعت کرنے والی نہیں دیکھی۔ بے شک نیکیاں بدیوں کو دور کر دیتی ہیں"۔

احمد نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ مجھے کچھ نصیحت فرمائیے؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا "جس وقت تو کوئی برا کام کرے تو اس کے بعد ہی ایک اچھے کام کا بھی ارتکاب کر کہ وہ اُس برائی کو محو کر دیتا ہے" میں نے عرض کی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ نیکیوں میں سے ہے؟ آپ نے فرمایا "یہ تمام نیکیوں سے افضل نیکی ہے"۔ اور طبرانی اور ابوالشیخ نے جریر بن عبداللہ سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا "جس وقت قولہ تعالیٰ "وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرٰى بِظُلْمٍ وَّاَهْلُهَا مُصْلِحُوْنَ" کا نزول ہوا۔ اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بحالیکہ اس قریہ کے رہنے والے ایک دوسرے کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرتے ہوں"۔

یوسف: سعید بن منصور' ابو یعلی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر اور بیہقی نے الدلائل میں جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک یہودی آیا اور اس نے کہا "یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم مجھ کو اُن ستاروں کی خبر دو جن کو یوسف علیہ السلام نے خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا تھا۔ اُن ستاروں کے کیا نام ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس یہودی کو کچھ بھی جواب نہیں دیا یہاں تک کہ آپ کے پاس جبریل تشریف لائے اور اُنہوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پھر آپ نے اُس یہودی کو بلوا بھیجا اور اس سے فرمایا

''اگر میں تجھ سے اُن ستاروں کا حال بیان کروں تو کیا تو ایمان لائے گا؟ یہودی نے عرض کی بے شک۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا وہ ستارے خرثان، طارق، الذیال، ذوالکیعان، ذوالفرع، وثاب، عمودان، قابس، الصروح، المصبح، الفلیق، الضیاء اور النور تھے''۔ یہ بات سن کر یہودی نے کہا ہاں واللہ یہی اُن کے نام ہیں'' اور سورج اور چاند یعنی یوسف علیہ السلام کے باپ اور اُن کی ماں۔ یوسفؑ نے ان سب کو آسمان کے کنارہ میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا تھا پھر جب کہ اُنہوں نے اپنا یہ خواب اپنے باپ سے بیان کیا تو اُن کے والد ماجد نے کہا میں دیکھتا (خیال کرتا ہوں) کہ ایک پراگندہ امر کو اللہ پاک جمع بنائے گا''۔ اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جس وقت یوسفؑ نے کہا ''ذٰلِکَ لِیَعْلَمَ اَنِّیْ لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَیْبِ'' تو اُس وقت جبریل علیہ السلام نے اُن سے کہا ''یوسفؑ! اپنے مائل ہو جانے کو یاد کرو''۔ اور یہ سن کر یوسف نے جواب دیا وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِیْ

الرعد: ترمذی نے حسن اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے اور ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضور انور نے قولہ تعالیٰ ''وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلٰی بَعْضٍ فِی الْاُکُلِ'' کے بارہ میں فرمایا ''الدقل[1] اور الفارسی اور شیریں اور ترش اور احمد اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر اور نسائی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، اُنہوں نے کہا کہ یہودی لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور اُنہوں نے کہا ''ہم کو بتائیے کہ رعد کیا چیز ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک فرشتہ ہے ابر پر موکل اُس کے ہاتھ میں آگ کا مخراق (کوڑا جو کہ رومال یا کپڑے سے بٹ کر بنا لیا جاتا ہے) اُس سے وہ ابر کو زجر کرتا (دھمکاتا) ہے اور جس طرف خدا کا حکم ہوتا اُس طرف ابر کو لے چلتا ہے یہودیوں نے کہا پھر یہ آواز کیسی ہے جس کو ہم سنتے ہیں؟ رسول پاک نے ارشاد فرمایا ''یہ اُسی کی آواز ہے''۔ ابن مردویہ نے عمرو بن نجا دالاشعری سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''رعد ایک فرشتہ ہے جو ابر کو گھڑکتا ہے اور برق ایک فرشتہ کی نگاہ (یا آنکھ) ہے جس کا نام ہے روفیل۔

ابن مردویہ ہی نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''ایک فرشتہ ابر پر موکل ہے جو کہ دور دور کی بدلیوں کو باہم ملاتا اور بلند ابر کے ٹکڑوں کو باہم پیوست کرتا ہے اس کے ہاتھ میں ایک سانٹا ہے جس وقت وہ اُس کو اٹھاتا ہے اُس وقت بجلی چمکتی ہے۔ اور جب وہ گھڑکتا ہے تو گرج پیدا ہوتی ہے۔ اور جس وقت وہ کوڑا مارتا ہے اُس وقت بجلی گرتی ہے۔ اور احمد اور ابن حبان نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طوبیٰ ایک درخت ہے جنت میں وہ ایک سو سال کا راستہ ہے (یعنی) اُس کا سایہ اتنی مسافت تک پھیلا ہے اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ''اللہ پاک جو کچھ کرتا ہے وہ محو کرتا اور ثبت فرماتا ہے مگر بدبختی اور نیک بختی اور زندگی اور موت'' یعنی اس کو محو یا ثبت نہیں فرماتا۔ اور ابن مردویہ نے جابر بن عبداللہ بن رعاب سے روایت کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''یَمْحُوا اللّٰهُ مَا یَشَآءُ وَیُثْبِتُ'' کے بارہ میں فرمایا ''رزق میں سے محو کرتا اور اُس میں زیادتی فرماتا ہے۔ اور اجل (میعاد زندگی) میں سے مٹاتا اور اُس میں زیادتی کرتا ہے''۔

---

[1] کار کھجور سڑی ہوئی یا پلی ہوئی۔

ابن مردویہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ''يَمْحُو اللّٰهُ مَايَشَآءُ وَيُثْبِتُ'' کے بارہ میں سوال کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا'' یہ ہر ایک قدر کی رات میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ رفع کرتا' جبر نقصان فرماتا اور روزی دیتا ہے۔ علاوہ حیات اور موت اور شقاوت اور سعادت کے کیونکہ یہ باتیں تبدیلی نہیں پاتیں''۔

اور ابن مردویہ ہی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کی تفسیر دریافت کی تھی تو حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' البتہ میں اس کی تفسیر سے تمہاری آنکھ ٹھنڈی بناؤں گا اور البتہ میں نے اپنے بعد اپنی امت کی آنکھ اس آیت کی تفسیر سے ٹھنڈی کروں گا۔ صدقہ اُس کے قاعدہ پر' ماں باپ سے نیک سلوک اور احسان اور نیکی کرنا بدبختی کو خوش نصیبی سے بدلتا اور عمر میں زیادتی کرتا ہے''۔

ابراہیم: ابن مردویہ نے ابن مسعود سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' جس شخص کو شکر دیا گیا (یعنی شکر کی توفیق) وہ زیادتی (نعمت) سے محروم نہیں رکھا گیا کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے ''لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَاَزِيْدَنَّكُمْ'' اور احمد' ترمذی' نسائی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر۔ اور اُن کے علاوہ دوسرے لوگوں نے ابی امامہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''وَيُسْقٰى مِنْ مَّآءٍ صَدِيْدٍ يَّتَجَرَّعُهٗ'' کی تفسیر میں فرمایا'' دوزخی شخص اس کے قریب لایا جائے گا تو وہ اس سے کراہت کرے گا۔ پھر جب کہ اس سے اور قریب کیا جائے گا تو اس کا چہرہ بھن جائے گا اور اس کے سر کی کھال بالوں سمیت اُتر کر گر پڑے گی۔ اور جس وقت وہ اُس پانی کو پی لے گا تو اس کی انتڑیاں کٹ کر پاخانہ کی راہ سے نکل پڑیں گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''وَسُقُوْا مَآءً حَمِيْمًا فَقَطَّعَ اَمْعَآءَهُمْ'' اور باری تعالیٰ ارشاد کرتا ہے ''وَاِنْ يَّسْتَغِيْثُوْا يُغَاثُوْا بِمَآءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِى الْوُجُوْهَ''۔

ابن ابی حاتم اور طبرانی اور ابن مردویہ نے کعب بن مالکؓ سے روایت کی ہے۔ میرا خیال ہے کہ راوی نے اس حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رفع کیا ہے اور یہ تفسیر قولہ تعالیٰ ''سَوَآءٌ عَلَيْنَآ اَجَزِعْنَآ اَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيْصٍ'' کے بارہ میں وارد ہوئی ہے۔ راوی نے کہا'' اہل دوزخ باہم صلاح کریں گے کہ آؤ صبر کریں چنانچہ وہ پانچ سو سال تک صبر کئے رہیں گے۔ پھر جب دیکھیں گے کہ اس بات نے اُنہیں کچھ نفع نہیں پہنچایا تو وہ آپس میں کہیں گے کہ آؤ اب ہم گریہ وزاری اور بیقراری کریں۔ چنانچہ وہ پانچ سو سال کی مدت تک روتے چلاتے رہیں گے اور جس وقت دیکھیں گے کہ اس بات نے بھی اُن کو کچھ فائدہ نہیں بخشا تو وہ کہیں گے۔ ہمارے لئے ایکساں ہے چاہے ہم فریاد وزاری کریں یا صبر کریں۔ ہم کو کوئی چارہ نہیں ملنے کا''۔

ترمذی' نسائی' حاکم اور ابن حبان وغیرہم نے انس رضی اللہ عنہ سے اور انس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ''مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ'' کے بارہ میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ کھجور کا درخت ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ''مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيْثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيْثَةٍ'' کے بارہ میں ارشاد کیا کہ'' وہ حنظل (تھوہڑ) ہے''۔ احمد اور ابن مردویہ نے سند جید کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ'' کے بارہ میں فرمایا وہ ایسا درخت ہے جس کے پتے ناقص نہیں ہوتے وہ کھجور کا درخت ہے''۔

اور آئمہ ستہ نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا'' جس وقت مسلمان سے قبر

میں سوال ہوگا تو وہ شہادت دے گا کہ "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ" پس اسی بات کو اللہ پاک نے اپنے قول "يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ" میں بیان فرمایا ہے۔ اور مسلم نے ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "ایک یہودی عالم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے کہا "اَيْنَ تَكُوْنُ النَّاسُ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ" یعنی جس دن زمین غیر زمین کے ساتھ بدل دی جائے گی اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ (کیونکہ زمین نہ ہونے کی صورت میں اُن کے ٹھہرنے کی جگہ کہاں رہے گی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو جواب دیا "هُمْ فِي الظُّلْمَةِ دُوْنَ الْحَشْرِ" وہ اندھیرے میں ہوں گے میدانِ حشر سے پرے"۔

مسلم اور ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں پہلا آدمی ہوں جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ" کے بابت سوال کیا۔ میں نے کہا اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "صراط" پر۔ اور طبرانی نے اوسط میں اور بزار اور ابن مردویہ اور بیہقی نے بعث میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ" کی تفسیر میں فرمایا "ایک سفید چٹی زمین گویا کہ وہ چاندی ہے اُس میں کوئی حرام خون نہیں بہایا گیا ہے اور نہ اُس میں کوئی گناہ کیا گیا ہے"۔

الحجر: طبرانی، ابن مردویہ اور ابن حبان نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن سے دریافت کیا گیا "کیا تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس آیت "رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْ كَانُوْا مُسْلِمِيْنَ" کے بارہ میں کچھ فرماتے ہوئے سنا ہے؟ ابی سعید رضی اللہ عنہ نے کہا "ہاں میں نے سنا ہے آپ فرماتے تے کہ اللہ پاک کچھ مومن لوگوں کو اس کے بعد نکالے گا جب کہ اُن کو واجبی سزا دے چکے گا (اور وہ ایسے لوگ ہوں گے کہ) جس وقت اللہ پاک اُن کو مشرکین کے ساتھ دوزخ میں بھیجے گا تو مشرک لوگ اُن سے کہیں گے۔ تم دنیا میں خدا کے دوست ہونے کا دعویٰ کرتے تھے۔ آج تم کو کیا ہو گیا کہ ہمارے ہمراہ دوزخ میں ہو؟ خداوند پاک مشرکین کی یہ بات سن کر اُن ایمان دار بندوں کی شفاعت کی جانے کا اذن دے گا پس فرشتے، انبیاء علیہم السلام اور مومن لوگ شفاعت کریں گے یہاں تک کہ وہ مومن لوگ بحکم الٰہی دوزخ سے نکال لئے جائیں گے۔ اور مشرک لوگ یہ حال دیکھ کر کہیں گے۔ اے کاش ہم بھی انہی کے مثل ہوتے تو ہم کو بھی شفاعت کا نفع ملتا اور ہم بھی اُن کے ساتھ دوزخ سے نکل جاتے"۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ "رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْ كَانُوْا مُسْلِمِيْنَ" کا۔ اور اس روایت کا شاہد ابی موسیٰ اشعری، جابر بن عبداللہ اور علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی موجود ہے۔

ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "لِكُلِّ بَابٍ جُزْءٌ مَقْسُوْمٌ" کے بارہ میں ارشاد کیا "ایک حصہ ان لوگوں کا ہے جنہوں نے شرک کیا۔ دوسرا حصہ وجود باری تعالیٰ میں شک رکھنے والوں کا۔ اور تیسرا حصہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے غافل رہنے والوں کا ہوگا"۔

بخاری اور ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ام القرآن یہی السبع المثانی اور قرآنِ عظیم ہے۔ اور طبرانی نے الاوسط میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں

نے کہا'' ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا اور کہا'' کیا آپ نے اللہ پاک کے قول ''کَمَا اَنْزَلْنَا عَلَی الْمُقْتَسِمِیْنَ'' کی بابت کچھ خیال کیا ہے؟ یعنی (اس کی مراد پر غور فرمایا ہے؟) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا '' یہود اور نصاریٰ''۔ سائل نے دریافت کیا اور قولہ تعالیٰ ''اَلَّذِیْنَ جَعَلُوا الْقُرْاٰنَ عِضِیْنَ'' میں عضین کیا چیز ہے؟ آپ نے ارشاد کیا'' وہ لوگ کسی قدر قرآن پر ایمان لائے اور کسی قدر قرآن کی نافرمانی اور اُس کا انکار کیا۔

ترمذی، ابن جریر اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''فَوَرَبِّکَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ اَجْمَعِیْنَ عَمَّا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ'' کے بارہ میں فرمایا ''لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ'' کہنے سے (یعنی اس کی نسبت سوال ہوگا)

النحل : ابن مردویہ نے براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ''زِدْنٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ'' کی تفسیر دریافت کیا گئی تو آپ نے ارشاد کیا بچھو لمبے لمبے کھجور کے درختوں کے مانند اُن لوگوں کو جہنم میں نوچتے ہوں گے۔

الاسراء: بیہقی نے الدلائل میں سعید المقبری سے روایت کی ہے کہ'' عبداللہ بن سلامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس سیاہ دھبہ کے بارہ میں سوال کیا جو کہ چاند میں ہے تو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' وہ دو آفتاب تھے پس اللہ پاک نے فرمایا ''وَجَعَلْنَا الَّیْلَ وَالنَّهَارَ اٰیَتَیْنِ فَمَحَوْنَآ اٰیَةَ الَّیْلِ'' لہٰذا جو سیاہی تم نے دیکھی ہے یہ وہی محو ہے''۔ اور حاکم نے التاریخ میں اور دیلمی نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''وَلَقَدْ کَرَّمْنَا بَنِیْٓ اٰدَمَ'' کے بارہ میں فرمایا'' وہ کرامت انگلیوں کے ساتھ کھانا ہے''۔ اور ابن مردویہ نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''یَوْمَ نَدْعُوْا کُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ'' کے بارہ میں فرمایا'' ہر ایک قوم اپنے ایک امام کے نام سے جو اُن کے واسطے رہا ہوگا اور اپنے پروردگار کی کتاب کے نام سے پکاری اور بلائی جائے گی۔

ابن مردویہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ'' کی تفسیر میں فرمایا'' زوالِ آفتاب کے وقت'' اور بزار اور ابن مردویہ نے سندِ ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''دُلُوْکِ الشَّمْسِ'' اُس کا زوال ہے۔ اور ترمذی نے ابن ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور نسائی نے اس کو صحیح بتایا ہے۔ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ کَانَ مَشْهُوْدًا'' کی تفسیر میں فرمایا'' رات اور دن کے ملائکہ اس کو مشاہدہ کرتے ہیں''۔ اور احمد وغیرہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ'' نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''عَسٰٓی اَنْ یَّبْعَثَکَ رَبُّکَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا'' کے بارہ میں فرمایا'' یہ وہی مقام ہے جس میں میں اپنی امت کے لئے شفاعت کروں گا۔ اور ایک لفظ میں اس کی روایت یوں آئی ہے کہ'' وہی شفاعت ہے''۔ اور اس روایت کے بکثرت مطول اور مختصر طریق بھی صحاح وغیرہ کتب میں ہیں۔

شیخین نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ'' یا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ! حشر کے دن لوگ اپنے مونہوں کے بل کس طرح چلائے جائیں گے؟'' تو آپؐ نے ارشاد کیا ''جس ذات نے ان کو اُن کے پیروں کے سہارے پر چلایا ہے وہ اس بات پر بھی قدرت رکھتا ہے کہ اُن کو اُن کے مونہوں کے بل چلائے''۔

الکہف: احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے ''دوزخ کے پردوں کی چار دیواریں ہیں ہر ایک دیوار کی دبازت (موٹائی) چالیس سال کی مسافت کے مانند ہے''۔ اور انہی دونوں راویوں نے ابی سعید رضی اللہ عنہ ہی سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ'' کی تفسیر میں فرمایا ''مانند تیل کی گاد کے پھر جس وقت کہ وہ پانی اُس (دوزخی شخص) کے قریب لایا جائے گا تو اس کے چہرے کی کھال اُتر کر اُس میں گر پڑے گی''۔ اور احمد نے بھی اسی راوی (ابی سعیدؓ) سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''بَاقِيَاتِ صَالِحَاتِ'' تکبیر، تہلیل، تسبیح، حمد اور لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ کہنا ہے۔ (یعنی ان کا ورد رکھنا) اور احمد نے نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ'' یہی باقیات صالحات ہیں''۔ اور طبرانی نے اسی کے مانند سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ'' یہی باقیات الصالحات ہیں''۔

احمد نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کافر بمقدار پچاس ہزار سال کے مبتلائے آفت رکھا جائے گا جیسا کہ اُس نے دنیا میں عمل نہیں کیا تھا اور کہ بے شک کافر چالیس سال کی مسافت سے جہنم کو دیکھے گا اور یہ گمان کرے گا کہ بس اب یہ مجھ کو آ لیتا ہے''۔ اور بزار نے سند ضعیف کے ساتھ ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور اس نے اُس کو رفع کیا ہے۔ ابی ذر نے کہا وہ کنز جس کا ذکر اللہ پاک نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے وہ ایک ٹھوس تختی سونے کی ہے۔ مجھے اس شخص پر تعجب آتا ہے جس نے قدر (تقدیر الٰہی) پر یقین کیا وہ کیوں عذاب میں ڈالا گیا؟ اور اُس آدمی کی نسبت جس نے دوزخ کو یاد کیا یہ حیرت ہوتی ہے کہ وہ کیونکر ہنستا ہے؟ اور اس شخص کی حالت سے بھی مجھ کو سخت حیرت ہوتی ہے جو موت کو یاد کر کے پھر غافل ہو۔ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ اور شیخین نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جس وقت تم اللہ پاک سے کچھ مانگو تو اس سے فردوس مانگو۔ کیونکہ فردوس جنت کا بلند ترین اور وسط درجہ ہے اور اُسی میں سے جنت کی نہریں نکلی ہیں''۔

مریم: طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ سری (چشمہ) جس کی نسبت اللہ پاک نے مریم سے کہا تھا ''قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا'' ایک نہر تھی جس کو اللہ پاک نے اُن کے پانی پینے کے لئے نکالا (پیدا کیا) تھا''۔ اور مسلم وغیرہ نے مغیرۃ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کی طرف بھیجا تو وہاں کے لوگوں (یہودیوں)

نے کہا کیا تم نے کبھی یہ خیال کیا ہے کہ تم لوگ "یَا اُخْتَ هٰرُوْنَ" پڑھتے ہو۔ حالانکہ موسیٰ عیسیٰ سے اتنے زمانہ قبل گزرے ہیں؟ پھر میں واپس آیا تو میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ''کیوں نہ تم نے اُن کو ان کو یہ خبر دی کہ وہ (بنی اسرائیل) لوگ اپنے قبل گزرے ہوئے انبیاء اور صالحین ہی کے ناموں پر اپنے بچوں کے نام رکھا کرتے تھے۔ اور احمد اور شیخین نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جس وقت اہل جنت جنت میں اور دوزخی لوگ دوزخ میں داخل ہو چکیں گے تو موت کو لایا جائے گا اس طرح کہ گویا وہ ایک فربہ دنبہ ہے پس وہ جنت اور دوزخ کے مابین کھڑا کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ اے جنت والو! کیا تم اس کو پہچانتے ہو؟ رسول پاک نے فرمایا ''پس جنتی لوگ نظر اٹھا کر دیکھیں گے اور کہیں گے ''ہاں یہ موت ہے'' پھر حکم دیا جائے گا کہ اس کو ذبح کر دو اور وہ ذبح کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا ''اے اہل جنت خلود (ہمیشہ رہنا) ہے اور موت نہیں۔ اور اے اہل دوزخ خلود ہے اور موت نہیں۔ (یعنی تم کو) پھر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت کی "وَاَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ اِذْ قُضِيَ الْاَمْرُ وَهُمْ فِيْ غَفْلَةٍ" اور اپنے ہاتھ سے اشارہ فرما کر کہا ''دنیا کے لوگ غفلت میں ہیں''۔

ابن جریر نے ابی امامۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا غی اور اثام جہنم کے سب سے نچلے طبقہ میں دو کنوئیں ہیں کہ اُن دونوں میں دوزخیوں کا کچ لہو بہتا ہے''۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ ایک منکر حدیث ہے۔ اور احمد بن ابی سمتہ نے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا کہ ''ہم لوگوں نے ورود کے بارہ میں باہم اختلاف کیا۔ پس ہم میں سے چند شخصوں نے کہا کہ اُس میں کوئی مومن داخل نہ ہوگا۔ اور بعض لوگوں نے کہا نہیں بلکہ اُس میں سب لوگ داخل ہوں گے پھر اللہ پاک اُن لوگوں کو نجات دے دے گا جو کہ اُس سے ڈرے ہیں (متقی لوگوں کو)۔ پس میں جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے ملا اور میں نے اُن سے اس بات کو دریافت کیا تو انہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ کوئی نیکوکار اور بدکار باقی نہ رہے گا مگر یہ کہ وہ اُس میں داخل ہوگا پس وہ مومن پر ٹھنڈک اور سلامتی ہوگی جیسی کہ ابراہیم پر تھی یہاں تک کہ اُن کی ٹھنڈک سے دوزخ کو شور مچانا ہوگا ثُمَّ نُنَجِّي اللّٰهُ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا وَيَذَرُ الظَّالِمِيْنَ فِيْهَا جِثِيًّا" یعنی پھر اللہ پاک اُن لوگوں کو نجات دے گا جو کہ پرہیزگار رہے ہیں اور ظالم (گنہگار) لوگوں کو اس میں پڑا رہنے دے گا۔

مسلم اور ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت اللہ پاک کسی بندہ کو دوست رکھتا ہے تو اس وقت وہ جبریل علیہ السلام سے ارشاد کرتا ہے کہ میں نے فلاں کو اپنا محبوب بنایا پس میں اس کو دوست رکھتا ہوں۔ پھر جبریل اس کی منادی آسمانوں میں کر دیتے ہیں اور اس کے بعد اُس بندہ کے لئے زمین میں محبت نازل ہوتی ہے۔ پس یہی بات قولہ تعالیٰ "سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا" میں بتائی گئی ہے۔

طٰہٰ: ابن ابی حاتم اور ترمذی نے جندب بن عبداللہ البجلی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت تم کسی ساحر کو پاؤ تو اُسے قتل کر دو۔ اور پھر آپ نے پڑھا "لَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ اَتٰى" اور فرمایا ''وہ جہاں بھی پایا جائے اُس کو امن نہ دیا جائے گا''۔ اور بزار نے سند جید کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ

انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا" کے بارہ میں فرمایا عذاب قبر۔

الانبیاء: احمد نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ''یارسول اللہ! آپ مجھے ہر ایک شے سے آگاہ فرمایئے'' تو آپ نے ارشاد کیا ''ہر ایک چیز پانی سے پیدا کی گئی ہے''۔

الحج: ابن ابی حاتم نے یعلی بن امیہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مکہ میں غذا کی چیزوں کو گراں کر کے بیچنے کی نیت سے جمع کرنا الحاد ہے''۔ اور ترمذی نے حسن قرار دے کر ابن زبیر سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''خانہ کعبہ کا نام بیت العتیق محض اس لئے رکھا گیا کہ اُس پر کسی جبار نے فتح نہیں پائی ہے''۔ ور احمد نے خریم بن فاتک الاسدی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''جھوٹی گواہی خدا کے ساتھ شرک کرنے کے برابر کی گئی ہے اور پھر آپ نے تلاوت فرمائی "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ"۔

المؤمنون: ابن ابی حاتم نے مرۃ البہزی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا۔ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک شخص سے یہ فرماتے سنا کہ تو الربوۃ میں مرے گا''۔ چنانچہ وہ ربوہ ہی میں مرا''۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ حدیث نہایت غریب ہے۔ اور احمد نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''یارسول اللہ! کہا "اَلَّذِيْنَ يُؤْتُوْنَ مَا اٰتَوْا وَقُلُوْبُهُمْ وَجِلَةٌ" وہی شخص ہے جو کہ چوری اور زنا کرتا ہے اور شراب پیتا ہے بحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے؟'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''نہیں اے صدیق کی بیٹی! اور لیکن وہ ایسا شخص ہے جو کہ روزہ رکھتا' نماز پڑھتا اور صدقہ دیتا ہے بحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے''۔ اور احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وَهُمْ فِيْهَا كَالِحُوْنَ" آپ نے فرمایا ''آگ اس کو بھون دے گی پس اُس کا اوپر کا ہونٹھ سکڑ جائے گا یہاں تک کہ اُس کے سر کے وسط تک پہنچ جائے گا اور اُس کا نیچے کا ہونٹ لٹک آئے گا یہاں تک کہ اُس کی ناف سے لگا کھانے لگے گا''۔

النور: ابن ابی حاتم نے ابی سورۃ کے واسطہ سے جو ابی ایوبؓ کے برادرزادہ ہیں۔ ابی ایوب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے عرض کیا کہ یارسول! اللہ پاک نے ہم کو سلام ہدایت فرمائی ہے پس یہ استناس کیا ہے؟ تو آپؐ نے ارشاد کیا ''آدمی خدا تعالیٰ کی تسبیح' تکبیر اور تحمید کے ساتھ کلام کرے اور کھنکار کر گھر والوں سے اجازت طلب کرے''۔

الفرقان: ابن ابی حاتم نے یحییٰ بن اُبی اُسید سے جو کہ حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کرتا ہے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا اُلْقُوْا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقَرَّنِيْنَ" کی نسبت دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا ''اس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ (دوزخی) لوگ ویسے ہی دوزخ میں زبردستی داخل کئے جائیں گے جس طرح کہ دیوار میں میخ ٹھوک دی جاتی ہے''۔

القصص: بزار نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا۔ موسیٰؑ نے

دو میعادوں میں سے کسی میعاد کو پورا کیا تھا؟ تو آپؐ نے فرمایا۔ دونوں میعادوں میں سے زیادہ پوری اور زیادہ بہتر اور نیک میعاد کو"۔ اور فرمایا" اور اگر کوئی تجھ سے یہ دریافت کرے کہ موسیٰؑ نے دونوں عورتوں میں سے کس کے ساتھ شادی کی تھی تو کہنا کہ اُن میں سے جو سب سے چھوٹی تھی اس کے ساتھ"۔ اس روایت کے اسناد ضعیف ہیں مگر اس کے بہت سے شواہد موصول اور مرسل روایتوں کی قسم سے پائے جاتے ہیں۔

العنکبوت: احمد اور ترمذی نے حسن قرار دے کر اور نیز دیگر راویوں نے ام ہانی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "وَتَاْتُوْنَ فِیْ نَادِیْكُمُ الْمُنْكَرَ" کے بارہ میں سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا" وہ لوگ (مشرکین مکہ) راستہ والوں کو چھیڑتے اور اُن سے ہنسی کیا کرتے تھے۔ پس یہی وہ منکر (فعل ناپسندیدہ) ہے جس کے وہ لوگ مرتکب ہوتے تھے۔

لقمان: ترمذی وغیرہ ابی امامۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" تم لوگ گانے ناچنے والی لونڈیوں کو نہ بیچو اور نہ اُن کو خریدو۔ اور نہ ان کو تعلیم دو۔ اور اس تجارت میں کوئی اچھائی نہیں ہے جس میں ایسی لونڈیاں (فروخت ہوتی) ہوں۔ اور اُن کی قیمت حرام ہے۔ چنانچہ اسی کے مانند کام کے بارہ میں اس آیت کا نزول ہوا ہے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِیْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" اس روایت کے اسناد ضعیف ہیں۔

السجدہ: ابن ابی حاتم نے بواسطہ ابن عباس رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے کہ آپ نے قولہ تعالیٰ "اَحْسَنَ كُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهٗ" کے بارہ میں فرمایا آگاہ رہو کہ گو بندروں کے سرین خوبصورت نہیں ہیں۔ لیکن اللہ پاک نے اُن کی آفرینش بھی نہایت حکمت کے ساتھ فرمائی"۔ اور ابن جریر نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "تَتَجَافٰى جُنُوْبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ" کے بارہ میں فرمایا" بندہ کا رات کے وقت قیام کرنا" (یعنی اس سے شب کو عبادت کرنا مراد ہے) اور طبرانی نے بواسطہ ابن عباس رضی اللہ عنہ قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنٰهُ هُدًى لِّبَنِیْٓ اِسْرَآءِيْلَ" کے بارہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا" موسیٰ کو بنی اسرائیل کے لئے ہادی بنایا"۔ اور آپ نے قولہ تعالیٰ "فَلَا تَكُنْ فِیْ مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَآئِهٖ" کے بارہ میں ارشاد کیا کہ" موسیٰؑ کے اپنے پروردگار کو دیکھنے میں شک نہ کرو"۔

الاحزاب: ترمذی نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ" طلحہ" ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اپنی جان دی (طلحة مِمَّنْ قَضٰى نحبه) اور ترمذی وغیرہ نے عمرو بن ابی سلمۃ سے اور ابن جریر وغیرہ نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت کہ آیۃ کریمہ "اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا" کا نزول ہوا اس وقت فاطمہؓ علیؓ حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کو بلا کر ایک چادر کے نیچے ڈھانپ لیا اور فرمایا۔ واللہ یہی لوگ میرے اہل بیت ہیں پس بارالہا تو اُن سے ناپاکی کو دور کر اور ان کو ایسا پاک بنا دے جیسا کہ پاک بنانے کا حق ہے"۔

سباء: احمد وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ" ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

''سباء'' کی نسبت سوال کیا کہ آیا وہ مرد ہے یا عورت۔ یا زمین؟ تو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''نہیں بلکہ وہ ایک مرد تھا جس کے دس بیٹے پیدا ہوئے تھے از انجملہ چھ بیٹوں نے ملک یمن میں سکونت رکھی اور چار لڑکے ملک شام میں سکونت پذیر ہوئے''۔ اور بخاری نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس وقت اللہ پاک آسمان میں حکم نافذ فرماتا ہے تو اُس وقت فرشتے فرمانِ باری تعالیٰ کی ہیبت سے کانپتے ہوئے اپنے پروں کو پھڑ پھڑاتے ہیں' جن کی صدا ایسی ہوتی ہے کہ گویا کوئی زنجیر سخت پتھر پر کھڑک رہی ہو۔ پھر جس وقت اُن کے دلوں سے گھبراہٹ دور ہو جائے گی تو وہ (باہم) کہیں گے۔ تمہارے رب نے کیا ارشاد کیا؟ اور پھر خود بخود جواب دیں گے کہ جو کچھ اُس نے فرمایا وہ حق ہے اور وہی بلند مرتبہ بڑا ہے''۔

فاطر: احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت ''ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ'' کے بارہ میں فرمایا کہ یہ سب لوگ بمنزلہ واحد ہیں اور سب کے سب جنت میں ہوں گے''۔ اور احمد وغیرہ نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے۔ آپ ارشاد کرتے تھے' اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ ''ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ'' پس جو لوگ کہ نیکیوں میں سبقت لے گئے ہیں وہ ایسے لوگ ہیں جو کہ بے حساب و کتاب جنت میں داخل کئے جائیں گے۔ اور وہ لوگ جنہوں نے میانہ روی کی ہے اُن سے تھوڑا بہت آسان حساب لیا جائے گا۔ لیکن وہ لوگ جنہوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا ہے اس قسم لے لوگ ہیں جو کہ محشر کے تمام زمانہ تک قید رہیں گے پھر وہی لوگ ہوں گے کہ اللہ پاک اپنی رحمت سے اُن کی تلافی فرمائے گا اور وہی یہ کہیں گے ''اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ اَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ''۔

طبرانی اور ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس دن قیامت کا روز ہوگا اُس دن کہا جائے گا ''کہاں ہیں شصت ۶۰ سالہ لوگ'' اور یہی وہ عمر ہے جس کی بابت اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ ''اَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيْهِ مَنْ تَذَكَّرَ''۔

یٰسین: شیخین نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ''وَالشَّمْسُ تَجْرِيْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا'' کی نسبت دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ ''آفتاب کا مستقر عرش کے نیچے ہے۔ اور انہی دونوں راویوں نے ابی ذر رضی اللہ عنہ ہی سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسجد میں غروب آفتاب کے وقت موجود تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''ابوذر رضی اللہ عنہ! کیا تم جانتے ہو کہ آفتاب کہاں غروب ہوا کرتا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول بہت اچھا جاننے والا ہے''۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا'' وہ چلا جاتا ہے یہاں تک کہ عرش کے نیچے جا کر سجدہ کرتا ہے۔ پس یہی (مطلب ہے) قولہ تعالیٰ ''وَالشَّمْسُ تَجْرِيْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا'' (کا)

الصافات: ابن جریر نے بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم سے عرض کی کہ یارسول اللہ! آپ مجھ کو قولہ تعالیٰ "حُوْرٌ عِيْنٌ" کے مفہوم سے آگاہ فرمائیے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "عین" بڑی آنکھوں والی حور کے آنکھ کا شفر عقاب کے بازو کی مانند ہے۔ بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ میں نے کہا۔ یارسول اللہ! اور قولہ تعالیٰ "كَاَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُوْنٌ" کے کیا معنی ہیں؟ یہ بھی بتائیے۔ تو آپؐ نے ارشاد کیا "اُن کی (کھال کی) رقت (باریکی) کا یہ عالم ہے جیسے کہ بیضہ کے پوست سے نیچے کی اندرونی جھلی پتلی ہوتی ہے"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "شفر" حرفِ فا کے ساتھ ہے اور وہ "اَلْحَوْزَاء" کی طرف مضاف ہے۔ اُس کے معنی ہیں آنکھ کا پپوٹا (غلاف چشم) اور میں نے اس لفظ کو باوجود واضح ہونے کے اس واسطے ضبط کر دیا کہ میں نے بعض اپنے زمانہ کے مہمل لوگوں کو اس کی تصحیف کر کے اُس کو قاف کے ساتھ "شقر" کہتے ہوئے سنا ہے۔ اور وہ کہتے تھے کہ "اَلْحَوْزَاءُ مِثْلُ جَنَاحِ النَّسْرِ" مبتدا اور خبر ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ سبب روی اور چستی میں اُس کی یہ کیفیت ہے۔ حالانکہ یہ بات کذب اور سراسر نادانی ہے اور دین میں الحاد اور اللہ و رسول پر جراءت کرنے کے ہم پلہ۔

ترمذی وغیرہ نے سمرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهٗ هُمُ الْبَاقِيْنَ" سے حام۔ سام اور یافث (نوحؑ کے تینوں بیٹے) مراد ہیں"۔ اور ایک دوسری وجہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سام۔ عرب والوں کا باپ (جداعلیٰ) ہے۔ اور حام اہل حبش کا مورثِ اعلیٰ۔ اور یافث روم والوں کا باپ (جدِ اعلیٰ) ہے"۔ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "وَاَرْسَلْنَاهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيْدُوْنَ" کے بابت دریافت کیا کہ اس کا مدعا کیا ہے؟ تو آپؐ نے ارشاد کیا "يَزِيْدُوْنَ عِشْرِيْنَ اَلْفًا" (یعنی بیس ہزار زائد تھے) اور ابن عسا کر نے علاء بن سعید سے روایت کی ہے کہ "ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہم نشینوں سے فرمایا "آسمان کراہ رہا ہے اور اُس کا کراہنا حق ہے۔ اس میں ایک قدم رکھنے کی جگہ بھی ایسی نہیں جس پر کوئی فرشتہ رکوع یا سجدہ میں مصروف نہ ہو۔ اور پھر آپؐ نے قراءت کی "وَاِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّوْنَ وَاِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُوْنَ"۔

الزمر: ابویعلی اور ابن ابی حاتم نے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "لَهٗ مَقَالِيْدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" کی تفسیر دریافت کی تو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس بات کو تم سے پہلے مجھ سے کسی شخص نے دریافت نہیں کیا تھا۔ اس کی تفسیر ہے۔ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَبِحَمْدِهٖ اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْاَوَّلِ الْاٰخِرِ الظَّاهِرِ الْبَاطِنِ بِيَدِهِ الْخَيْرُ يُحْيِيْ وَيُمِيْتُ" یہ حدیث غریب ہے اور اُس میں سخت نکارت (خرابی) ہے۔ اور ابن ابی الدنیا نے جنت میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریلؑ سے آیۃ کریمہ "فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ" کے بارہ میں دریافت کیا کہ "وہ کون لوگ ہیں جن کی بابت اللہ پاک نے یہ نہیں چاہا کہ وہ بے ہوش ہو جائیں؟" جبریلؑ نے کہا "وہ شہید لوگ ہیں"۔

غافر: احمد اور اصحاب السنن نے اور حاکم اور ابن حبان نے نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دعا ہی عبادت۔ اور پھر آپؐ نے اس آیت کی قراءت کی "اُدْعُوْنِيْ

اَسْتَجِبْ لَكُمْ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ ۔

فصلت: نسائی۔ بزار اور ابویعلیٰ وغیرہم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے آیت کریمہ ''اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا'' کی تلاوت فرمائی اور ارشاد کیا ''آدمیوں میں سے بہت سے آدمیوں نے اس بات کو کہا تھا پھر اُن میں سے اکثر کافر ہو گئے۔ لہٰذا جس شخص نے اس کو تادم مرگ کہا وہی اُن لوگوں میں داخل ہوا جنہوں نے اس قول پر ثابت قدمی دکھائی ہے''۔

حمعسق: احمد وغیرہ نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''کیا میں تم کو کتاب اللہ کی افضل آیت سے آگاہ نہ کروں بحالیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو ہم سے بیان فرمایا ہے؟ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''مَا اَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُوْا عَنْ كَثِيْرٍ'' اور فرمایا کہ اے علی رضی اللہ عنہ اب میں تم کو اس کی تفسیر بتاتا ہوں۔ دنیا میں جو بیماری' سزا یا تکلیف تم کو پہنچتی ہے۔ وہ تمہارے کرتوت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور اللہ پاک اس بات سے بہت زیادہ بُردبار ہے کہ آخرت میں پھر اس پر دوبارہ سزا کا اعادہ کرے۔ اور جس چیز کو اللہ پاک نے دنیا ہی میں معاف کر دیا پس وہ اس سے بہت زیادہ صاحب کرم ہے کہ معاف کرنے کے بعد پھر اس سے پلٹ جائے''۔

زخرف: احمد اور ترمذی وغیرہ نے ابی امامۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''کوئی قوم اُس ہدایت کو پانے کے بعد جس پر وہ پہلے تھی ہرگز گمراہ نہیں ہوئی مگر یہ کہ اس نے جدل (مناظرہ) کو اختیار کیا۔ پھر آپ نے تلاوت فرمائی ''مَا ضَرَبُوْهُ لَكَ اِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُوْنَ'' اور ابن ابی حاتم نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ہر ایک دوزخی اپنی جنت کی جگہ کو حسرت کی نگاہوں سے دیکھے گا اور کہے گا کہ کاش اللہ تعالیٰ نے مجھ کو ہدایت دی ہوتی تو میں بھی پرہیزگاروں میں سے ہوتا۔ اور ہر ایک جنتی اپنی دوزخ کی جگہ کو دیکھ کر کہے گا کہ اور نہ تھے ہم کہ ہدایت پاتے اگر ہم کو اللہ پاک راہ راست نہ دکھاتا۔ پس اس کا یہ کہنا نعمت الٰہی کا شکر ہوگا''۔ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''کوئی ایسا آدمی نہیں جس کا ایک مقام جنت میں اور ایک مقام دوزخ میں نہ ہو۔ پس کافر مومن کی دوزخ کی جگہ وارث ہوتا ہے۔ اور مومن کافر کے جنت کے مقام کا وارث بنتا ہے۔ اور یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ ''وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ'' کا۔

الدخان: طبرانی اور ابن جریر نے سند جید کے ساتھ ابی مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''بے شک تمہارے پروردگار نے تم کو تین چیزوں سے ڈرایا ہے۔ دخان (دھواں) مومن کو اس طرح آلے گا جیسے زکام ہوتا ہے اور کافر کو اس طرح آلے گا کہ وہ پھول جائے گا یہاں تک کہ یہ دھواں اُس کے ہر ایک سننے کی جگہ سے باہر نکل جائے گا۔ اور دوسری چیز جس سے ڈرایا گیا ہے وہ دَابَّةُ الْاَرْضِ ہے اور تیسرا دجال''۔ اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور ابویعلیٰ اور ابن ابی حاتم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''کوئی بندہ ایسا نہیں جس کے واسطے آسمان میں دو دروازے نہ ہوں۔ ایک دروازہ سے اُس کا رزق باہر نکلتا ہے اور دوسرے دروازہ سے اُس کے عمل اندر داخل ہوتے ہیں۔ پس جب وہ بندہ مر جاتا ہے۔

اور اُس کے دروازے اُسے نہیں پاتے تو وہ اُس پر روتے ہیں''۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی "فَمَابَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ" اور آپ نے ذکر کیا کہ وہ لوگ (جن کی خبر اس آیت میں دی گئی ہے) روئے زمین پر کوئی ایسا نیک کام ہی نہیں کرتے تھے جو کہ اُن پر روئے اور نہ اُن کے کلام اور عمل میں سے کوئی طیب کلام اور صالح عمل آسمان کی جانب صعود کر کے آیا تھا جس کی وجہ سے اُن کے دروازے ان کو نہ پاتے تو اس پر روتے''۔ اور ابن جریر نے شریح بن عبید الحضرمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''کوئی غریب الدیار مؤمن ایسا نہیں جو کہ غربت میں مر جائے اور اس پر رونے والے موجود نہ ہوں مگر یہ کہ اس پر آسمان اور زمین روتے ہیں' پھر آپؐ نے اس آیت کی قراءت فرمائی "فَمَابَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ" اور اس کے بعد آپؐ نے ارشاد کیا کہ وہ دونوں (یعنی آسمان وزمین) کسی کافر پر نہیں روتے ہیں''۔

الاحقاف: احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اَوْ اَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ" کی تفسیر میں ارشاد فرمایا "اَلْخَطّ" (یعنی اس سے خط مراد ہے)

الفتح: ترمذی اور ابن جریر نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا تھا کہ قولہ تعالیٰ "وَاَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوٰى" سے لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مراد ہے۔

الحجرات: ابوداؤد اور ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ ''غیبت کیا چیز ہے؟'' تو آپؐ نے فرمایا ''تیرا اپنے بھائی کو ایسی چیز کے ساتھ یاد کرنا جس کو وہ برا مانے''۔ سائل نے کہا ''اگر میرے بھائی میں وہ بات موجود ہو جس کو میں کہتا ہوں تو پھر آپؐ کا کیا خیال ہے؟'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''اگر جو بات تو کہتا ہے وہ اس شخص میں پائی جاتی ہے تو بے شک تو نے اس کی غیبت کی۔ اور اگر وہ بات اس میں نہیں ہے جس کو تو کہتا ہے تو بلاشبہ تو نے اس پر بہتان باندھا''۔

ق: بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "يُلْقٰى فِى النَّارِ وَتَقُوْلُ هَلْ مِنْ مَّزِيْدٍ حَتّٰى يَضَعَ قَدَمَهٗ فِيْهَا فَتَقُوْلُ قَطْ قَطْ.

الذاریات: بزار نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "اَلذّٰرِيٰتِ ذَرْوًا" یہ ہوائیں ہیں۔ "فَالْجٰرِيٰتِ يُسْرًا" یہ کشتیاں ہیں۔ "فَالْمُقَسِّمٰتِ اَمْرًا" یہ فرشتے ہیں۔ اور اگر میں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنی ہوتی تو میں اس کو کبھی نہ کہتا''۔

الطور: عبداللہ بن احمد نے زوائد مسند میں علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک مؤمنین اور اُن کی اولاد جنت میں ہوگی اور مشرکین اور اُن کی اولاد دوزخ میں''۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی قراءت فرمائی "وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِاِيْمَانٍ اَلْحَقْنَابِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ

النجم: ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے سند ضعیف کے ساتھ ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی تلاوت فرمائی "وَاِبْرٰهِيْمَ الَّذِىْ وَفّٰى" اور پھر آپؐ نے فرمایا ''کیا تم لوگ جانتے ہو کہ ابراہیم نے کیا پورا کیا تھا؟'' ابی امامہ کہتے ہیں ''میں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتا ہے''۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''انہوں نے اپنے دن کا عمل دن کے شروع میں چار رکعت نماز پڑھ کر پورا کیا''۔ اور انہی دونوں راویوں نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا میں تم کو یہ خبر نہ دو کہ اللہ پاک نے اپنے خلیل ابراہیمؑ کو ''اَلَّذِیْ وَفّٰی'' کے ساتھ کیوں نامزد کیا ہے؟ وہ ہر صبح وشام کے وقت کہا کرتے تھے۔ ''فَسُبْحَانَ اللّٰہِ حِیْنَ تُمْسُوْنَ وَحِیْنَ تُصْبِحُوْنَ''۔ اور بغوی نے ابی العالیہ کے طریق سے اُبی بن کعب سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''وَاَنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَھٰی'' کے بارہ میں فرمایا کہ ''خدا تعالیٰ کے بارہ میں فکر کا کوئی دخل نہیں''۔ بغویؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث بالکل اس دوسری حدیث کے مانند ہے کہ ''مخلوقات الٰہی کے بارہ میں غور سے کام لو مگر اللہ پاک کی ذات میں غور نہ کرو''۔

الرحمٰن: ابن ابی حاتم نے ابی الدرداء سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ'' کے بارہ میں فرمایا ''خدا تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ وہ کسی گناہ کو معاف کرتا ہے کسی مصیبت کو دور فرماتا ہے اور ایک قوم کو سربلند کرتا اور دوسری قوم کو پستی میں گراتا ہے''۔ ابن جریر نے بھی اسی کے مانند عبداللہ بن منیبؓ کی حدیث سے اور بزار نے بھی یونہی ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ شیخین نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دو جنتیں اس طرح کی ہیں کہ اُن کے برتن اور جو کچھ اُن میں ہے سب کچھ سونے کا ہے۔ اور بغوی نے انس بن مالکؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیۂ کریمہ ''ھَلْ جَزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ'' کی قراءت فرمائی اور ارشاد کیا ''کیا تم جانتے ہو کہ تمہارے رب تعالیٰ نے یہ کیا فرمایا ہے؟ صحابہ نے عرض کیا ''اللہ اور اس کا رسول ہی بہتر جانتا ہے''۔ پھر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''اللہ پاک ارشاد کرتا ہے کہ ''آیا جس شخص پر میں نے توحید کے ساتھ انعام پاشی کی ہے اُس کا معاوضہ جنت کے سوا کچھ اور ہو سکتا ہے؟ (یعنی وہ جنت ہی میں جائے گا)

الواقعہ: ابوبکر النجاد نے مسلم بن عامرؓ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ''ایک اعرابی نے رسول پاک کی خدمت میں آکر عرض کیا ''یارسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ پاک نے جنت میں ایک موذی درخت کا ذکر فرمایا ہے جو کہ اپنے مالک کو تکلیف پہنچاتا ہے''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت کیا ''وہ کون سا درخت ہے؟'' اعرابی نے کہا ''سِدْر (بیر) جس کے کانٹے اذیت دینے والے ہوتے ہیں''۔ یہ سن کر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''کیا اللہ پاک نے اپنے قول ''فِیْ سِدْرٍ مَّخْضُوْدٍ'' میں یہ نہیں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے کانٹوں کو دور کر دیا ہے اور ہر ایک کانٹے کی جگہ پر ایک پھل لگا دیا ہے اور اس حدیث کا ایک شاہد ابن عبدالسلمی کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو ابن ابی داؤد نے البعث میں ذکر کیا ہے۔

شیخین نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنت میں ایک ایسا درخت ہے جس کے زیر سایہ اسپ سوار ایک سو سال چلے تو بھی اس کو قطع نہ کر سکے۔ اگر تمہارا دل چاہے تو پڑھو ''فِیْ ظِلٍّ مَّمْدُوْدٍ'' اور ترمذی اور نسائی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''وَفُرُشٍ مَّرْفُوْعَۃٍ'' کے بارہ میں ارشاد کیا ''ان کا ارتفاع ایسا ہے جیسا کہ زمین اور

آسمان کے مابین کی بلندی اور زمین و آسمان کے مابین پانچ سو سال کی مسافت ہے''۔ اور ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ''اَنْشَاْنَا هُنَّ اِنْشَآءً'' کے بارہ میں فرمایا۔ وہ بڑھیا عورتیں جو کہ دنیا میں چندھی چیڑی تھیں''۔

ترمذی ہی نے کتاب الشمائل میں حسن سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''ایک بڑھیا عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور اُس نے عرض کی کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ اللہ تعالیٰ سے دعا کریں کہ وہ مجھ کو جنت میں داخل کرے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''اے فلاں شخص کی ماں! جنت میں تو کوئی بڑھیا داخل ہی نہ ہوگی'' یہ بات سن کر بڑھیا روتی ہوئی واپس چلی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''اس سے کہہ دو کہ یہ بڑھیا ہونے کی حالت میں داخل جنت نہ ہوگی کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے: ''اِنَّا اَنْشَاْنٰهُنَّ اِنْشَآءً فَجَعَلْنٰهُنَّ اَبْكَارًا'' (یعنی یہ جوان ہو کر جنت میں جائے گی) اور ابن ابی حاتم نے جعفر بن محمد سے روایت کی ہے کہ اس نے اپنے باپ محمد کے واسطے سے اپنے دادا سے یہ روایت کی کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ قولہ تعالیٰ ''عُرُبًا'' کے یہ معنی ہیں کہ اُن عورتوں کی زبان عربی ہو گی''۔

طبرانی نے بی بی اُم سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''میں نے عرض کی کہ یارسول اللہ! صلی اللہ علیہ وسلم آپ مجھ کو قولِ باری تعالیٰ ''حُوْرٌ عِيْنٌ'' کے معنی بتایئے؟ آپ نے ارشاد کیا حُورٌ سفید چٹی عِینٌ بڑی آنکھوں والیاں۔ حوراء کی آنکھوں کے غلاف بمنزلہ عقاب کے بازو کے ہیں''۔ بی بی صاحبہ فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا۔ قولہ تعالیٰ ''كَاَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُوْنِ'' کے کیا معنی ہیں؟ بتایئے''۔ رسول پاک نے ارشاد کیا ''اُن کی صفائی (آب و تاب) اُس دُرِ مکنون کے مانند ہے جو کہ سیپیوں میں بند رہتے ہیں اور ہنوز ہاتھوں نے ان کو چھوا تک نہیں ہے''۔ بی بی صاحبہ کہتی ہیں۔ میں نے کہا اور قولہ تعالیٰ ''فِيْهِنَّ خَيْرٰتٌ حِسَانٌ'' کے معنی بتایئے؟ آپؐ نے ارشاد کیا اچھے اخلاق والیاں زیبا چہروں والیاں''۔ بی بی صاحبہ کہتی ہیں ''میں نے کہا اور قولہ تعالیٰ ''كَاَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُوْنٌ'' کے معنی بتایئے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''اُن کی (جلد بدن کی) رقت (باریکی) کا وہ عالم ہے جو کہ اس پتلی جھلی کا ہوتا ہے جسے تم انڈے کے اندر موٹے چھلکے سے ملی ہوئی دیکھتی ہو''۔ بی بی صاحبہؓ ''میں نے کہا'' قولہ تعالیٰ ''عُرُبًا اَتْرَابًا'' کے معنی بتایئے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ وہ ایسی عورتیں ہیں جو کہ دنیا سے بالکل بڈھی پھونس ہو کر اٹھائی گئی تھیں۔ خدا تعالیٰ نے ان کو بڑھاپے کے بعد پیدا فرمایا تو اُنہیں کنواری نوجوان عورتیں کر دیا۔ ''عُرُبًا'' معشوقہ اور محبوبہ بنائے جانے کے قابل۔ اَتْرَابًا ایک ہی سن و سال والیاں۔

ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ ''ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ وَثُلَّةٌ مِّنَ الْاٰخِرِيْنَ'' کے بارہ میں روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ دونوں سب کے سب میری اُمت میں سے ہیں''۔ اور احمد اور ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ ''وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ'' اللہ پاک کہتا ہے۔ شُكْرَكُمْ (اپنا شکر ادا کرنا) اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ وہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں فلاں موسمی ہوا بخت ہم پر پانی برسا ہے''۔

الممتحنۃ: ترمذی نے اس کو حسن قرار دے کر۔ اور ابن ماجہ اور ابن جریر نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَلَا یَعْصِیْنَکَ فِیْ مَعْرُوْفٍ" کے بارہ میں فرمایا "اَلنَّوْح" (یعنی نوحہ کرنا بین کر کے رونا)

الطلاق: شیخین نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ "انہوں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی بحالیکہ وہ حائض تھیں۔ عمر رضی اللہ عنہ نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ آپ اس بارہ میں غصہ ہوئے اور پھر فرمایا۔ چاہئے کہ وہ اس عورت سے رجعت کر لے پھر اس کو اپنے پاس روکے رہے یہاں تک کہ وہ عورت طاہر ہو جائے بعدہٗ پھر اس کو حیض آئے اور طاہر ہو جائے۔ پس اگر اس (ابن عمرؓ) کو یہ مناسب معلوم ہو کہ وہ اس عورت کو بحالتِ طہارت قبل اس کے کہ اسے مَس کرے طلاق دے دے تو یہی وہ عدت (میعاد) ہے جس کے بارہ میں اللہ پاک نے حکم دیا ہے کہ اس کے لئے عورتوں کو طلاق دی جائے"۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی "اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ عِدَّتِهِنَّ" (یعنی اُن کی عدت سے پہلے)

نٓ: طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سب سے پہلے اللہ پاک نے جس چیز کو پیدا کیا وہ قلم تھا اور مچھلی۔ اللہ تعالیٰ نے (قلم سے) کہا "لکھ" (قلم نے) کہا کیا لکھوں؟ اللہ پاک نے فرمایا "ہر وہ چیز جو کہ ہونے والی ہے روزِ قیامت تک" اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت فرمائی "نٓ. وَالْقَلَمِ" اور النون مچھلی ہے اور "القلم" قلم ہے اور ابن جریر نے معاویہ بن قرہ سے اور اُس نے اپنے باپ، قرہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا یَسْطُرُوْنَ" ایک تختی نور کی ہے اور ایک قلم نور کا (جو) چلتا ہے اس چیز کے ساتھ جو کہ روز قیامت تک ہونی والی ہے"۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ (یہ حدیث) مرسل غریب ہے"۔ اور ابن جریر ہی نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس بندہ کو اللہ پاک نے صحت جسمانی، کشادگی شکم (یعنی رزق کافی) اور دنیا سے بہرہ وافی عطا کیا ہو اور پھر وہ لوگوں پر بہت ظلم کرے تو ایسے بندہ پر آسمان روتا ہے"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "پس یہی بندہ "عُتُلٍّ زَنِیْمٍ" ہے۔ حدیث مرسل ہے اور اس کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور ابو یعلی اور ابن جریر نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں (ایک) مبہم (راوی) ہے ابی موسیٰ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ" کے بارہ میں فرمایا کہ ایک ایسا عظیم نور نمایاں کیا جائے گا جس کو دیکھ کر لوگ اُس کے سامنے سجدہ میں گر پڑیں گے"۔

سأل: احمد نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا گیا کہ قولہ تعالیٰ "یَوْمًا کَانَ مِقْدَارُهٗ خَمْسِیْنَ اَلْفَ سَنَةٍ" میں جس دن کا ذکر ہے وہ کس قدر بڑا دن ہوگا؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ دن مومن پر اس قدر خفیف بنا دیا جائے گا کہ ایک نماز فرض کے وقت سے بھی جس کو وہ دنیا میں ادا کرتا ہے خفیف تر (کمتر) ہو جائے گا۔

المزمل: طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ

تعالیٰ "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ" کے بارہ میں فرمایا۔ ایک سو آیتیں۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ حدیث نہایت ہی غریب ہے۔

المدثر: احمد اور ترمذی نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اَلصَّعُوْد" ایک دوزخ کا پہاڑ ہے اس پر دوزخی شخص ستر سال چڑھایا جائے گا اور پھر اُس کو اتنی ہی مدت تک اس کے اوپر سے نیچے کی طرف لڑھکایا جائے گا''۔ احمد اور ترمذی نے حسن بتا کر اور نسائی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انس نے کہا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "هُوَ اَهْلُ التَّقْوٰى وَاَهْلُ الْمَغْفِرَةِ" کو پڑھا اور پھر فرمایا ''تمہارا پروردگار فرماتا ہے کہ میں اس بات کا اہل ہوں کہ مجھ سے خوف کیا جائے پس میرے ساتھ کسی اور معبود کو شریک نہ بنایا جائے لہٰذا جس شخص نے اس بات سے پرہیز کیا وہ میرے ساتھ کسی اور کو عبادت میں شریک بنائے وہ شخص اس بات کا اہل ہوگا کہ میں اس کی مغفرت کروں''۔

النباء: بزار نے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ''واللہ'' کوئی شخص دوزخ سے اس وقت تک باہر نہ نکلے گا جب تک کہ اُس میں کئی احقاب تک رہ نہ لے۔ اور ''حقب'' اسّی سال سے چند سال اوپر کا زمانہ ہوتا ہے۔ ہر ایک سال تین سو ساٹھ دنوں کا اُن دنوں میں سے جن کو تم لوگ شمار کرتے ہو''۔

التکویر: ابن ابی حاتم نے ابن یزید بن ابی مریم سے روایت کی ہے اور اُن نے اپنے باپ (ابن یزید) سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ" کے بارہ میں فرمایا (لپیٹا یا) داخل کیا جائے گا جہنم میں''۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاِذَا النُّجُوْمُ انْكَدَرَتْ" کے بارہ میں ارشاد کیا ''جہنم میں اور ابن ابی حاتم ہی نے بواسطہ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے قولہ تعالیٰ "وَاِذَا النُّفُوْسُ زُوِّجَتْ" کے بارہ میں فرمایا ''ایک دوسرے کے ساتھ ہر شخص ہر ایک ایسی قوم کے ساتھ ہوگا جس کے عمل (کام) وہ کیا کرتے تھے''۔

الانفطار: ابن جریر اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ موسیٰ بن علی بن رباغ کے طریق سے عن ابیہ عن جدہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کے دادا (یعنی حدیث کے راوی رباح) سے فرمایا تیرے کون سا بچہ پیدا ہوا ہے؟ رباح نے عرض کیا۔ ابھی تو کوئی بچہ بھی پیدا نہیں ہوا ہے۔ شاید ہو تو لڑکا ہوگا یا لڑکی''۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''پس وہ کس کے مشابہ ہوگا''۔ رباح نے کہا ''معلوم نہیں کس کے مشابہ ہوگا۔ اپنے باپ کے یا ماں کے''۔ رسول کریم نے فرمایا ''نہیں تم یہ بات ہرگز نہ کہو کیونکہ جس وقت نطفہ رحم مادر میں قرار پاتا ہے اُس وقت اللہ تعالیٰ ہر ایک نسب کو جو اُس نطفہ اور آدم علیہ السلام کے مابین ہے اس کے روبرو لاتا ہے کیا تم نے نہیں پڑھا ہے قال تعالیٰ "فِيْٓ اَيِّ صُوْرَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ" رسول پاک نے فرمایا "سلکک" (یعنی تجھ کو جس صورت میں چاہا اُس میں داخل کیا) اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' خداوند پاک نے ان لوگوں کو ابرار صرف اس وجہ سے کہا کہ ان لوگوں نے ماں باپ اور بیٹوں کے ساتھ اچھا سلوک کیا تھا۔

المطففین: شیخین نے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "يَوْمَ يَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" (یعنی جس دن لوگ پروردگار عالم کے روبرو استادہ ہوں گے) یہاں تک کہ اُن میں سے ہر ایک شخص اپنے پسینے

میں اپنے دونوں کانوں کے نصف حصوں تک غرق ہو جائے گا''۔ اور احمد اور ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر۔ اور النسائی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت بندہ کوئی گناہ کرتا ہے وہ گناہ اس کے قلب میں ایک سیاہ نکتہ بن کر رہ جاتا ہے پس اگر وہ اس گناہ سے توبہ کر لیتا ہے تو اس کا قلب صاف اور صیقل شدہ ہو جاتا ہے۔ اور اگر گناہ میں زیادتی کرتا ہے تو سیاہی بڑھتی جاتی ہے یہاں تک کہ اس کے تمام قلب پر چھا جاتی ہے پس یہی حالت وہ ''ران'' ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اپنے قول ''كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ'' میں فرمایا ہے۔

الانشقاق: احمد اور شیخین وغیرہ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جس شخص سے حساب میں مناقشہ کیا گیا وہ عذاب میں ڈالا گیا۔ اور ایک لفظ میں ابن جریر کے نزدیک یوں آیا ہے کہ ''کسی شخص کا محاسبہ نہ ہوگا مگر یہ اس کو عذاب کیا جائے گا''۔ بی بی صاحبہ فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا ''کیا اللہ تعالیٰ ہی یہ نہیں فرماتا ہے ''فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا'' (یعنی اس سے آسانی کے ساتھ حساب لیا جائے گا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ''یہ حساب نہیں ہے لیکن یہ عرض (پیشی) ہے''۔ اور احمد نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! حساب یسیر کیا چیز ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا یہ کہ اُس کے اعمالنامہ پر نظر ڈالی جائے پس اس کے لئے اُس سے درگزر کیا جائے بے شک اُس دن جس شخص سے حساب میں مناقشہ کیا جائے گا وہ ہلاک ہوگا''۔

البروج: ابن جریر نے ابی مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''اَلْيَوْمِ الْمَوْعُوْدُ'' روز قیامت ہے۔ وَشَاهِدٍ روز جمعہ وَمَشْهُوْدٍ روز عرفہ۔ اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''اللہ پاک نے لوحِ محفوظ کو سفید یک دانہ موتی سے پیدا کیا ہے۔ اُس کے صفحے ایک ڈال دانہ یاقوتِ سرخ کے ہیں۔ اُس کا قلم نور ہے اور اس کی لکھائی نور ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر روز اُس میں تین سو ساٹھ نظریں ڈالتا ہے پیدا کرتا ہے۔ روزی دیتا ہے۔ مارتا ہے۔ جلاتا ہے۔ عزت دیتا ہے۔ ذلت دیتا ہے اور جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے''۔

الاعلیٰ: بزار نے بواسطہ جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ''قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ'' کے بارہ میں روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ''جس شخص نے یہ گواہی دی کہ اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور خدا تعالیٰ کے شریکوں کو نہ مانا اور یہ گواہی دی کہ میں خدا تعالیٰ کا رسول ہوں''۔ اور قولہ تعالیٰ ''وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ'' کا مطلب آپ نے یہ ارشاد کیا کہ ''یہ پنجگانہ نمازیں ہیں اور ان کی محافظت اور اُس کا اہتمام رکھنا''۔ اور بزار نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''جس وقت آیۃ کریمہ ''إِنَّ هَٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ'' نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا۔ یا یہ سب ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں تھا''۔

الفجر: احمد اور نسائی نے بواسطہ جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ''عَشْرٍ'' سے اضحیٰ (بقرعید) کے دس دن یا (دسویں تاریخ) مراد ہیں۔ اور ''وِتْر'' عرفہ کا دن ہے اور ''شَفْع'' قربانی کا دن (یوم النحر)''۔ ابن کثیر کا قول:

ہے کہ اس روایت کے رجال (راوی) ایسے ہیں جن میں کوئی خرابی نہیں۔ اور اس کے رفع میں نکارت (خرابی) ہے۔ اور ابن جریر نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ "الشَّفع" دو دن ہیں اور اَلْوِتر تیسرا دن"۔ اور احمد اور ترمذی نے عمران بن حصین سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شفع اور وتر کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا نماز کہ اس میں کچھ جفت ہیں اور بعض طاق"۔

البلد: احمد نے براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا مجھ کو کوئی ایسا عمل سکھائیے جو کہ مجھ کو جنت میں داخل کرے" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جان کو آزاد کرنا اور (غلام کی) گردن کا چھڑانا"۔ اعرابی نے دریافت کیا کیا یہ دونوں باتیں ایک چیز ہی نہیں ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "جان (غلام) کا آزاد کرنا یہ ہے تو تنہا اس کو آزاد کردے۔ اور گردن کا چھڑانا اس کا نام ہے تو اس کے آزاد کرانے میں اعانت کرے"۔

والشمس: ابن ابی حاتم نے جویبر کے طریق سے بواسطہ ضحاک۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔ آپؐ قولہ تعالیٰ "قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا" کے بارہ میں فرماتے تھے۔ اُس نفس نے فلاح پائی جس کو اللہ تعالیٰ نے پاک بنایا"۔

الم نشرح: ابو یعلی اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بواسطۂ ابی سعید رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ جبریلؑ میرے پاس آئے اور انہوں نے کہا۔ آپؐ کا پروردگار ارشاد کرتا ہے کہ "کیا تم کو معلوم ہے کہ میں نے تمہارا ذکر کس طرح بلند کیا ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں میں نے کہا اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے"۔ جبریلؑ نے کہا "اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں (میں نے تمہارا ذکر اِس طرح بلند کیا ہے) کہ جس وقت میں یاد کیا جاؤں گا تم بھی اُس وقت میرے ساتھ یاد کیئے جاؤ گے"۔

الزلزلۃ: احمد نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیۃ کریمہ "يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اَخْبَارَهَا" کو پڑھ کر فرمایا "کیا تم لوگ جانتے ہو کہ زمین کی خبر دہی کیا ہوگی؟" صحابہ نے عرض کی۔ اللہ اور اس کا رسول اچھا جاننے والا ہے"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یہ کہ زمین ہر ایک (مرد) بندہ اور (عورت) باندی پر اس بات کی شہادت دے گی جو کہ اُس نے زمین کی پشت پر کیا ہے۔ یوں کہ زمین کہے گی۔ اس نے فلاں فلاں کام فلاں فلاں روز کیا تھا"۔

العادیات: ابن ابی حاتم نے سند ضعیف کے ساتھ ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ" کے بارہ میں فرمایا کہ "کنود" وہ شخص ہے جو تنہا خور ہو اور اپنے غلام (زرخرید) کو مارتا ہو اور اُسے کھانے کو نہ دیتا ہو۔

الهاكم: ابن ابی حاتم نے زید بن اسلم سے مرسل طور پر روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ "اَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ" (تم کو کثرتِ مال) نے عبادت (غافل بنا دیا) حَتّٰى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ یہاں تک کہ تم کو موت آ گئی۔ اور احمد نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر اور عمر

رضی اللہ عنہما نے تازہ کھجور کھا کر پانی پیا تو اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''یہی وہ تعلیم ہے جس کی نسبت تم سوال کرو گے''۔ (یعنی جس کے ملنے کی دعا مانگو گے) اور ابن ابی حاتم نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ" کے بارہ میں فرمایا ''امن اور تندرستی''۔

الھمزۃ: ابن مردویہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "اِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ" کے بارہ میں فرمایا "مُطْبَقَةٌ" (یعنی وہ آگ اُن کو ڈھانپے ہوئے ہوگی)

ارأیت: ابن جریر اور ابویعلی نے سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ "اَلَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلٰوتِهِمْ سَاهُوْنَ" کی بابت دریافت کیا کہ وہ کون لوگ ہیں؟ تو آپ نے ارشاد کیا۔ وہ ایسے لوگ ہیں جو نماز کو اُس کے وقت سے تاخیر کر کے پڑھتے ہیں''۔

الکوثر: احمد اور مسلم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''کوثر ایک نہر ہے جس کو میرے پروردگار نے مجھے جنت میں عطا فرمایا ہے؟ اس حدیث کی روایت کے بہت سے طریقے ہیں جن کا شمار نہیں ہوسکتا''۔

النصر: احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس وقت قولہ تعالیٰ "اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" کا نزول ہوا تھا اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''میرے مرنے کی خبر آ گئی''۔

الاخلاص: ابن جریر نے بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے میں نہیں جانتا مگر یہ کہ اُس نے اس حدیث کو رفع کیا ہے۔ (راوی نے) کہا ''صمد'' وہ ہے جس کے پیٹ (یا خلا) نہ ہو''۔

الفلق: ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "فَلَق" ایک اندھا کنواں ہے جہنم میں ڈھکا ہوا۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ روایت غریب ہے اُس کا رفع کرنا صحیح نہیں ہے۔

احمد اور ترمذی (ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے) اور نسائی نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ تھام کر مجھے چاند دکھایا جب کہ وہ طلوع ہو چکا تھا اور آپ نے فرمایا ''اس کے شر سے خدا تعالیٰ کی پناہ مانگو۔ یہی غاسق ہے جب کہ چھپ جاتا ہے''۔ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ اِذَا وَقَبَ" کے بارہ میں فرمایا "النَّجْمُ الْغَاسِقُ" (تاریکی لانے والا ستارہ)۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ اس حدیث کا مرفوع کرنا صحیح نہیں ہے''۔

الناس: ابویعلی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''شیطان اپنی سونڈ ابن آدم کے قلب پر رکھے ہے۔ پس اگر آدمی خدا تعالیٰ کو یاد کرتا ہے تو شیطان ''خَنَسَ'' یعنی ساکن ہو جاتا (ٹھہر جاتا) ہے اور اگر آدمی خدا تعالیٰ کو بھولتا ہے تو شیطان اُس کے قلب کو نگل جاتا (لقمہ کر لیتا ہے) پس یہی اَلْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ہے۔

ایسی مرفوع تفسیروں میں سے جن کے رفع کی تصریح آئی ہے، صحیح، حسن، ضعیف، مرسل اور معضل ہر طرح کی از روایتیں

بھی ہیں جو مجھ کو ملیں۔ اور میں نے موضوع اور باطل روایتوں پر خود ہی اعتماد نہیں کیا۔ اور اُن کے علاوہ بھی تفسیر کے باب میں تین بڑی لمبی حدیثیں وارد ہوئی ہیں جن کو میں نے ترک کر دیا۔ از انجملہ ایک حدیث موسیٰ اور خضر کے قصہ میں ہے اور اس میں سورۃ الکہف کی بہت سی آیتوں کی تفسیر مذکور ہے۔ یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ کتب حدیث میں موجود ہے۔

دوسری حدیث۔ الفتون بے حد لمبی آئی ہے جو نصف گراس میں ہے اُس میں موسیٰ کا قصہ اور اس قصہ کے متعلق بکثرت آیتوں کی تفسیر شامل ہے۔ اس حدیث کو نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ لیکن حدیث کے حافظوں نے جن میں المزی اور ابن کثیر بھی شامل ہیں اس بات پر مطلع بنایا ہے کہ وہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کے کلام سے موقوف ہے اور اس میں اس طرح کا مرفوع حصہ کم ہے جس کی نسبت صراحتاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی گئی ہو۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کو اسرائیلیات (یعنی بنی اسرائیل کے قصوں یا کتابوں) سے حاصل کیا تھا''۔

تیسری ''صور'' کی حدیث ہے کہ ''الفنون'' کی حدیث سے بھی زیادہ طویل ہے۔ اُس میں قیامت کا حال مفصل بیان ہوا ہے اور متفرق سورتوں کی بہت سی ایسی آیتوں کی تفسیر شامل ہے جو قیامت کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اُس حدیث کو ابن جریر اور بیہقی نے ''البعث'' میں اور ابو یعلی نے روایت کیا ہے۔ اور اُس حدیث کا مدار اسماعیل بن رافع مدینہ کے قاضی پر ہے جس کے بارہ میں اُسی حدیث کے سبب سے کلام کیا گیا ہے اور اس حدیث کے بعض سیاق (عبارت) میں نکارۃ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ راوی نے اُس کو بہت سے روایت کے طریقوں اور متفرق جگہوں سے جمع کر کے پھر اسے ایک ہی سیاق (انداز) پر بیان کر دیا ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں ابن تیمیہ وغیرہ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحابؓ سے تمام قرآن یا اُس کے بیشتر حصہ کی تفسیر بیان فرمائی تھی۔ اس قول کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جس کو احمد اور ابن ماجہ نے عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ اُنہوں نے کہا کہ ''سب سے اخیر میں جو قرآن نازل ہوا وہ ربا کی آیت تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر بیان فرمانے سے قبل ہی دنیا سے رحلت فرمائی''۔ چنانچہ اس کلام کا فحوی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب کرام رضی اللہ عنہم سے تمام نازل ہونے والے قرآن کی تفسیر بیان فرما دیتے تھے۔ اور آپ اس آیت ربا کی تفسیر صرف اس وجہ سے نہیں کرنے پائے کہ اس کے نزول کے بعد بہت جلد آپ نے دنیا سے رحلت کی تھی۔ ورنہ عمر رضی اللہ عنہ کو اس آیت کے یوں خاص بنانے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ اور بزار نے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو یہ روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن میں سے کسی شے کی تفسیر نہیں فرمائی تھی مگر چند گنتی کی آیتیں کہ اُن آیتوں کی تفسیر جبریلؑ نے آپ کو تعلیم کی تھی''، تو یہ منکر حدیث ہے جیسا کہ ابن کثیر نے کہا ہے۔ اور ابن جریر وغیرہ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ جبریلؑ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض آیتوں کی تفسیر سکھانا چند مشکل آیتوں کی طرف اشارے ہیں جو آپ کو مشکل معلوم ہوئی تھیں۔ اور آپ نے اللہ تعالیٰ سے اُن کا علم حاصل ہونے کی درخواست فرمائی تو خداوند کریم نے جبریل علیہ السلام کی زبانی آپ پر اُن کی تفسیر نازل کی''۔

خداوند کریم کا ہزار ہزار شکر و سپاس ہے کہ اُس نے اپنی عنایت سے مجھ کو اس بے مثال کتاب کے تمام کرنے کی توفیق

دی۔ وہ نئہ اس کو ترتیب دینا سخت دشوار تھا۔ اگر اس کی ترتیب اور تنظیم کو سلک گوہر پر فائق کیا جائے تو بجا ہے۔ اور اس کو بے نظیر قرار دیا جائے تو روا' اتنے فوائد اور ایسی خوبیاں اس سے پہلے گزشتہ زمانوں کی کسی کتاب میں ہرگز جمع نہیں ہوئے ہیں۔ میں نے اس میں مقررہ قواعد کی بنیاد پر کتاب منزل کے معانی کی فہم حاصل کرانے کی بنیاد رکھی ہے اور اس میں ایسی ایسی نادر باتیں درج کی ہیں جن کی مدد سے کتاب اللہ کے مقفل خزانے با آسانی کھولے جا سکتے ہیں۔ اس میں معقول کا خلاصہ کیا ہے اور منقول کا دریا کوزہ میں بھرد ہے۔ اور ہر ایک مقبول قول میں سے جو درست قول تھا وہ اس میں درج کیا ہے۔ انواع واقسام کی علمی کتابوں کا عطر کھینچ کر میں نے اس کو عطر مجموعہ بنا دیا ہے۔ اور تمام فنون سے چوٹی کے مسائل لے کر اس کو مرصع اور پُرکار بنایا ہے میں نے اس کی تدوین میں تفسیر کی کثیر التعداد کتابوں کے خرمن سے خوشہ چینی کی ہے۔ اور فنون قرآن کے دریاؤں میں غوطے لگا لگا کر درہائے شاہوار نکالے اور اس معشوقہ بے مثال کے آویزہ گوش بنائے۔ لہٰذا اس میں وہ نادر باتیں مل سکتی ہیں جو کہ برسوں کی کتب بینی اور مطالعہ سے بھی نہ حاصل ہو سکیں۔ اور میں نے اس کی ہر ایک نوع کے تحت میں وہ تمام باتیں اکٹھا کی ہیں جو صدہا متفرق تالیفوں میں بکھری پڑی تھیں۔ مگر باوجود ان سب خوبیوں کے بھی میں یہ دعویٰ ہرگز نہیں کرتا کہ میری یہ تالیف بے عیب اور ہر ایک خرابی سے پاک ہے کیونکہ انسان لاریب نقص کا محل ہے اور عیب سے بری صرف ایک ذاتِ واحد یکتا ہے''۔

پھر میں ایک ایسے زمانہ میں ہوں جس میں لوگوں کے دل حسد سے بھرے ہوئے ہیں اور بدطینتی اُن کی ہر ایک رگ میں خون کی طرح دوڑ رہی ہے

وَاِذَا اَرَادَ اللهُ نَشْرَ فَضِيْلَةٍ

طُوِيَتْ اَتَاحَ لَهَا لِسَانُ حَسُوْدٍ

لَوْلَا اشْتِعَالُ النَّارِ فِيْمَا جَاوَرَتْ

مَا كَانَ يُعْرَفُ طِيبُ عَرْفِ الْعُوْدِ

''اور جس وقت اللہ پاک کسی نامعلوم فضیلت کو عیاں کرنا چاہتا ہے تو وہ اس کے لئے حاسدوں کی زبان کھول دیتا ہے۔ کیونکہ آگ اگر اپنے پاس آنے والی چیزوں کو نہ جلا کرتی تو ممکن نہ تھا کہ چوب عود کی خوشبو کی طرح معلوم ہو سکتی''۔

وہ ایسا گروہ ہے کہ نادانی نے ان کو مغلوب کر لیا ہے۔ اور برتری اور ریاست کی محبت نے انہیں لالچ میں مبتلا کر کے اندھا اور بہرا بنا دیا ہے۔ انہوں نے علم شریعت سے منہ پھیر لیا ہے اور اسے بھول گئے ہیں۔ اور فلسفہ وحکمت پر مٹے ہوئے ہیں۔ اُن میں سے ہر ایک آدمی آگے بڑھنا چاہتا ہے مگر خداوند کریم ان کے بڑھانے سے انکار فرما کر انہیں اور زیادہ پسپا بنا رہا ہے۔ ہر شخص سربلندی اور عزت کا جویا ہے مگر اس کے طریق حصول سے بےخبر اور اس لئے اس کو کوئی مددگار اور یاور نہیں ملتا۔

اتمسى القوافِلُ تحت غير لوائنا. ونحن على اَقْوَالِهَا اُمَرَاءُ

مگر باایں ہمہ جس کو دیکھو دون ہی کی لیتا ہے اور جس دل کو ٹٹولو وہ حق سے دور ہی پایا جاتا ہے۔ اور باتیں کرتے ہیں

تو مکر اور افتراء سے بھری ہوئی۔ ہر چند اُن کو راہ حق دکھاؤ مگر اُن کا گونگا پن اور بہرا پن زیادہ ہی ہوتا جائے گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کے اعمال اور اقوال کا کوئی ضابط محافظ ہی اُن پر مقرر نہیں فرمایا ہے۔ عالم اُن کے مابین گل بازی بن رہا ہے۔ اور کامل اُن کے نزدیک برا اور ناکارہ ہے۔ خدا جانتا ہے کہ یہ بے شک وہی زمانہ ہے جس میں چپ رہنا لازم ہے۔ اور گھر میں بند ہو کر بیٹھ جانا۔ اور علم پر خود ہی عمل کر لینا مناسب۔ لیکن کیا کیا جائے کہ اس میں بھی بچت نہیں ہوتی اور حدیث صحیح "مَنْ عَلِمَ عِلْمًا فَكَتَمَهُ اَلْجَمَهُ اللّٰهُ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ"[1] اپنی تہدید اور وعید سنا کر جو کچھ آتا ہو اُس کے دوسروں تک پہنچا دینے کا حکم سناتی ہے۔ اور کسی نے کیا خوب کہا ہے

اداب علی جمع الفضائل جاهدا
وآدم لها تعب القريحة والجسد
واقصد بها وجه الاله ونفع من
بلغته ممن جدّ فيها واجتهد
واترک کلام الحاسدين وبَغْيَهم
هملا فبعد الموت ينقطع الحسد

"تو ہمیشہ فضائل کے جمع کرنے میں کوشاں رہ اور اس پر دماغی اور جسمانی محنت دائما صرف کرتا جا۔ اس کے ذریعہ سے صرف رضائے الٰہی اور اُس شخص کو نفع پہنچانے کی خواہش رکھ جس کو تیری بات پہنچ گئی اور اُس نے کوشش کر کے اسے اختیار کیا حسد کرنے والوں کی باتوں اور اُن کی بے ہودگیوں کا خیال ہی چھوڑ دے کیونکہ حسد تو موت ہی کے بعد منقطع ہوتا ہے"۔

اور میں اللہ جل جلالہ سے بعجز و زاری عرض کرتا ہوں کہ جس طرح اُس نے احسان فرما کر یہ کتاب مجھ سے تمام کرا دی اسی طرح اس کو خلعت عام عطا فرما کر اپنی نعمت کو کامل بنائے۔ اور ہم کو اپنے رسول کے پیرووں میں سابقین اوّلین کے گروہ میں داخل کرے۔ اے بارِ الٰہ! تو ہماری اس اُمید کو ناکامیاب نہ رکھنا کیونکہ تو ایسا کریم ہے جس کے باب کرم سے اُمیدوار کا خالی ہاتھ آنا محال ہے اور جو تیری طرف توجہ کرتا اور تیرے ماسوا سے منقطع بن جاتا ہے تو بھی اُسے ہرگز نہیں چھوڑتا۔ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى مَنْ لَّا نَبِيَّ بَعْدَهٗ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ وَسَلَّمَ كُلَّمَا ذَكَرَهُ الذَّاكِرُوْنَ وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِهِ الْغَافِلُوْنَ.

---

[1] جس شخص نے کوئی علم سیکھا اور اُس کو چھپایا تو اللہ تعالیٰ اس کے مُنہ میں ایک آگ کی لگام چڑھائے گا۔

تمت بالخیر

خاکسار مترجم محمد حلیم انصاری ردولوی۔ ابن محمد سلیم۔ خدا کے احسان و کرم کا جس قدر بھی شکر ادا کرے وہ کم ہے کہ اس نادر بے نظیر کتاب کا ترجمہ اس کے ہاتھوں انجام تک پہنچا اور ارباب بصیرت کی خدمت میں بادب التجا ہے کہ اگر اس ترجمہ میں کسی قسم کی غلطی یا لغزش اُن کی نظر سے گزرے تو براہ کرم خطاپوشی سے کام لیں اور پبلیشرز کو اس سے آگاہ فرمائیں تاکہ آئندہ اُس کی اصلاح کر دی جائے۔ ورنہ میں خود بخوبی جانتا ہوں کہ اس بارِ گراں کا تحمل میری طاقت سے بہت بڑھ کر تھا۔ تاہم ایک علمی خدمت سمجھ کر میں نے اِس کام کو انجام دیا اور شکر ہے کہ یہ ختم ہوگیا۔ گو میں نے اِس کو آسان اور عام فہم بنانے کی کوشش میں اپنا بہت سا عزیز وقت صرف کیا ہے تاہم میں خود دیکھتا ہوں کہ اِس کے اکثر دقیق اور علمی مقاماتِ ایسے صاف نہیں ہو سکے جس کو عامی لوگ بخوبی سمجھیں اور علمائے کرام کے لئے اِن کا ترجمہ ہونا یا نہ ہونا یکساں تھا مگر یہ مجبوری زبان کے دائرہ کی تنگی سے پیش آئی کیونکہ زبان اُردو میں اُن علمی اصطلاحوں کے واسطے آسان اور مناسب الفاظ نہیں ملتے ہیں۔ وَالْمَجْبُوْرُ مَعْذُوْرٌ. وَالْعُذْرُ عِنْدَ كِرَامِ النَّاسِ مَقْبُوْلٌ. وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ. اَللّٰهُمَّ اغْفِرْلِيْ وَلِوَالِدَيَّ وَلِجَمِيْعِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرّٰحِمِيْنَ.

❀ ❀ ❀

علامہ سیوطیؒ کی تحریروں کو ایک
خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم وفنون کے تقریباً تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم ومعارف کی نایاب قیمتی ذخیروں کی جگہ پُر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان کی قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب۔ "الاتقان فی علوم القرآن" سرِ فہرست ہے۔

حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب "کشف الظنون" میں "الاتقان" پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

اس کتاب کی ابتداء "الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب" سے ہوتی ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمٰن ابن ابی بکر سیوطیؒ کی تحریر فرمودہ ہے جن کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ یہ کتاب ان کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔ اس کتاب میں علامہ سیوطیؒ نے اپنے شیخ کافیجی کی تصنیف اور علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی "البرہان فی علوم القرآن" کے علوم کو خاص طور پر جمع کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اپنی تصنیف "التحبیر" پر اضافہ کرنے کے بعد ۸۰ انوع پر مشتمل "الاتقان" تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر "مجمع البحرین" کا مقدمہ ہے"۔
(کشف الظنون)

علامہ جلال الدین سیوطیؒ کو یوں تو علوم شریعت، قرآن وتفسیر، حدیث وفقہ، ادب ولغت، تاریخ وتصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود ہے مگر علم قرآن اور تفسیر قرآن سے خاص شغف تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی خدمت کا کوئی موقع اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص و عوام کے لیے مفید ثابت ہوئیں۔

مکتبۃ العلم
۱۸۔ اُردو بازار لاہور پاکستان
☎ 37211788
☎ 37231788